Unidad Ejecutora:

Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales

Título del proyecto de investigación:

Estado, derecho y pena en Hobbes y Hegel.

Las fuentes modernas del punitivismo contemporáneo

Programa de acreditación:

Proince

Director del proyecto:

Esteban F. Mizrahi

Co-Director del proyecto:

Andrés Di Leo Razuk

Integrantes del equipo:

Damián Rosanovich

Violeta Cervera Novo

Virginia Osuna

Ángela Menchón

Fecha de inicio:

01/01/2019

Fecha de finalización:

31/12/2020

Sumario

1. Cuadro resumen de horas semanales dedicadas al proyecto por parte de director e integrantes del equipo de investigación…… p. nº
2. Plan de investigación…….. p. nº
3. Recursos existentes…… p. nº
4. Presupuesto solicitado…… p. nº

1. **Cuadro resumen de horas semanales dedicadas al proyecto por parte de director e integrantes del equipo de investigación:**[1]

Rol del integrante	Nombre y Apellido	Cantidad de horas semanales dedicadas al proyecto
Director	Esteban Mizrahi	18
Co-director	Andrés Di Leo Razuk	18
Director de Programa		
Docente-investigador UNLaM	Damián Rosanovich Violeta Cervera Novo Virginia Osuna Ángela Menchón	8 7 8 8
Investigador externo[2]		
Asesor-Especialista externo[3]		
Graduado de la UNLaM[4]		
Alumno de carreras de postrado (UNLaM)[5]		
Alumno de carreras de grado (UNLaM)[6]		
Personal de apoyo técnico administrativo		

2. PLAN DE INVESTIGACIÓN

2.1 Resumen del Proyecto:

Desde fines del siglo pasado, muchos teóricos (Jakobs, Kindhäuser, Hassemer, Roxin, Cancio Meliá, Silva Sánchez, Ferrajoli, Maier, Pastor) han advertido una tendencia en los estados democráticos de derecho contemporáneo que atenta contra los propios principios constitucionales que los estructuran. Si bien la forma de identificarla varía ("neopunitivismo", "expansión del Derecho Penal", "hipertrofia del Derecho penal", "Derecho Penal del Enemigo", entre otras), según el aspecto que se quiera destacar, se aprecia un acuerdo en cuanto a que esta tendencia responde a la necesidad del Estado de brindar una respuesta eficiente frente a hechos delictivos nuevos o extraordinarios. La nueva legislación penal se aparta de la tradición liberal por cuanto suele vulnerar los principios de intervención mínima y de legalidad mediante la introducción de normas ambiguas o tipos penales en blanco o de peligro; asimismo vulnera los principios de culpabilidad y de proporcionalidad de las penas. Un ejemplo de esta tendencia es la sanción en Argentina de la ley 26.734, identificada ante la opinión pública como *ley anti-terrorista*. Esta brecha entre la legislación penal contemporánea y sus principios rectores ha motivado que reconocidos juristas consulten la tradición iusfilosófica moderna para poder fortalecer sus posiciones y actualizar el carácter punitivo del Estado acorde con las demandas actuales. Precisamente, en este rastreo histórico-conceptual es donde este proyecto de investigación pretende desplegarse: contribuyendo

1 Incluir todos los integrantes del equipo de investigación, agregando tantas filas para cada rol de integrante del equipo de investigación como sea necesario.
2 Deberá adjuntar FPI 28, 29 y 30 debidamente firmados.
3 Idem nota 2.
4 Idem nota 2
5 Adjuntar certificado de materias aprobadas de estudiantes de carrera de posgrado.
6 Adjuntar certificado de materias aprobadas de estudiantes de carrera de grado.

a esclarecer las continuidades y rupturas entre los problemas y posiciones del punitivismo contemporáneo y sus fundamentos modernos. De allí que el discurso filosófico con sus distintas modulaciones propuesto por pensadores como Hobbes y Hegel puedan iluminar las problemáticas jurídico-penales imperantes en la actualidad.

2.2 Palabras clave:

Hegel - Hobbes - Representación - Soberanía

2.3 Tipo de investigación:[7]
2.3.1 Básica: X
2.3.2 Aplicada:
2.3.3 Desarrollo Experimental:
2.4 Área de conocimiento (código numérico y nombre):
2.5 Disciplina de conocimiento (código numérico y nombre):
2.6 Campo de aplicación (código numérico y nombre):

2.7 Estado actual del conocimiento:

El Estado como dispositivo político impersonal configura un nuevo orden público que se inicia en la modernidad y continúa en nuestros días. Su objetivo principal consiste en brindar protección a sus ciudadanos dejándoles un espacio de privacidad. Esto estructura una tensión entre lo público y lo privado que genera múltiples problemas y desafíos para los gobiernos que circunstancialmente conduzcan la maquinaria estatal: ¿Dónde termina lo público y dónde inicia lo privado? ¿Qué se debe proteger? ¿Qué es necesario relegar para obtener seguridad? Por ejemplo, en nuestro país: ¿Cuáles son las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofenden al orden y a la moral pública ni perjudican a un tercero contempladas en el Artículo 19 de la Constitución Nacional? Estas preguntas no han recibido ni reciben una respuesta unívoca. Por ello, una aproximación como la que propone el presente proyecto puede encuadrar esos problemas en un horizonte más vasto de comprensión haciendo pie en los discursos filosóficos que le dieron origen.

Si bien los límites entre lo público y lo privado son oscilantes, en las últimas décadas se observa un avance de la legislación penal sobre la privacidad de cada sujeto con la pretensión de brindar seguridad. Fenómenos delictivos tales como el terrorismo, el narcotráfico o el lavado de dinero han dado lugar a una producción normativa que, la mayoría de las veces, menoscaban garantías constitucionales. Frente a estas modificaciones de la realidad normativa la mayoría de los juristas reacciona con un juicio predominantemente negativo (Roxin, Kindhäuser, Hassemer, Ferrajoli, Cancio Meliá, Silva Sánchez, Pastor), aunque algunas voces consideran que este movimiento del Derecho penal es necesario para garantizar cierta eficacia por parte del Estado frente a las nuevas amenazas (Jakobs, Polaino Orts).

Estas modificaciones de la realidad normativa en materia penal produjeron un debate teórico de proporciones, centrado en la consideración de hasta qué punto tales reformas violentan o no los principios que enmarcan la práctica punitiva dentro de un Estado de derecho. En este contexto, se suele revisitar a los filósofos clásicos de la modernidad con el fin de reconstruir las tradiciones fundamentales y observar si las nuevas reformas penales protagonizan una ruptura o una continuidad con ellas.

Günther Jakobs, por ejemplo, propone la distinción entre un Derecho penal del ciudadano y un Derecho penal del enemigo. Para ello consulta en más de una ocasión a los filósofos modernos señalando que en las propuestas de Hobbes y Kant se puede identificar ya un tratamiento diferente entre una violación a la ley para beneficiarse de su acatamiento generalizado (delincuente) y un atentado contra el orden normativo en su conjunto (enemigo) (Jakobs 2000, 2004, 2005, 2008). La operación de distinguir entre un Derecho penal del ciudadano y un Derecho penal del enemigo

7 Marcar con una X según corresponda.

pasa por establecer dos tipos ideales que nunca se presentan en estado puro dentro de un mismo contexto jurídico-penal. Sin embargo, ellos se reflejan en dos maneras diversas de entender la pena como coacción. Por un lado, siguiendo a Hegel, la coacción penal porta un significado comunicativo: contradice el quebrantamiento de la norma a manos del autor y con ello lo toma en serio como persona, al tiempo que reafirma la configuración normativa de la sociedad. Por otro lado, produce un efecto físico de aseguramiento al confinar al autor como individuo peligroso. Esto último supone un grado parcial de despersonalización en la medida en que el autor resulta heteroadministrado por el Estado. Se trata de una heteroadministración que, en casos extremos, como el de la pena de muerte, puede conducir incluso a la pérdida completa de su estatus de persona. Pero la diferencia esencial entre uno y otro radica en que en el primer caso se pena por los actos cometidos en el pasado, mientras que en el segundo, en virtud de actos a cometerse en un futuro. Porque el Derecho penal del enemigo apunta a afianzar la seguridad con medidas de defensa frente a aquello que se concibe como un peligro, en vez de garantizar la vigencia del ordenamiento jurídico desautorizando a la desautorización de la norma. Con ello se pretende ofrecer a la ciudadanía algunas certezas respecto de la vigencia del derecho en un Estado que comienza a ser percibido como crecientemente vulnerable; vulnerabilidad que no se reduce sólo a la seguridad concebida en términos penales sino que, como lo muestra abundante literatura científica al respecto,]está referida a que en el escenario de la globalización el Estado se desplaza definitivamente, y en el mejor de los casos, de *monopolizador* a *manager* de la dominación.[8]

Urs Kindhäuser, tomando distancia de Jakobs, analiza el fundamento de la pena enfatizando que el Derecho penal sólo tiene lugar en el marco de una sociedad democrática y pluralista. Para ello se sirve de la tradición liberal moderna, pero distinguiéndose del “liberalismo racional” (identificado con Hobbes y Kant), a partir de su propuesta comunicativa basada, principalmente, en la filosofía de Habermas. Presentado de esta forma, en la versión hobbesiana, los hombres renuncian, mediante un cálculo egoísta, a su pleno derecho natural y pactan con miras a obtener una porción de libertad, aunque de modo seguro. En cambio, el liberalismo de Kant propondría una razón moral, donde los hombres se ven obligados a reconocer, mediante el principio de igualdad y libertad, la autonomía de cada uno en particular. Sin embargo, como estas ideas liberales surgidas en la modernidad no pueden dar cuenta de las grandes transformaciones sufridas en el siglo veinte, que arrojan sociedades complejas, se muestra indispensable apelar a una razón comunicativa para dar legitimidad a las normas y a la pena. En efecto, es mediante un proceso de discusión, en el cual todos los involucrados participan ya sea directamente o mediante sus representantes, lo que otorga legitimidad a la norma. (Kindhäuser 1998, 2010). Desde una teoría de la acción comunicativa, los contenidos normativos no surgen, entonces, de razonamientos monológicos que pudieran realizar individuos aislados sino que emergen más bien de los procesos discursivos para la formación de una voluntad colectiva común que tiene por objetivo lograr un consenso aceptable para todos los afectados sobre la base de fundamentos racionales. Por eso es que la racionalidad comunicativa no es en sí misma una fuente de normas de acción, a la manera de la razón práctica tradicional, sino que sus contenidos se desprenden de las presuposiciones que inevitablemente deben asumir quienes pretenden entenderse con otros respecto de un tema determinado.

Otra voz de gran resonancia en estos debates es la de Winfried Hassemer, quien alerta que el Derecho penal moderno consolidado en la época de la Ilustración y como contrapartida del iusnaturalismo y de la dogmática abstracta no solo se encuentra agotado para regir la realidad normativa actual, sino que la forma que está tomando altera sus funciones y estructuras originarias produciendo efectos perjudiciales en la sociedad. En efecto, en aquella formulación moderna prima el interés en el legislador de proteger bienes jurídicos, lo que humaniza y controla adecuadamente la práctica punitiva. De esta forma e inspirado en el concepto de Horkheimer y Adorno de “Dialéctica de la Ilustración”, Hassemer afirma que en el Derecho se puede observar una

8 Nos referimos sobre todo a las diferentes investigaciones que forman parte de una colección de más de 15 volúmenes publicados a partir de 2006 en *Staatlichkeit im Wandel* por Campus Verlag al cuidado de Philipp Genschel, Karin Gottschall, Stephan Leibfried y Frank Nullmeier. Como así también a la discusión que mantuvo Gunnar F. Schuppert con Genschel y Liebfried en *Der Staat* durante 2008

“Dialéctica de lo moderno” que ha trastocado al derecho penal en una herramienta de pretendida solución para todo tipo de conflicto social (Hassemer 1989).

Por su parte, en nuestro medio, Daniel Pastor sostiene que en la realidad normativa se aprecia una “descodificación penal que ha conducido a un verdadero caos jurídico penal” (Pastor 2005: 77). Y para defender su tesis de una recodificación penal, pues sólo la codificación se muestra como método legislativo adecuado para garantizar los principios de un Estado de derecho, rastrea la idea de codificación no sólo en el período moderno, sino antiguo, medieval y renacentista. En los momentos finales de su reconstrucción afirma que “el pensamiento ilustrado fue quien se aprovechó del concepto de código, hasta entonces embrionario, para desarrollar un instrumento jurídico al servicio de la racionalización del derecho” (Pastor 2005: 112), por lo cual brega para re-actualizar estos desarrollos de los cuales la realidad jurídica penal se aparta.

2.8 Problemática a investigar:

El derecho en general y el derecho penal en particular son mucho más antiguos que el Estado moderno como forma institucional. Pero en occidente han estado íntimamente vinculados al menos desde mediados del siglo XVII hasta comienzos del siglo XX. Básicamente porque la estructura estatal, entendida como un ordenamiento socio-político que reclama para sí el monopolio de la violencia legítima en un territorio determinado, no puede desvincularse de la pretensión de administrar justicia en ese territorio ni de fundamentar la legitimidad de su ejercicio punitivo. Esta vinculación está presente, con variados énfasis y resoluciones distintas, en las teorías de Hobbes y Hegel, pero también de Locke, Rousseau, Kant, Fichte, etc. Asimismo, desde entonces estuvo inscrita en la experiencia social de los hombres y mujeres que llevaron adelante sus vidas en el marco de los diferentes Estados a lo largo de casi tres siglos.

En la actualidad, los estados se ven cada vez más influidos por una agenda internacional a cumplir. Pero estas necesidades internacionales muchas veces son requerimientos de algunos países centrales que exteriorizan su problemática universalizándola, sin evaluar los impactos que tales modificaciones pueden producir y sin considerar si tales demandas son necesidades reales y prioritarias en los demás Estados. De allí que los procesos legislativos nacionales que pretenden regular y punir las diversas manifestaciones del crimen organizado son configurados en buena medida por procesos internacionales e incorporados como producto de la diplomacia parlamentaria, desafiando con ello los principios de soberanía nacional que históricamente han configurado a los Estados-Nación post-westfalianos y desatendiendo por ello demandas nacionales.

De esta manera, una revisión de los fundamentos y alcances de las consideraciones sobre las nociones de Estado, derecho, soberanía, pena y representación elaboradas por los teóricos de la modernidad en general -y Hobbes y Hegel en particular- permite determinar si estas categorías pueden o no asumir estos nuevos escenarios sin descarterizarse.

2.9 Objetivos:[9]

OBJETIVO GENERAL

Esta investigación se enfoca en los problemas de punitivismo contemporáneo mediante 1) un esclarecimiento filosófico de los presupuestos que subyacen en las principales posiciones teóricas del período moderno respecto de las nociones de Estado, derecho y pena. Ello habilita 2) una detección de continuidades y rupturas entre los supuestos del punitivismo moderno y el contemporáneo. Esto último, proporciona 3) un marco conceptual más fecundo para repensar ciertas problemáticas jurídicas y penales de actualidad que ponen en cuestión los principios que estructuran un Estado de derecho.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

9 Detallar objetivo general y objetivos específicos.

1. Esclarecer la articulación entre los fundamentos metafísicos del concepto moderno de libertad y la noción emergente de seguridad civil y social.
2. Analizar la distinción hobbesiana entre *foro interno* y *foro externo* para identificar alcances y limitaciones de la ley civil en relación con el ejercicio de los derechos de los ciudadanos.
3. Evaluar los alcances de la soberanía estatal en la propuesta hobbesiana para esclarecer los fundamentos del castigo y la diferenciación entre delincuente y enemigo.
4. Contraponer las perspectivas divergentes respecto del concepto de derecho (en especial del Derecho penal): la kantiana, esto es, trascendental (independiente de las condiciones materiales de la experiencia) y la hegeliana, es decir, como cristalización de figuras jurídicas de derecho público (autodesenvolvimiento del espíritu objetivo).
5. Reconstruir comparativamente las formulaciones de Hobbes, Kant y Hegel sobre el *Notrecht —ius necessitatis—* en términos de sus fuentes, configuraciones y resultados tomando como principio estructurador la distinción entre exculpación y justificación bajo el caso de necesidad, en la confluencia entre teoría penal y filosofía del derecho.
6. Indagar los argumentos hegelianos acerca de los derechos particulares de los miembros de un Estado teniendo presente los dilemas que introduce el adelantamiento punitivo contemporáneo.

2.10 Marco teórico:

Muy temprano en la tradición occidental, el castigo y su administración aparecen asociados a una fundamentación filosófica. Para la gran mayoría de los pensadores de esta tradición resulta evidente que la simple acción de castigar necesita de una elaboración discursiva específica que la distinga de un puro ejercicio de violencia. Cuando se trata de imponer penas, no basta con que un acto violento haya sido suscitado por otro semejante para que sea considerado justo. La justicia de la acción no está en la acción misma, porque las acciones de delinquir y castigar pueden ser idénticas (por ejemplo, quitarle la vida a un ser humano), sino que depende del dispositivo discursivo que la enmarca, otorgándole un significado social determinado. No hay razones para delinquir pero sí para castigar. Esto se debe a que todo discurso legitimatorio conlleva una pretensión de universalidad que volvería contradictoria la justificación del delito, cuyo presupuesto necesario es la vigencia de la norma. Y aun cuando estas razones apelen a órdenes discursivos distintos son filosóficas en la medida en que exceden el registro de lo meramente establecido, lo tornan problemático y a partir de allí dan lugar a una fundamentación que contribuye a la legitimación social de la pena.

En tal sentido, Hobbes y Hegel resultan autores emblemáticos. En sus elaboraciones teóricas se recurre a una serie de nociones cuyos significados no están fijados de una vez y para siempre. Categorías tales como las de derecho, norma, persona, sociedad o Estado, por nombrar algunas de las más relevantes, no sólo adquieren matices específicos en función del marco conceptual en que se encuentran, sino que a raíz de estos matices dan lugar a diferentes concepciones de la libertad humana, de la pertenencia ciudadana, del origen de la autoridad, de los límites en el ejercicio del poder, etc. Estas concepciones filosóficas están presupuestas de manera inevitable en toda teoría de la pena y su examen resulta necesario toda vez que el derecho se vuelve problemático. Y este parece ser el caso en la actualidad. Ya no es posible dar por sentada aquella condición que para el amplio arco del pensamiento secular moderno obraba como punto de partida para la fundamentación del castigo, a saber: la eficacia simbólica del Estado. Y esto se pone en evidencia con la implementación del punitivismo contemporáneo.

La imbricación entre Estado y derecho ha sido tan profunda en la modernidad que Hart llega a afirmar que el término “Estado” no refiere a nada por fuera del derecho en la medida en que expresa, primero, “que una población que habita un territorio vive bajo aquella forma de gobierno ordenado establecido por un sistema jurídico con su estructura característica de legislatura, tribunales y reglas primarias; y, en segundo lugar, que el gobierno goza de un grado de independencia vagamente definido” (Hart 1963: 273). Con todo, no se puede pasar por alto que este gobierno se constituye en *gobierno de esa población* sólo en la medida en que sus decisiones

son efectivamente vinculantes. Y que, para que esto suceda, resulta igualmente necesario que ellas cuenten con un grado relevante de aceptación social, incluyendo también la aceptación del uso de la fuerza para sancionar al resistente. Y para que estas dos cosas estén suficientemente legitimadas no basta con que estén jurídicamente establecidas, sino que el Estado debe recurrir a un vasto repertorio de operaciones materiales y discursivas con el fin de asegurar su eficacia simbólica. Esta eficacia consiste, precisamente, en la expandida creencia, arraigada en un colectivo social específico, de responder a cierta unidad de dominación que, constituida en ordenamiento jurídico, pretende y alcanza validez efectiva en un tiempo determinado y en el marco de un territorio bien definido.

Dicha creencia en una unidad de dominación fue, precisamente, el elemento que le permitió al Estado garantizar la convergencia de las diferentes esferas de vida cuyas dinámicas respectivas comienzan a divorciarse en la modernidad. O al menos, para decirlo con mayor precisión, garantizar la posibilidad de esta coherencia, tanto desde el punto de vista institucional como desde el subjetivo. Porque fue la custodia activa del Estado lo que permitió la convergencia entre las diversas instituciones que, de manera correspondiente, producía subjetividades tendientes también a la coherencia en sus trayectorias de vida. Como explica Lewkowicz, el Estado moderno supo establecer las condiciones para la vigencia armónica de tres dimensiones distintas de la ley entendida en su significación más general: 1) *ley simbólica* en tanto estructurante de la subjetividad; 2) *normas jurídicas* en cuanto vertebradoras del cuerpo político, y 3) *reglas sociales* como articuladoras de las relaciones intersubjetivas. El Estado moderno garantizaba, con todo lo que esto significa, la concordancia posible de estos tres órdenes: simbólico, jurídico y social. En el universo moderno, "el Estado se instituye a sí mismo y a sus individuos específicos desde la constitución jurídica de los términos de relación. La operatoria del Estado instituye a los agentes del cuerpo colectivo como ciudadanos" (Lewkowicz 2006: 191). La fuerza del Estado fue lo que le permitió al derecho instituir ciudadanía a partir del principio de legalidad para transformarse así en *Estado de derecho*. También Hegel ubicó críticamente en el marco de lo que denomina "Derecho abstracto" una discusión acerca de la teoría de la pena que atienda sólo a cuestiones relativas a su fundamentación o a su legitimidad, pero por fuera de la estructura del Estado.

En el universo moderno, el sujeto era pensado de múltiples maneras por el Estado y la existencia de los individuos, tenida literalmente *en cuenta* desde el principio y hasta el fin de sus días: partidas de nacimiento, documentos de identidad, pasaportes, cambios de domicilios y actas de defunción, son algunos ejemplos elocuentes de este continuo ejercicio de control contable en manos de la estructura estatal. Pero al mismo tiempo, y como contrapartida de este ejercicio de control, el Estado se las arreglaba no sólo para velar por la seguridad civil y social (Castel 2003) de sus ciudadanos sino también para componer un universal integrando las diferencias propias de los diversos grupos de interés que estaban en pugna dentro de su espacio vital. Por esta razón, Hegel pensó al Estado como distinto de la sociedad civil e irreducible a su esfera. Esta lógica de funcionamiento estatal condujo a la creación del Estado de bienestar o providencial a mediados del siglo XX. Como afirma Alain Supiot: "La invención del Estado providencial permitió controlar el doble movimiento de individualización y de interdependencia que actúa en las sociedades industriales […] El Estado logró así recobrar su legitimidad asumiendo el rostro de un Soberano benévolo que tolera la discusión y es capaz de responder a todas las expectativas y remediar todos los males" (Supiot 2007: 219). Y tal vez éste haya sido el último intento histórico del Estado moderno por recobrar su legitimidad y la fe en su soberanía tras las experiencias nefastas de los Estados totales tanto de índole fascista como comunista.

Sin embargo, a causa de múltiples y complejos fenómenos de orden económico, político, científico y tecnológico cuya interacción y aceleración recíproca se resumen comúnmente con el nombre de globalización, al Estado no le fue posible estabilizarse por mucho tiempo en su rol providencial. En la actualidad, ha dejado de ser lo que era y ya no consigue compensar a sus ciudadanos por las desventajas que pudieran experimentar al participar de la vida social en el marco de organizaciones previamente establecidas, ni logra garantizar la convergencia institucional, ni menos aún la posibilidad de una coherencia subjetiva.

Con toda probabilidad fue Niklas Luhmann quien, desde la teoría sociológica, supo dar cuenta de la manera más acabada de este proceso de rápidas y profundas transformaciones que alcanzaron todas las dimensiones de la vida humana (Luhmann 1971a, 1981). Para hacerlo retomó con renovados instrumentos categoriales la vieja pretensión sociológica de presentar una visión de lo social en su conjunto.

El funcionalismo sistémico de Luhmann concibe a la sociedad como un sistema autopoiético, autorreferente y operativamente clausurado, provisto de una pluralidad de subsistemas. No existe posibilidad de acción directa entre los distintos sistemas, ni entre los sistemas y los subsistemas: ellos cuentan únicamente con un dispositivo de observación para reajustarse reflexivamente. Con el término observación se describe específicamente la operación por la cual los sistemas autorreferentes y autopoiéticos se observan a sí mismos y observan su entorno. Esta actividad le permite al sistema establecer mecanismos de selección para reducir la complejidad de su entorno que es siempre mayor que la suya propia en tanto fija los límites de lo posible al interior del sistema mismo: "todo orden identificable se sostiene sobre una complejidad que deja ver, pues, que pudiera ser también de otra manera" (Luhmann 2006: 102). O, para decirlo con otras palabras, la complejidad del entorno, en tanto plexo de posibles relaciones entre todos y cada uno de sus elementos está virtualmente presente a cada instante, pero estas relaciones sólo pueden ser actualizadas por el sistema al adoptar algún principio de selección. Por ello es que la organización selectiva de la autopoiesis del sistema es la forma de la complejidad. El sentido (Sinn) es una estrategia determinada de comportamiento selectivo bajo condiciones de alta complejidad y los sistemas sociales son sistemas identificados a través del sentido. Por eso sus límites no son de naturaleza física, aunque determinadas marcas físicas puedan simbolizarlos (Luhmann 1971b: 11-12).

Luhmann presenta, entonces, una visión descentrada de lo social, en la que la sociedad no está compuesta por hombres, individuos o grupos de interés sino por comunicación. La relación de los seres humanos con la sociedad deja de estar interpretada según el esquema parte/todo de vieja data en la tradición occidental y en su lugar se introduce el esquema sistema/entorno. Esto significa que el hombre ya no es concebido como parte del sistema social sino como un elemento de su entorno problemático. En los términos drásticos de Luhmann: "queda excluido que el individuo pude formar parte de la sociedad. No hay comunicación entre individuo y sociedad, ya que la comunicación es siempre sólo una operación interna del sistema de la sociedad. La sociedad no puede salir de sí misma con sus operaciones y tomar al individuo; con sus propias operaciones sólo pude reproducir sus propias operaciones […] Lo mismo vale también a la inversa, es decir, para la vida y la conciencia del individuo. También aquí permanecen las operaciones reproductoras del sistema dentro de los límites de éste. Ninguna idea puede salirse de la conciencia que reproduce" (Luhmann 1998: 62). Individuos y sociedad están, sin embargo, estructuralmente acoplados. Esto significa que los individuos, en tanto sistema de conciencia, constituyen una parte de los presupuestos factuales que el sistema social requiere de su entorno para realizar su autopoiesis: sin conciencias no sería posible la comunicación pero no por eso la comunicación es pensamiento o viceversa. (Luhmann 1997: 75).

Desde el marco teórico del funcionalismo sistémico de Luhmann se explica claramente que cuando un Estado está debilitado en su eficacia material y simbólica, las diversas instituciones públicas y privadas quedan libradas a sus dinámicas respectivas y la convergencia entre sus lógicas funcionales apenas si se produce. O bien que cuando ello sucede, ocurre sólo de manera contingente por lo que la coherencia en la trayectoria de vida de un sujeto pierde cada vez más posibilidades de realización y paulatinamente deja de ser tenida también como un mandato social. Esto redunda a su vez en la imposición de penas y en la medida de las penas en relación con los delitos. De ahí que la arremetida punitivista contemporánea no sea un fenómeno ni aislado ni suprerficial.

2.11 Hipótesis de trabajo:[10]

10 En proyectos de desarrollo tecnológico puede ser reemplazada una hipótesis de trabajo por la propuesta de solución al problema de investigación mediante el diseño de un prototipo o elemento equivalente.

La demanda securitaria de las sociedades occidentales contemporáneas ha suscitado una modificación de las legislaciones penales que altera los principios fundamentales de un estado de derecho. La indagación filosófica de nociones clave legadas por la modernidad brinda un horizonte de comprensión más amplio para evaluar -con herramientas teóricas más precisas- las tensiones imperantes entre la realidad normativa actual y los principios fundantes de un estado de derecho.

2.12 Metodología:

El diseño de investigación del presente proyecto corresponde al objeto de estudio propuesto: una indagación teórica atendiendo a las características propias de cada campo disciplinar. Se pueden distinguir dos momentos en el desarrollo de la investigación: En primer lugar, el estudio particular de los autores, leyes y fallos teniendo como marco de referencia los problemas señalados en los objetivos específicos y sintetizados en la hipótesis de trabajo. En segundo lugar, los resultados de la investigación sobre los autores, leyes y fallos serán trabajados en conjunto para obtener una visión articulada e interdisciplinaria de los problemas tratados.

Los métodos de investigación que se instrumentarán son propios de la indagación teórica y son de índole cualitativa; consisten en lo siguiente:

1. Análisis de las fuentes primarias en su idioma original;
2. Relevamiento del “estado de la cuestión” en las fuentes secundarias, en especial en el cuerpo de publicaciones especializadas del ámbito nacional e internacional;
3. Establecimiento de líneas comunes de lectura que respondan a los ejes de análisis propuestos y que tomen como base las lecturas particulares que se hayan desarrollado de acuerdo a los objetivos específicos de cada aspecto de la investigación;
4. Elaboración de las diferentes propuestas particulares y sucesiva puesta en común, todo esto en el marco de una discusión y comentario crítico de las mismas en las reuniones del equipo de trabajo;
5. Redacción de trabajos o informes por parte de los integrantes del grupo, teniendo en cuenta el debate colectivo y sus consecuencias, pero sin perder de vista los intereses y objetivos de aquellos;
6. Discusión de los escritos mencionados en el punto anterior en las reuniones de trabajo con el objeto de depurar y especificar la versión final de los mismos, incluyendo además el aporte que pudiera surgir de otros investigadores e instituciones del exterior con los que el equipo mantiene contacto;

La fase final del proceso de investigación consiste en la exposición de los resultados en publicaciones especializadas y en comunicaciones científicas en congresos o jornadas, ambas actividades en el ámbito nacional e internacional. Asimismo debe considerarse la publicación total o parcial de las tesis de doctorado elaboradas durante el desarrollo del proyecto.

2.13 Bibliografía:

AVINERI, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State,* Cambridge.

CASTEL, R. (2003): *L’insécurité sociale. Qu’est-ce qu’être protégé?*, Éditions du Seuil et la République des Idées, Paris.

COBBEN, *P. (2009): The Nature of the Self: Recognition in the form of right and morality,* De Gruyter, Berlin / New York.

FERRAJOLI, L.,(2004): *Derecho y Razón. Teoría del Garantismo penal*, Colección estructuras y procesos, Editorial Trotta, Madrid.

HASSEMER, W. (1989): “Symbolisches Strafrecht und Rechtsgüterschutz”, *Neue Zeitschrift für Strafrecht* : NStZ, 9 (1989), H. 12, 553-559.

HASSEMER, W. (2006): “Sicherheit durch Strafrecht”. *HRRS. Onlinezeitschrift für Höchstrichterliche Rechtsprechung im Strafrecht*, 7 (4), 130-143.

HART, H.L. A. (1961), *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1961. En español: *El concepto de derecho*, traducción de Genaro R. Carrio, (Abeledo-Perrot) Buenos Aires, 1963.

HEGEL, G. W. F. (1965): *Sämtliche Werke*, H. Glockner (Hg), 20 Bände, Stuttgart.

HEGEL, G. W. F. (1970): *Theorie Werkausgabe*, E. Moldenhauer / K. M. Michel (Hg), 20 Bände, Frankfurt/M.

HEGEL, G. W. F. (1983): *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, K-H Ilting (Hg), Stuttgart..

HOBBES, T,(1966): *The English Works of Thomas Hobbes,* edición Molesworth, Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed..

HOBBES, T. (1966): *Opera Philosophica Latina,* edición Molesworth, Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed.

HOBBES, T. (2012): *Leviathan*, (ed. Noel Malcom), Oxford, OUP.

HONNETH, A. *(1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Suhrkamp, Frankfurt/M.

HONNETH, A. (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundrisse einer demokratischen Sittlichkeit,* Suhrkamp, Berlin.

JAKOBS, G. (2000): “Selbstverständnis der Strafrechtswissenschaft vor den Herausforderungen der Gegenwart (Kommentar)”, Eser, A, - Hassemer, W.- Burkhardt, B. (Hg.), *Die deutsche Strafrechtswissenschaft vor der Jahrtausendwende. Rückbesinnung und Ausblick*, Beck, München, 47-56.

JAKOBS, G. (2004): “Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht”, HRRS 3/2004, 88–95;

JAKOBS, G. (2005): “Terroristen als Personen im Recht”, ZStW 117, 839-851;

JAKOBS*,* G*.* (2008)*: Rechtszwang und Personalität*, Nordrhein-Westfälische Akademíe der Wissenschaften, Vorträge G-418, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 30-34.

KANT, I. (1983): *Die Metaphysik der Sitten* (1797/8), in: Werke in sechs Bänden, Weischedel, W. (Hg.), Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 303-634.

KANT, I. (1983): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795/6), in: Werke in sechs Bänden, Weischedel, W. (Hg.), Band VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 191-251.

KANT, I. (1983): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1783), in: Werke in sechs Bänden, Weischedel, W. (Hg.), Band VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 53-61.

KINDHÄUSER, U. (1992): “Sicherheitsstrafrecht. Gefahren des Strafrechts in der Risikogesellschaft“, in: Universitas 3/1992, 227-235.

KINDHÄUSER, U. (1998): “Rationaler Rechtsgüterschutz durch Verletzungs- und Gefährdungsverbote”, in: Lüderssen, K. (Hg.): *Aufgeklärte Kriminalpolitik oder Kampf gegen das Böse?* Vol. II: *Neue Phänomene der Gewalt*, Baden-Baden;

KINDHÄUSER, U. (2010):“Strafrechtliche Schuld im demokratischen Rechtsstaat” in: Neumann, U. / Herzog, F. (Hg): *Festschrift für Winfried Hassemer*, pp. 761-774.

LEWKOWICZ, I. (2006): *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, (Editorial Paidos) Buenos Aires.

LOCKE, J. (2003): Two Treatise of Government (ed. Peter Laslett), Cambridge, CUP.

LOCKE, J. (2010). A Letter Concerning Toleration and Other Writings (ed. Mark Goldie), Indianapolis, Liberty Fund.

LUHMANN, N. (1971a), *Politische Planung*, Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1971.

LUHMANN, N. (1971b), „Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse“, in. Habermas, J. – Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

LUHMANN, N. (1981) *Politische Theorie im Wohlfahrstaat*, Günther Olzog Verlag, München, 1981.

LUHMANN, N. (1990), *Soziologische Aufklärung*, Beobachtungen der Moderne, Paradigm lost: Über die ethiche Reflexion der Moral, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1990.

LUHMANN, N. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1997.

MARTINICH, A. (1992): *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

MIZRAHI, E. (2013): “La reacción penal del Estado frente al terrorismo transnacional”, Veritas, Porto Alegre, v. 58 n. 2, pp. 399-417.

NEUHOUSER, F. (2000), *Foundations of Hegel’s Social Theory,* Cambridge, Harvard University Press.

PASTOR, D. (2005): Recodificación penal y principio de reserva de código, Buenos Aires, ADHOC.

PELCZYNSKI, Z. A. (1976), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives,* Cambridge, Cambridge University Press.

ROXIN, C. (1997). Derecho Penal. Parte General. Madrid, Civitas.

SIEP, L. (Hg.)(1997), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, Akademie Verlag, 1997.*

SILVA SÁNCHEZ, J.M. (1998): *La expansión del derecho penal. Aspectos de la política-criminal en las sociedades postindustriale*s, Cuadernos Civitas, Madrid.

SORELL, T. & FOISNEAU L., eds. (2004): *Leviathan after 350 years*, Oxford, Clarendon Press.

SPRINBORG, P., ed. (2007): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan,* Cambridge, Cambridge University Press.

SUPIOT, A. (2007)l: *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, (traducción de Silvio Mattoni), Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

THOMPSON, M. J. (Ed.) (2018): *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics,* Routledge, New York/London. 2018

VAN APELDOOM L. (Ed.) (2018). *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford.

WALLACE, R. M. (2005): *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God,* Cambridge University Press Cambridge.

WILLIAMS, R. (1997): *Hegel's Ethics of Recognition,* University of California Press, Berkeley.

WISCHKE, M. / PRZYLEBSKI, A. *(*Hg.) (2010*): Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates,* Königshausen & Neumann, Würzburg.

2.14 Programación de actividades (Gantt):[11]

Actividades / Responsables 1er Año	Mes 1	Mes 2	Mes 3	Mes 4	Mes 5	Mes 6	Mes 7	Mes 8	Mes 9	Mes 10	Mes 11	Mes 12
Relevamiento bibliográfico	x	x	X	x	x	x	X					
Análisis y discusión del material bibliográfico					x	x	x	x	x	X	x	x
Asistencia a congresos							x	x	x			
Discusión y evaluación interna de los logros alcanzados.										X	x	x
Actividades / Responsables 2do Año	Mes 1	Mes 2	Mes 3	Mes 4	Mes 5	Mes 6	Mes 7	Mes 8	Mes 9	Mes 10	Mes 11	Mes 12
Relevamiento bibliográfico	x	X	X	X	X	X	x					

11 Definir la programación de actividades para cada objetivo específico, y las personas responsables de su ejecución.

Análisis y discusión del material bibliográfico					X	X	X	X	X	x		
Evaluación de resultados de la investigación							X	X	X	X	x	
Organización y realización de congreso.				X	X	X	X	X	X	X	x	
Preparación del informe final									X	X	X	X

Todos los miembros del grupo investigarán los objetivos propuestos por el proyecto, asistirán a reuniones académicas y enviarán sus escritos a revistas con referato doble ciego. El director, además de asistir a reuniones académicas, ya sea como expositor o como asistente, y de publicar sus escritos en revistas especializadas, coordinará las reuniones internas mensuales. El co-director también asistirá a reuniones académicas y publicará en revistas científicas, además coordinará y supervisará la realización de las jornadas y la erogación del presupuesto. Damián Rosanovich se encargará de las compras bibliográficas. Violeta Cervera Novo y Virginia Osuna de la organización y difusión de las jornadas. Ángela Menchón se encargará de los gastos relativos a los bienes de consumo y contratación de servicio de terceros.

2.15 Resultados en cuanto a la producción de conocimiento:

En un escenario globalizado en el que priman organizaciones supraestatales y agencias económicas transnacionales, en el que la multiplicación de la información relevante para la toma de decisiones queda en manos de medios masivos de comunicación cada vez más poderosos y concentrados, esta investigación intentará favorecer la reflexión respecto del Estado, el derecho y la pena a través de una ponderación de sus elementos modernos para verificar sus alcances y limitaciones..

2.16 Resultados en cuanto a la formación de recursos humanos:

Se espera que dos de las docentes investigadoras, Virginia Osuna y Ángela Menchón puedan terminar sus maestrías en el marco de este proyecto. También se prevé incorporar alumnos de la UNLAM como becarios en el transcurso de la investigación.

2.17 Resultados en cuanto a la difusión de resultados:

Los resultados parciales y finales de la investigación se difundirán en: 1) congresos o jornadas especializadas en el área con la participación activa de los miembros del proyecto; 2) mediante artículos científicos en revistas académicas con referato doble ciego o como capítulos de libros en

compilaciones especializadas, tanto en ediciones nacionales como extranjeras; 3) en revistas o periódicos con prestigio cultural.
2.18 Resultados en cuanto a transferencia hacia las actividades de docencia y extensión:

Al ser los integrantes de la investigación docentes investigadores de la UNLaM, las materias, Filosofía (Dpto. de Humanidades), Filosofía del Derecho (Depto de Derecho y Ciencia Política) y Filosofía (Dpto. de Derecho y Ciencia Política) en las cuales se desempeñan será el espacio donde partes de los resultados de la investigación se transferirán. También se ha planificado un Ciclo de Cine, a propósito de los 30 años de la UNLaM, abierto a toda la comunidad, donde los integrantes de esta investigación podrán dialogar sobre los temas y los resultados parciales del proyecto.

2.19 Resultados en cuanto a la transferencia de resultados a organismos externos a la UNLaM:

En este sentido, el desarrollo del proyecto permitirá fortalecer los vínculos de intercambio ya iniciados con el Seminario de Filosofía del Derecho y el Instituto de Derecho Penal de la Universidad de Bonn (Alemania), cuyos referentes son Prof. Dr. Rainer Zaczyk y Prof. Dr. Urs Kindhäuser respectivamente. Asimismo permitirá afianzar los lazos académicos en curso con el CEDPAL, Centro de Estudios de Derecho Penal y Procesal Penal Latinoamericano con sede en la Universidad de Göttingen (Alemania), cuyo referente es el Prof. Dr. Kai Ambos; y con The European Hobbes Society.

2.20 Vinculación del proyecto con otros grupos de investigación del país y del exterior:

El proyecto está vinculado con la Asociación de Estudios Hobbesianos en Argentina y con FILORED, Red germano-latinoamericana de investigación y doctorado en Filosofía, con sede en la FernUniversität Hagen (Alemania).

3. RECURSOS EXISTENTES[12]

Descripción / concepto	Cantidad	Observaciones

4. PRESUPUESTO SOLICITADO[13]

4.1 ORÍGENES DE LOS FONDOS SOLICITADOS	Monto solicitado
4.1.1 Recursos propios (UNLaM)	$50.000.-
4.1.2 Provenientes del CONICET	
4.1.3 Provenientes de la ANPCyT (FONCYT, FONTAR, y otros)	
4.1.4 Provenientes de otros Organismos Nacionales y Provinciales	
4.1.5 Provenientes de Organismos Internacionales	

12 Antes de confeccionar el presupuesto del proyecto será necesario que el Director de proyecto incluya en esta tabla si dispone de recursos adquiridos con fondos de proyectos anteriores (equipamiento, bibliografía, bienes de consumo, etc.) a ser utilizados en el proyecto a presentar, y además se recomienda consultar en la Unidad Académica donde se presentará el proyecto, la disponibilidad de recursos existentes,- en especial equipamiento y bibliografía- factibles de ser utilizados en el presente proyecto.
13 Justificar presupuesto detallado. Para compras de un importe superior a $2000.- se requieren tres presupuestos.

4.1.6 Provenientes de otras Universidades Públicas o Privadas	
4.1.7 Provenientes de Empresas	
4.1.8 Provenientes de Entidades sin fines de lucro	
4.1.9 Provenientes de fuentes del exterior	
4.1.10 Otras fuentes (consignar)	
Total de fondos solicitados	$50.000.-
4.2 ASIGNACIÓN DE FONDOS POR RUBRO	**Monto solicitado**
a) Bienes de consumo:	
a.1) Fotocopias, resmas, papelería, artículos de librería.	$10.000.-
Subtotal rubro Bienes de consumo	$10.000.-
b) Equipamiento:	
b.1)	
Subtotal rubro Equipamiento	
c) Servicios de Terceros:	
c.1) Correcciones, traducciones y diseños.	$10.000.-
Subtotal rubro Servicios de Terceros	$10.000.-
d) Participación en Eventos científicos:	
d.1) Inscripción a congresos, organización de eventos académicos., viajes y viáticos.	$20.000.-
Subtotal rubro Participación en Eventos Científicos	$20.000.-
e) Trabajo de campo:	
e.1)	
Subtotal rubro Trabajo de campo	
f) Bibliografía:	
f.1) Compra de libros y descarga de artículos cientificos.	$10.000.-
Subtotal rubro Bibliografía	$10.000.-
g) Licencias:	
g.1)	
Subtotal rubro Licencias	
h) Gastos administrativos de cuenta bancaria:	
h.1)	
Subtotal rubro Gastos administrativos de cuenta bancaria	
Total presupuestado	$50.000.-

Departamento:
Humanidades y Ciencias Sociales
Programa de acreditación:
PROINCE

Programa de Investigación[1]:

Código del Proyecto:
A/236
Título del proyecto
Estado, derecho y pena en Hobbes y Hegel.
Las fuentes modernas del punitivismo contemporáneo
PIDC: ☐
Elija un elemento.

PII: ☐
Elija un elemento.

Informe Final

Director:
Esteban Mizrahi

Codirector:
Andrés Di Leo Razuk

[1] Los Programas de Investigación de la UNLaM están acreditados con resolución rectoral, según lo indica la Resolución HCS Nº 014/15 sobre **Lineamientos generales para el establecimiento, desarrollo y gestión de Programas de Investigación a desarrollarse en la Universidad Nacional de La Matanza**. Consultar en el departamento académico correspondiente la inscripción del proyecto en un Programa acreditado.

A. Desarrollo del proyecto

A.1. Grado de ejecución de los objetivos inicialmente planteados, modificaciones o ampliaciones u obstáculos encontrados para su realización (desarrolle en no más de dos (2) páginas)

Como puede observarse en las actividades consignadas, los objetivos inicialmente trazados por el proyecto se alcanzaron de manera satisfactoria, a pesar de las contingencias vinculadas con la pandemia. En las reuniones del proyecto hemos discutido sobre los vínculos entre Estado, Derecho y pena, resultados que son comprobables en las publicaciones científicas de sus miembros. En nuestros trabajos pudo ponerse en evidencia la manera a través de la cual la estatalidad moderna, clásica, tipificó un concepto de pena y una comprensión del derecho que lejos se encontraba del punitivismo contemporáneo.

En cuanto a la estatalidad moderna, se esclarecieron sus presupuestos y sus alcances mediante lecturas críticas de textos fuentes identificando, a su vez, continuidades y rupturas con el mundo antiguo y medieval. Esto permitió observar que la configuración estatal presupone un mundo y un sujeto que dista mucho del mundo y del sujeto actual. En cuanto a lo primero, la modernidad asume que las fronteras estatales entre lo interno y lo externo son diáfanas, por lo cual es plausible identificar amenazas y responder a ellas adecuadamente, ya sea con los instrumentos del derecho, en el primer caso, o con los de las fuerzas armadas, en el segundo. Debido a la penetración tecnológica y la globalización económica, entre otros múltiples factores, los diversos Estados occidentales ya no están en condiciones de evitar la flexibilización de sus fronteras. Ello implica asumir nuevos desafíos y proponer nuevas categorías teóricas que puedan encauzarlos. En cuanto a lo segundo, aquel sujeto moderno autónomo y protagonista del armado estatal, concebido como un ciudadano activo y obediente de las leyes de las que se consideraba también autor, se ha transmutado en un consumidor pasible de ser conducido por los vaivenes del mercado. Esto lo aleja de los compromisos sociales y políticos haciendo que las legislaciones sean propuestas por diversos actores que nada tienen que ver en los objetivos fundacionales del Estado.

En nuestros diversos trabajos hemos elaborado hipótesis concurrentes a fin de poder dar cuenta del punitivismo contemporáneo. En términos generales gravitan en torno a la idea de que la configuración moderna del derecho público europeo (en el plano de las ideas: en las teorías de Hobbes, Rousseau, Kant y Hegel; en las experiencias jurídico-políticas: en los Estados constitucionales de los últimos dos siglos en Europa Occidental, en Estados Unidos y en los países que receptaron institucionalmente tales tradiciones) no alcanzó a recuperarse de las transformaciones políticas operadas por las dos Guerras Mundiales, las experiencias totalitarias y las dictaduras. En este sentido, el orden jurídico-político posterior a 1948, referenciado en estas tradiciones, se caracterizó por un eclecticismo estructural, consecuentemente inorgánico, tensionado por expectativas disociadas de las experiencias pasadas. Esas expectativas se configuraron como un espejo invertido respecto de las cenizas sobre las cuales se reconstituyó el así llamado “derecho público europeo”. El divorcio entre el horizonte de expectativas y las experiencias efectivas implicó una pérdida de confianza en la capacidad que las instituciones públicas y el derecho tienen para trazar los límites normativos de la vida de las comunidades contemporáneas.

De ahí que el punitivismo haya sido una de las respuestas modélicas, por un lado, a la incapacidad de las instituciones jurídico-políticas para determinar operativa y programáticamente los lineamientos de la vida social contemporánea; y, por el otro, al hiato cada vez mayor entre las expectativas trazadas por el Estado para superar el *perpetuum mobile* de las crisis y las experiencias no reflejadas en el plexo normativo doméstico, regional e internacional, originariamente destinado a marcar con firmeza los derroteros de las instituciones estatales.

Reconocer esta diferencia es fundamental para nuestra comprensión de la estatalidad, en virtud de que ello implica producir un hiato entre las grandes filosofías del Estado que animaron las prácticas estatales concretas de los últimos dos siglos, y los derroteros de las últimas décadas, en los cuales el punitivismo aparece como una respuesta hipertrofiada que debe dar cuenta de las sistemáticas insatisfacciones resultantes de las expectativas depositadas en el derecho positivo.

Cabe destacar que en el año 2019 estas discusiones formalmente tuvieron lugar en las Jornadas sobre Estado de Derecho, coorganizadas por la UNLaM y el INHIDE, de la cual participaron los profesores Mizrahi, Rosanovich y Di Leo. Asimismo, durante ese año el grupo participó de las Jornadas Iustitia et Iure, en UCA; en el VI Coloquio Internacional Thomas Hobbes (Brasil); en el Coloquio Internacional de Historia Conceptual, organizado por la UNSAM; y en el Seminario Internacional (Plataforma de Diálogo) "Paz: visiones, estrategias y luchas" que tuvo lugar en Guadalajara, México, en diciembre de 2019. Durante el año 2020 las reuniones continuaron de manera virtual, y los encuentros presenciales fueron retomados en el 2021. Entre las reuniones científicas de las cuales participó el grupo, cabe destacar el VIII Congreso Internacional Thomas Hobbes, organizado por la FFyL de la UBA en 2023.

A.2. Actualizar *Publicaciones, Desarrollos, Formación de RRHH*, y demás actividades en el ***Banco de datos de actividades de CyT*** dentro de SIGEVA UNLAM, para que se vea reflejado en el informe dentro de la plataforma.

El presente proyecto de investigación se vio afectado por la pandemia imperante entre los años 2020 y 2021. Esto no afectó directamente al equipo de investigación ni a la consecución de los objetivos originales pero sí a la dinámica institucional, asignación de recursos y plazos de evaluación. Por ello, se prorrogó la duración del proyecto hasta diciembre 2023. En atención a esta circunstancia y debido a que no es posible que la plataforma SIGEVA refleje las publicaciones y actividades comprendidas entre los años 2021 y 2023, listamos aquí de manera sumaria lo realizado en estos años. El resto está disponible en el informe de avance presentado en julio de 2021 que se adosa al presente informe.

Publicaciones y actividades 2021-2023

a. Libros:

1. Rosanovich, Damián (compilación y epílogo), *Los clásicos son un partido aparte. Una introducción a la filosofía política*, Buenos Aires, Colihue, 2023, 320 pp. ISBN: 9789876843836

2. Rosanovich, Damián (introducción y selección) *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos,* de Jorge Eugenio Dotti, Madrid, Guillermo Escolar, 2022, 440 pp. ISBN: 9788418981104

b. Artículos:

1. Mizrahi, Esteban: "Cuerpo y propiedad en la filosofía práctica de Hegel". REVISTA DE FILOSOFIA. Madrid: Ediciones Complutense. 2025 vol. 50 n°1. En prensa ISSN 0034-8244.

2. Rosanovich, Damián: "Un acertijo, dentro de un misterio, envuelto en un enigma: la relación entre el Estado de Derecho y el Estado Social", en: *Prohistoria. Historia, políticas de la historia*, Nº 40, 2023, *en prensa*. ISSN: 1851-9504:

3. Rosanovich, Damián: "*Nemo contra hominem nisi homo ipse*. El avance de la sociedad de masas y los límites de la estatalidad en Jorge Dotti", en: *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 13, 2023, *en prensa*. ISSN: 1666-5007

4. Di Leo Razuk, Andrés: "Hobbes humanista: apropiaciones de Tácito y Tucídides", *Doispontos*, 20, (2022), pp. 134-149. ISSN: 2179-7412

5. Di Leo Razuk, Andrés: "Tucídides, pensador de lo político", *Cuadernos de filosofía*, 78 (2022), pp. 63-78. ISSN: 2362-485X

6. Rosanovich, Damián "¿Secularización o autoafirmación? Dos hipótesis sobre el origen de la modernidad", en: *Conceptos Históricos. Revista de Historia Conceptual*, Nº 12, 2022, pp. 64-99. ISSN: 2451-7925

7. Mizrahi, Esteban: "Soberanía y guerra en la Filosofía del derecho de Hegel". Revista de Humanidades de Valparaíso. Valparaíso: Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso. 2021 vol.18 n°1, pp. 79 - 99. EISSN 0719-4242

8. Mizrahi, Esteban: "La comprensión hegeliana del delito". *Resistances. Journal of the Philosophy of History* 2021 vol. 2 n°4, Quito, Ecuador. Ed. RELIGACIÓN CICSH AL, pp. 1-17. ISSN 2737-6222.

c. Dossier:

1. Rosanovich, Damián: Coordinador del *dossier* "Las fuentes filosóficas del Estado de Derecho", en *Prohistoria*. *Historia, políticas de la historia*, Nº 40, 2023, *en prensa*. [7 artículos, 236 pp.]. ISSN: 2451-7925

d. Capítulos de libro:

1. Rosanovich, Damián: "Secularización", voz para AA. VV., *Léxico de Futuros*, Buenos Aires UNSAM edita, 2023, *en prensa*.

2. Mizrahi, Esteban: “Paz, estética y política”, en: CARMEN CHINAS; CHRISTINE HATZKY; SEBASTIÁN MARTINEZ; JOACHIM MICHAEL. *Paz: visiones, estrategias, luchas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Teseo, en prensa.

3. Di Leo Razuk, Andrés: “La guerra es una maestra severa. Hobbes lector de Tucídides”, en *Nuevos problemas de filosofía política. De Platón a Schmitt*, Bertelloni & D’ Ascenzo (comps.), CABA, Colihue, en prensa.

4. Mizrahi, Esteban: "Tengo mi vida y mi cuerpo sólo en la medida en que es mi voluntad". Comentario a los conceptos de persona y propiedad (§§ 34-71), en: Euler, W., Ferreiro, H. y Moran, J. (eds.), *Hegel em América Latina. 200 anos dos* Princípios da Filolosofia do Direito, Foz do Iguaçu: Edunila, en prensa.

5. Rosanovich, Damián: “La estatalidad ética en sus concreciones institucionales: funcionariado y representación política [Comentario a los (§§ 287-320) de la *Filosofía del Derecho* de Hegel], en: Euler, W., Ferreiro, H. y Moran, J. (eds.), *Hegel em América Latina. 200 anos dos* Princípios da Filolosofia do Direito, Foz do Iguaçu: Edunila, en prensa.

6. Rosanovich, Damián “Hegels Theorie des Beamtentums”, en: Asmuth, C., Fink, L. y Becker, A. (comps.), *Das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie in der Kritischen Theorie*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2023, pp. 71-79. ISBN: 978-3-8260-7654-1.

7. Mizrahi, Esteban: “Hegel”, en: DAMIÁN JORGE ROSANOVICH. *Los clásicos son un partido aparte. Una introducción a la filosofía política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue. 2023, pp. 165 - 182. ISBN 978-987-684-383-6

8. Di Leo Razuk, Andrés: “Jakobs”, en: DAMIÁN JORGE ROSANOVICH. *Los clásicos son un partido aparte. Una introducción a la filosofía política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue. 2023, pp. 279 - 294. ISBN 978-987-684-383-6

9. Rosanovich, Damián “La escisión en tensión: sociedad y concepto en la Escuela de Ritter”, en: Oncina Coves, F. y Bares Partal, J. (comps.), *La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter*, Granada, Comares, 2022, pp. 143-162. ISBN: 9788413692777

10. Rosanovich, Damián “Mediación pontificial y mediación civil en el orden del mundo”, en: Pérez Carrasco, M. y Fernández, C. (comps.), *Per philosophica documenta. Estudios en honor de Francisco Bertelloni*, Buenos Aires, EUFyL, 2022, pp. 399-412. *SBN: 978-987-8927-04-6*

11. Rosanovich, Damián “*Hic Rhodus, hic saltus.* Estatalidad moderna y sociedad de masas en Jorge Dotti”, introducción a *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos de Jorge Eugenio Dotti*, Madrid, Guillermo Escolar, 2022, pp. 9-45. *SBN: 978-84-18981-10-4*

12. Mizrahi, Esteban: "Inteligencia artificial y representación política", en: FEDERICO D. QUILICI; ESTEBAN AMADOR, *Inteligencia artificial y política: los desafíos de una tecnología acelerada en las instituciones contemporáneas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseopress. 2022, pp. 83 - 91. ISBN 9789877233568.

13. Mizrahi, Esteban: "Producción legislativa en escenarios de debilidad estatal", en: GABRIEL LIVOV; RODRIGO PÁEZ CANOSA; MARTÍN D'ASCENZO, *Parlamento futuro. Reflexiones conceptuales para los desafíos del siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseopress. 2021, pp. 171 - 176. ISBN 97898772329

e. Reseñas:

1. Rosanovich, Damián: Comunidades políticas y reconocimiento internacional. Reseña de *International Recognition. A Historical and Political Perspective*, Pezé, W. y Rojas, D. (comps.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, 238 pp., en: *Conceptos Históricos. Revista de Historia Conceptual*, Nº 14, 2023, *en prensa*.

2. Mizrahi, Esteban: *Hegel y el iusnaturalismo moderno* de Damián J. Rosanovich publicada en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* Vol. 26 Núm. 2 (2023)

3. Rosanovich, Damián: ¿Cómo tratar al enemigo? Reseña de *The Politics of Time. Introduction to the Thought of Carl Schmitt*, Santander, Cantabria Press, 2021, 273 pp., en: *Conceptos Históricos. Revista de Historia Conceptual*, Nº 12, 2022, pp. 178-183.

4. Rosanovich, Damián: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la historia? La obra de Koselleck en debate. Hettling, M. y Schieder, W., *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, 461 pp., en: *Conceptos Históricos. Revista de Historia Conceptual*, Nº 11, 2022, pp. 142-148.

5. Rosanovich, Damián: *El envoltorio no es el regalo.* Karl Heinz Bohrer, *La crítica al romanticismo. La sospecha de la filosofía contra la modernidad literaria*, tr. V. Galfione, Buenos Aires, Prometeo, 2018, 340 pp., en: *Conceptos Históricos. Revista de Historia Conceptual*, Nº 11, 2022, pp. 134-141.

6. Rosanovich, Damián: *La historia conceptual y el problema de la traducción*. Falko Schmieder y Georg Toepfer (eds.)*, Wörter aus der Fremde. Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte*, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2018, en: *Conceptos Históricos. Revista de Historia Conceptual*, Nº 10, 328 pp., pp. 162-165.

7. Rosanovich, Damián: *Historia conceptual y modernidad. De la sociedad a la cultura*. Oncina Coves, F., "Crítica de la Modernidad. Modernidad de la Crítica", Valencia, Pre-Textos, 2019, en: *Conceptos Históricos. Revista de Historia Conceptual*, Nº 10, pp. 156-161.

f. Presentaciones en reuniones científicas:

1. Mizrahi, Esteban: “Narcotráfico y terrorismo. Dilemas para un Estado democrático de derecho” Conferencia dictada en las XIII Jornada Internacional de Investigación y Transferencia: “ODS 2030. La agenda de la investigación en el marco de los objetivos de desarrollo sostenible”, organizada por la Secretaría de investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, el 28 de noviembre de 2023 con modalidad híbrida a través de la plataforma Microsoft Teams.

2. Mizrahi, Esteban: "Thomas Hobbes y el Narcotráfico", presentación realizada en el marco del VIII Congreso Internacional Thomas Hobbes: "Estado, derecho y pena en Hobbes" organizado por la Asociación de Estudios Hobbesianos y el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA los días 25, 26 y 27 de octubre de 2023.

3. Di Leo Razuk, Andrés: Soluciones y problemas soberanos. Hobbes contra Bellarmino", presentación realizada en el marco del VIII Congreso Internacional Thomas Hobbes: "Estado, derecho y pena en Hobbes" organizado por la Asociación de Estudios Hobbesianos y el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA los días 25, 26 y 27 de octubre de 2023.

4. Rosanovich, Damián: Ponente en el VIII Coloquio Internacional Thomas Hobbes, en la Universidad de Buenos Aires, (octubre de 2023). Tema de la exposición: “Meditaciones behemóticas”.

5. Di Leo Razuk, Andrés: “Contexto histórico de la influencia tucidídea en la antropología hobbesiana” ponencia organizada en el marco del Seminario Jorge Dotti, UNIPE, CABA, septiembre de 2023.

6. Di Leo Razuk, Andrés: “Influencia tucidídea en la antropología hobbesiana”. THE MAN ACCORDING TO HOBBES THE 4TH CONFERENCE THOMAS HOBBES, Universitat de Barcelona - Université Paris Cité -Hobbes Scholars International Association, Barcelona, septiembre de 2023.

7. Rosanovich, Damián: Ponente en las Primeras Jornadas Científicas y Tecnológicas, en la Universidad Nacional de San Martín. UNSAM (junio de 2023). Tema de la exposición: “¿Qué es el Estado de Derecho? Tradiciones doctrinarias y problemas fundamentales”.

8. Rosanovich, Damián: Ponente en el VIII Simposio Internacional sobre Filosofía Clásica Alemana, en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires (noviembre de 2022). Tema de la exposición: “Progresismo y conservadurismo: ¿dos caras de la misma medalla? Observaciones hegelianas acerca de la vigencia de los conceptos políticos modernos”.

9. Di Leo Razuk, Andrés: “Categorías tucidídeas de lo político, su influencia en Hobbes”. IV JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, FFyL, UBA, CABA, noviembre de 2022.

}

10. Di Leo Razuk, Andrés: “La guerra es una maestra severa. Hobbes lector de Tucídides”. II Congreso Internacional de Ciencias Humanas. UNSAM, San Martín, noviembre de 2022.

11. Mizrahi, Esteban: "¿Pintar gris sobre gris? Pensar filosóficamente el Estado y las instituciones de la vida ética" ponencia presentada en: "8th International Symposium on Classical German Philosophy" organizado por Filored y UCA, el 10 de noviembre de 2022.

12. Di Leo Razuk, Andrés: “Tucídides, pensador de lo político”. XVII Jornadas DE IUSTITIA ET IURE, UCA, CABA, junio de 2022.

13. Mizrahi, Esteban: "Inteligencia artificial y representación política" conferencia organizada por el Instituto de Capacitación Parlamentaria de la Cámara de Diputados de la Nación juntamente con la Universidad Pedagógica Nacional, el 28 de junio de 2022.

14. Rosanovich, Damián: Conferencista en la Universidad Austral, Valdivia (agosto de 2022). Tema de la exposición: “El teorema de la secularización: origen y vigencia de un problema fundamental de nuestro presente”.

15. Rosanovich, Damián: Conferencista en la Universidad Austral, Valdivia (agosto de 2022). Tema de la exposición: “¿Progresismo o conservadurismo? Un debate a partir del libro *Hegel y el iusnaturalismo moderno*”.

16. Conferencista en la Universidad Adolfo Ibanez, Santiago de Chile (agosto de 2022). Tema de la exposición: “La matriz hobbesiana del Estado de Derecho”.

17. Rosanovich, Damián: Ponente en el V Congreso de Historia Intelectual de América Latina, en la Universidad de la República, Montevideo (diciembre de 2021). Tema de la exposición: “El factor Blumenberg. La historia conceptual y el debate en torno al teorema de la secularización”.

18. Rosanovich, Damián: Ponente en el Congreso “La historia-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía”, en Universidad de Valencia (noviembre de 2021). Tema de la exposición: “La confrontación entre la historia social y la historia conceptual en la *Ritter-Schule*”.

19. Rosanovich, Damián: Ponente en el XV Congreso Nacional de Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario, Rosario (noviembre de 2021). Tema de la exposición: “Estado de Derecho: estratos de sentido y tensiones no resueltas”.

20. Mizrahi, Esteban: "Linguagem e vida ética em Hegel", conferencia organizada por Programa de Pós-Graduação, Filosofía, Mestrado, el 22 de octubre de 2021, UNICAP, Recife, Brasil.

21. Rosanovich, Damián: Conferencista en el Centro de Estudios de Hermenéutica, UNSAM (agosto de 2021). Tema de la exposición: “Hans Blumenberg y el debate sobre el teorema de la secularización”. Video: https://www.youtube.com/watch?v=VC7HYvxpxbw&t=1587s

22. Mizrahi, Esteban: "La naturaleza del estado de naturaleza en Thomas Hobbes", conferencia organizada por el Prof. Dr. Joachim Michael en el marco del seminario: "Las Américas y la guerra: la legitimidad de la violencia en el siglo XVI" de la Maestría InterAmerican Studies/ Estudios InterAmericanos el 16/06/2021 en el CENTER OF INTERAMERICAN STUDIES BIELEFELD, Alemania.

23. Mizrahi, Esteban: "Persona, sociedad civil y Estado: propiedad, contrato e injusticia en Hegel" exposición en el Seminario Extracurricular "Hegel y los fundamentos de la teoría social" enmarcado en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Entre Ríos, 5 de mayo de 2021, con una carga horaria de tres horas, según lo establecido en las Resoluciones 071/21 del C.D. de la Facultad de Trabajo Social y 029/21 del C.D. de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

24. Mizrahi, Esteban: La presentación del libro: Modernidad y tradición de la teología política. Andrés Di Leo Razuk (comp.), ed. Colihue, Buenos Aires, 2021, organizada por el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, tuvo lugar el día 31/05/21 a las 17hs.

B. Vinculación[2]: Indicar conformación de redes, intercambio científico, etc. con otros grupos de investigación; con el ámbito productivo o con entidades públicas. Desarrolle en no más de dos (2) páginas.

En materia de vinculación debemos señalar los siguientes ítems:

1) El estrecho nexo con la Asociación de Estudios Hobbesianos, presidida por el Prof. Dr. Di Leo, de cuyas reuniones mensuales participan activamente sus miembros. Nuestro grupo fue activamente partícipe de la organización del mencionado VIII Congreso, realizado en la UBA este año.

2) La relación con el grupo de investigación PICT "Las fuentes filosóficas del Estado de Derecho" (2021-2023), dirigido por el Dr. Rosanovich, con sede en UNSAM, de cuyos encuentros los miembros del grupo han participado activamente.

3) El nexo con el grupo de investigación PICT "Los fundamentos modernos del derecho penal contemporáneo" (2021-2024), dirigido por el Dr. Andrés Rosler, con sede en FFyL-UBA, en cuyas reuniones el presente grupo pudo poner en discusión muchas de las tesis analizadas y debatidas al interior de nuestro proyecto.

4) La actividad desarrollada de manera conjunta por el Prof. Mizrahi con el Instituto de Capacitación Parlamentaria de la Cámara de Diputados de la Nación.

[2] Entendemos por acciones de "vinculación" aquellas que tienen por objetivo dar respuesta a problemas, generando la creación de productos o servicios innovadores y confeccionados "a medida" de sus contrapartes.

5) La participación de los Profs. Mizrahi y Rosanovich con FILORED, la Red germano-latinoamericana de investigación y doctorado en Filosofía, con sede en la Fern Universität Hagen (Alemania).

6) Se ha fortalecido la relación con el Grupo de Trabalho Hobbes coordinado por Clovis Brondani (Universidade Federal da Fronteira Sul), que reúne a más de veinte investigadores brasileños miembros de la A Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof).

7) Mediante el profesor Luc Foisneau se han mantenido discusiones y vínculos académicos con el Centre d'études sociologiques et politiques Raymond-Aron (Francia).

C. Otra información. Incluir toda otra información que se considere pertinente.

Formación de RRHH:

Dirección de tesis

1- Verónica Rolando, doctoranda dirigida por Esteban Mizrahi, UNLaM, Doctorado en Ciencias Jurídicas (2023-2025).
2- Julia Rabanal, doctoranda dirigida por Andrés Di Leo Razuk, FFyL, UBA. (2022-2025)
3- Andrés Jiménez Colodrero, doctorando dirigido por Damián Rosanovich, UNSAM, Doctorado en Humanidades (2021-2024).
4- Juan Manuel Hornos, maestrando dirigido por Damián Rosanovich, UNSAM, Maestría en Historia Conceptual (2021-2024).
5- Lic. Sergio Carciofi, maestrando dirigido por Damián Rosanovich, UNSAM, Maestría en Historia Conceptual (2021-2024).

Dirección de becas

1. Melina Lanza (Beca CIN – 2022), director: Daniel Panateri (Historia – UNSAM) y co-director: Damián Rosanovich.
2. Julia Rabanal (Beca PICT 2022-2024), director Andrés Di Leo Razuk.
3. Facundo Daniel Benedetto (Beca Maestría UNLaM 2022-2023), director Andrés Di Leo Razuk.

D. Cuerpo de anexos:

- Anexo I:
  - FPI-013: Evaluación de alumnos integrantes. (si corresponde)
  - FPI-014: Comprobante de liquidación y rendición de viáticos. (si corresponde)
  - FPI-015: Rendición de gastos del proyecto de investigación acompañado de las hojas foliadas con los comprobantes de gastos.
  - FPI-035: Formulario de reasignación de fondos en Presupuesto.
- Anexo II: FPI 017[3] Alta patrimonial de los bienes adquiridos con presupuesto del proyecto

- Nota justificando baja de integrantes del equipo de investigación.



Esteban Mizrahi

Firma y aclaración
del director del proyecto.

Lugar y fecha: San Justo, 19 de diciembre de 2023

[3] Solo ante la presentación del Informe Final

Departamento:
Humanidades y Ciencias Sociales

Programa de acreditación:
PROINCE

Programa de Investigación[1]:

Código del Proyecto:
A/236

Título del proyecto
Estado, derecho y pena en Hobbes y Hegel.
Las fuentes modernas del punitivismo contemporáneo

PIDC: ☒
Elija un elemento.

PII: ☒
Humanidades y Cs Sociales

Director:
Esteban F. Mizrahi

Director externo:

Codirector:
Andrés Di Leo Razuk

Integrantes:

Damián Rosanovich
Violeta Cervera Novo
Virginia Osuna
Ángela Menchón

Investigador Externo, Asesor- Especialista, Graduado UNLaM:

Alumnos de grado: (Aclarar si tiene Beca UNLaM/CIN)

[1] Los Programas de Investigación de la UNLaM están acreditados con resolución rectoral, según lo indica la Resolución HCS Nº 014/15 sobre **Lineamientos generales para el establecimiento, desarrollo y gestión de Programas de Investigación a desarrollarse en la Universidad Nacional de La Matanza**. Consultar en el departamento académico correspondiente la inscripción del proyecto en un Programa acreditado.

Alumnos de posgrado:

Resolución Rectoral de acreditación: N° 429/20

Fecha de inicio: 01/01/2019

Fecha de finalización:

A. Desarrollo del proyecto (adjuntar el protocolo)

A.1. Grado de ejecución de los objetivos inicialmente planteados, modificaciones o ampliaciones u obstáculos encontrados para su realización (desarrolle en no más de dos (2) páginas)

El proyecto se encuentra en un estado avanzado de ejecución respecto de los objetivos inicialmente planteados. En el primer semestre de 2019 se llevaron a cabo reuniones periódicas del equipo de investigación con el objeto de proceder a una sistematización crítica del material bibliográfico seleccionado. Como resultado de estas reuniones surgió la necesidad de concentrarse en aspectos no tan transitados por teóricos como Günther Jakobs y Urs Kindhäuser de las teorías filosóficas de Hobbes y Hegel. Ello condujo a revisar la noción de Dios y los fundamentos teológico-políticos presentes en las obras de ambos autores, así como también las críticas hegelianas al modelo iusnaturalista. Durante el segundo semestre de 2019 fueron expuestos resultados parciales de esta investigación en las *XIV Jornadas De iustitia et iure. Lecturas medievales y renacentistas de Aristóteles: Ley y Naturaleza* organizadas por la UCA en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en agosto del 2019; en el VI Coloquio Internacional Thomas Hobbes, organizado por la Universidad Federal de Paraná, en Curitiba, Brasil, durante octubre de 2019; en el Coloquio Internacional de Historia Conceptual organizado por la UNSAM que tuvo lugar en el Centro Cultural de la Cooperación en octubre de 2019 y en el Seminario Internacional (Plataforma de Diálogo) "Paz: visiones, estrategias y luchas" que tuvo lugar en Guadalajara, México, en diciembre de 2019.

El año 2020 estuvo atravesado por la pandemia y el ASPO. Ello postergó reunión y presentaciones previstas para el primer semestre. Si bien los miembros de equipo siguieron adelante con la investigación en curso, las reuniones periódicas se retomaron de manera virtual en el segundo semestre de 2020. En dicho contexto se observó que la conceptualización hobbesiana del estado de naturaleza ofrece importantes rendimientos explicativos para la comprensión más acabada de fenómenos contemporáneos como la marginalidad, el narcotráfico, el crimen organizado, etc. Por otra parte, la teorización hegeliana del Estado permitió identificar el nivel de agotamiento de la representación política liberal y sus consecuencias en la legitimidad de las políticas criminales.

En relación con esto último, se manifestó como fundamental destacar el rol que Hegel le asigna al funcionariado y el vínculo que los ciudadanos establecen con el Estado más allá de todo calculo utilitario. Los resultados de estas problemáticas fueron discutidos por los miembros del proyecto en “La pervivencia del idealismo en la teoría crítica el siglo XVIII”. Jornada de la Red de Investigación Internacional de Filosofía Transcendental e Idealismo Alemán organizadas por la Universidad Técnica de Berlín en febrero de 2020; en las XVII Jornadas de Pensamiento Alemán, organizadas por Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso que tuvieron lugar en noviembre 2020.
Durante el primer semestre 2021 continuaron las reuniones periódicas del equipo de investigación debido a las postergaciones de fuerza mayor que impuso la pandemia. Estas reuniones tuvieron como finalidad esclarecer la articulación entre los fundamentos metafísicos del concepto moderno de libertad y la noción emergente de seguridad civil y social presentes en las obras de Hobbes y Hegel. Los resultados fueron expuestos en el *VII Congresso Internacional Thomas Hobbes*, San Pablo, en abril de 2021; el *Seminario: Las Américas y la guerra: la legitimidad de la violencia en el siglo XVI,*

organizado por el Center of Interamerican Studies Bielefeld y en el *Seminario: Hegel y los fundamentos de la teoría social o*rganizado por la Facultad de Ciencias de la Educación / Universidad Nacional de Entre Ríos, ambos en junio de 2021.

En lo que se refiere al desempeño de los miembros del equipo de investigación para esta etapa, la evaluación es satisfactoria en cuanto a: 1) la participación en las reuniones del proyecto, 2) la discusión de las problemáticas trabajadas, 3) la búsqueda de material bibliográfico adecuado y 4) la redacción de los resultados parciales obtenidos.

B. Principales resultados de la investigación

B.1. Publicaciones en revistas (informar cada producción por separado)

Artículo 1:	
Autores	*Esteban Mizrahi*
Título del artículo	*La representación política en la filosofía del Estado de Hegel*
N° de fascículo	
N° de Volumen	*10*
Revista	*Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*
Año	*2019*
Institución editora de la revista	*RAGIF Ediciones*
País de procedencia de institución editora	*Argentina*
Arbitraje	SI
ISSN:	*2451-6910*
URL de descarga del artículo	*http://revistaideas.com.ar*
N° DOI	

Artículo 2:	
Autores	*Esteban Mizrahi*
Título del artículo	*La naturaleza del estado de naturaleza hobbesiano*
N° de fascículo	
N° de Volumen	*39*
Revista	*BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBESIANOS*
Año	*2019*
Institución editora de la revista	*Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina*
País de procedencia de institución editora	*Argentina*
Arbitraje	SI
ISSN:	*2683-7315*
URL de descarga del artículo	*http://www.hobbesiana.com.ar/index.php/hobbesianos/article/view/18*
N° DOI	

Artículo 3:	
Autores	Damián Rosanovich
Título del artículo	"Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau"
N° de fascículo	
N° de Volumen	60-61
Revista	*Archiv für Begriffsgeschichte*
Año	2020
Institución editora de la revista	
País de procedencia de institución editora	Alemania
Arbitraje	SI
ISSN:	0003-8946

URL de descarga del artículo	*https://meiner.de/archiv-fur-begriffsgeschichte-band-60-61.html*
N° DOI	

Artículo 4:	
Autores	Damián Rosanovich
Título del artículo	"*Nemo contra hominem nisi homo ipse*. El avance de la sociedad de masas y los límites de la estatalidad en Jorge Dotti"
N° de fascículo	
N° de Volumen	13
Revista	*Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*.
Año	2021
Institución editora de la revista	UBA
País de procedencia de institución editora	Argentina
Arbitraje	SI
ISSN:	1666-5007
URL de descarga del artículo	
N° DOI	

B.2. Libros

Libro 1	
Autores	*Di Leo Razuk, Andrés (comp.)*
Título del Libro	*Tradición y modernidad de la teología-política*
Año	*2020*
Editorial	*Colihue*
Lugar de impresión	*CABA*
Arbitraje	SI
ISBN:	*978-950-563-426-2*
URL de descarga del libro	
N° DOI	

Libro 2	
Autores	Damián Rosanovich
Título del Libro	*Hegel y el iusnaturalismo moderno*
Año	2021
Editorial	Guillermo Escolar
Lugar de impresión	España
Arbitraje	SI
ISBN:	978-84-18093-37-1
URL de descarga del libro	*https://www.guillermoescolareditor.com/libro/hegel-y-el-iusnaturalismo-moderno_119425/*
N° DOI	

B.3. Capítulos de libros

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título del Capitulo	*Dilemas de la representación política en la filosofía del Estado de Hegel*
Título del Libro	*De Kant a Hegel: Leituras e atualizações*
Año	*2019*
Editores del libro/Compiladores	*Agemir Bavaresco / Evandro Pontel / Jair Inácio Tauchen*
Lugar de impresión	*Porto Alegre*
Arbitraje	SI
ISBN:	*978-85-5696-590-5*
URL de descarga del capítulo	*https://www.editorafi.org/590jair*
N° DOI	

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título del Capitulo	*Expanded Criminal Law and Crisis of the Democratic Constitutional State*
Título del Libro	*Festschrift für Urs Kindhaeuser zum 70. Geburtstag*
Año	*2019*
Editores del libro/Compiladores	*Martin Boese / Kay Schumann / Friedrich Toepel*
Lugar de impresión	*Baden-Baden*
Arbitraje	SI
ISBN:	*978-3-8487-4370-4*
URL de descarga del capítulo	
N° DOI	

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título del Capitulo	*Subjektive Wurzeln der Rechtsnormen. Die Matrix der institutionellen Welt bei Hegel*
Título del Libro	*Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*
Año	*2019*
Editores del libro/Compiladores	*Thomas Sören Hoffmann / Hardy Neumann*
Lugar de impresión	*Berlin*
Arbitraje	SI
ISBN:	*978-3-428-15740-2*
URL de descarga del capítulo	
N° DOI	

Autores	*Di Leo Razuk, Andrés.*
Título del Capitulo	*La salida teológico-política del estado de naturaleza hobbesiano,*
Título del Libro	*Tradición y modernidad de la teología-política*
Año	*2020*
Editores del libro/Compiladores	*Di Leo Razuk, Andrés*
Lugar de impresión	*CABA*
Arbitraje	SI
ISBN:	*978-950-563-426-2*

URL de descarga del capítulo	
N° DOI	

Autores	*Andrés Di Leo Razuk*
Título del Capitulo	*Aspectos teológico-políticos en las dos representaciones del Estado hobbe-siano*
Título del Libro	*Naturaleza y teoría Política en el Pensar Medieval y Rena-centista*
Año	*2020*
Editores del libro/Compiladores	*Virginia Aspe – Laura Corso de Es-trada*
Lugar de impresión	*México*
Arbitraje	Sí
ISBN:	*978-607-7905-54-7*
URL de descarga del capítulo	
N° DOI	

Autores	Damián Rosanovich
Título del Capitulo	"La teología política y lo terrible de la modernidad"
Título del Libro	*Tradición y moder-nidad de la teología política*
Año	2020
Editores del libro/Compiladores	Colihue/ Andrés Di Leo
Lugar de impresión	Buenos Aires
Arbitraje	SI
ISBN:	9789505634262
URL de descarga del capítulo	
N° DOI	

Autores	Damián Rosanovich
Título del Capitulo	"¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado?"
Título del Libro	*El Idealismo en debate*
Año	2021
Editores del libro/Compiladores	RAGJIF/ Sandra Palermo y Mariano Gaudio
Lugar de impresión	Buenos Aires
Arbitraje	SI
ISBN:	978-987-48149-0-6
URL de descarga del capítulo	http://ragif.com.ar/2021/07/02/el-idealismo-en-debate-teoria-y-practica-libro/
N° DOI	

B.4. Trabajos presentados a congresos y/o seminarios

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título	*Paz, estética y política. Una articulación de sentido para salir de la violencia*
Año	*2019*
Evento	*Seminario Internacional (Plataforma de Diálogo) "Paz: visiones, estrategias y luchas"*
Lugar de realización	*Guadalajara*
Fecha de presentación de la ponencia	*05/12/2019*
Entidad que organiza	*Universidad de Guadalajara*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título	*Hegel: la identidad de lo real y lo racional*
Año	*2020*
Evento	*XVII Jornadas de Pensamiento Alemán,*
Lugar de realización	*Valparaíso*
Fecha de presentación de la ponencia	*11/11/2020*
Entidad que organiza	*Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título	*La naturaleza del estado de naturaleza en Thomas Hobbes*
Año	*2021*
Evento	*Seminario: Las Américas y la guerra: la legitimidad de la violencia en el siglo XVI*
Lugar de realización	*Bielefeld*
Fecha de presentación de la ponencia	*16/06/2021*
Entidad que organiza	*Center of Interamerican Studies Bielefeld*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título	*Propiedad, contrato e injusticia en Hegel*
Año	*2021*

Evento	*Seminario: Hegel y los fundamentos de la teoría social*
Lugar de realización	*Paraná*
Fecha de presentación de la ponencia	*05/05/2021*
Entidad que organiza	*Facultad de Ciencias de la Educación / Universidad Nacional de Entre Ríos*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	*Esteban Mizrahi*
Título	*Producción legislativa en tiempos de debilidad estatal*
Año	*2021*
Evento	*Seminario de Coyuntura "Desfasaje Institucional y Parlamento Futuro"*
Lugar de realización	*Buenos Aires*
Fecha de presentación de la ponencia	*24/06/2021*
Entidad que organiza	*Instituto de Capacitación Parlamentaria de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	*Di Leo Razuk, Andrés*
Título	*"La guerra es una maestra severa. Recepción de Tucídides por Hobbes"*
Año	*2021*

Evento	*VII CONGRESSO INTERNACIONAL THOMAS HOBBES*
Lugar de realización	*Brasil*
Fecha de presentación de la ponencia	*06/04/2021*
Entidad que organiza	*ANPOF - Asociación Latinoamericana de Estudios Hobbesianos*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	*Di Leo Razuk, Andrés*
Título	*La función de Dios en el estado de naturaleza hobbesiano. Del realismo político a la teología-política.*
Año	*2019*
Evento	*XIV Jornadas DE IUSTITIA ET IURE. LECTURAS MEDIEVALES Y RENACENTISTAS DE ARISTÓTELES Ley y Naturaleza*
Lugar de realización	*CABA*
Fecha de presentación de la ponencia	*27/08/2019*
Entidad que organiza	*UCA*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	*Di Leo Razuk, Andrés*
Título	*"Teología-política y soberanía absoluta en Hobbes. Las dos representaciones del Estado"*

Año	*2019*
Evento	*VI Coloquio Internacional Thomas Hobbes*
Lugar de realización	*Brasil - Curitiba*
Fecha de presentación de la ponencia	*24/10/2019*
Entidad que organiza	*Universidade Federal do Parana*
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	Damián Rosanovich
Título	"La curiosidad mató al sujeto: Blumenberg y lo moderno de la legitimidad"
Año	2019
Evento	*Coloquio Internacional de Historia Conceptual*
Lugar de realización	Centro Cultural de la Cooperación
Fecha de presentación de la ponencia	Octubre de 2019
Entidad que organiza	UNSAM
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

Autores	Damián Rosanovich
Título	"Hegels Theorie des Beamtentums"
Año	2020
Evento	*Das Fortleben des Idealismus in der Kritischen Theorie XVIII. Tagung des Internationalen Forschungsnetzwerks Transzendentalphilosophie / Deutscher Idealismus*

Lugar de realización	Technische Universität Berlin
Fecha de presentación de la ponencia	Febrero de 2020
Entidad que organiza	TU Berlin
URL de descarga del trabajo (especificar solo si es la descarga del trabajo; formatos pdf, e-pub, etc.)	

B.5. Otras publicaciones

Autores	Esteban Mizrahi
Año	2021
Título	"Comentario a los parágrafos 50 a 70 de la Filosofía del Derecho de Hegel".
Medio de Publicación	*Youtube*. Canal: "El pensamiento que se piensa a sí mismo". Curso completo sobre los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel. https://www.youtube.com/watch?v=2nfqURVzgF0 (Comienzo del curso) https://www.youtube.com/watch?v=R_n-JmCLjRU (Comienzo del comentario)

C. Otros resultados. Indicar aquellos resultados pasibles de ser protegidos a través de instrumentos de propiedad intelectual, como patentes, derechos de autor, derechos de obtentor, etc. y desarrollos que no pueden ser protegidos por instrumentos de propiedad intelectual, como las tecnologías organizacionales y otros. Complete un cuadro por cada uno de estos dos tipos de productos.

C.1. Títulos de propiedad intelectual. Indicar: Tipo (marcas, patentes, modelos y diseños, la transferencia tecnológica) de desarrollo o producto, Titular, Fecha de solicitud, Fecha de otorgamiento

Tipo	Titular	Fecha de Solicitud	Fecha de Emisión

C.2. Otros desarrollos no pasibles de ser protegidos por títulos de propiedad intelectual. Indicar: Producto y Descripción.

Producto	Descripción

D. Formación de recursos humanos. Trabajos finales de graduación, tesis de grado y posgrado. Completar un cuadro por cada uno de los trabajos generados en el marco del proyecto.

D.1. Tesis de grado

D.2 Trabajo Final de Especialización

Director (apellido y nombre)	Autor (apellido y nombre)	Institución	Calificación	Fecha /En curso	Título del Trabajo Final

D.2. Tesis de posgrado: Maestría

Director (apellido y nombre)	Tesista (apellido y nombre)	Institución	Calificación	Fecha /En curso	Título de la tesis

D.3. Tesis de posgrado: Doctorado

Co-Director (apellido y nombre)	Tesista (apellido y nombre)	Institución	Calificación	Fecha /En curso	Título de la tesis
Mizrahi, Esteban	McNamara, Rafael Ernesto	Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Buenos Aires	Sobresaliente	20/11/2019	Deleuze y la ontología del espacio

D.4. Trabajos de Posdoctorado

Director (apellido y nombre)	Posdoctorando (apellido y nombre)	Institución	Calificación	Fecha /En curso	Título del trabajo	Publicación

E. Otros recursos humanos en formación: estudiantes/ investigadores (grado/posgrado/ posdoctorado)

Apellido y nombre del Recurso Humano	Tipo	Institución	Período (desde/hasta)	Actividad asignada[2]

F. Vinculación[3]: Indicar conformación de redes, intercambio científico, etc. con otros grupos de investigación; con el ámbito productivo o con entidades públicas. Desarrolle en no más de dos (2) páginas.

Ángela Menchón:

12 y 19 de noviembre: expositora en torno al "problema de la libertad" en el Encuentro virtual de Filosofía para Jóvenes "Viamonte piensa" organizadas por la Dirección de Cultura del Municipio de General Viamonte y la organización gubernamental Contacto Ciencia, impulsada por el Instituto de Investigación sobre Conocimiento y Políticas Públicas (CIC), provincia de Buenos Aires.

G. Otra información. Incluir toda otra información que se considere pertinente.

H. Cuerpo de anexos:

- Anexo I: Copia de cada uno de los trabajos mencionados en los puntos B, C y D, y certificaciones cuando corresponda.[4]
- Anexo II:
  - FPI-013: Evaluación de alumnos integrantes. (si corresponde)
  - FPI-014: Comprobante de liquidación y rendición de viáticos. (si corresponde)

[2] Descripción de la/s actividad/es a cargo (máximo 30 palabras)
[3] Entendemos por acciones de "vinculación" aquellas que tienen por objetivo dar respuesta a problemas, generando la creación de productos o servicios innovadores y confeccionados "a medida" de sus contrapartes.
[4] En caso de libros, podrá presentarse una fotocopia de la primera hoja significativa o su equivalente y el índice.

- FPI-015: Rendición de gastos del proyecto de investigación acompañado de las hojas foliadas con los comprobantes de gastos.
- FPI-035: Formulario de reasignación de fondos en Presupuesto.

- Nota justificando baja de integrantes del equipo de investigación.

_____

Firma y aclaración
del director del proyecto.

Lugar y fecha :……..

- Cargar este formulario junto con los documentos correspondientes **exclusivamente** al Anexo I en SIGEVA UNLaM. Realizar la presentación impresa de los mismos junto con los restantes Anexos en la Secretaría de Investigación de la unidad académica correspondiente**. Límite de entrega: 28 de febrero de 2020.**

Código	FPI-002
Objeto	Protocolo de presentación de proyectos de investigación SIGEVA UNLaM
Usuario	Director de proyecto de investigación
Autor	Secretaría de Ciencia y Tecnología de la UNLaM
Versión	1.0
Vigencia	10/10/2018

Unidad Ejecutora:

Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales

Título del proyecto de investigación:

Estado, derecho y pena en Hobbes y Hegel.

Las fuentes modernas del punitivismo contemporáneo

Programa de acreditación:

Proince

Director del proyecto:

Esteban F. Mizrahi

Co-Director del proyecto:

Andrés Di Leo Razuk

Integrantes del equipo:

Damián Rosanovich

Violeta Cervera Novo

Virginia Osuna

Ángela Menchón

Fecha de inicio:

01/01/2019

Fecha de finalización:

31/12/2020

Sumario

1. Cuadro resumen de horas semanales dedicadas al proyecto por parte de director e integrantes del equipo de investigación…… p. nº
2. Plan de investigación…….. p. nº
3. Recursos existentes……. p. nº
4. Presupuesto solicitado…… p. nº

1. **Cuadro resumen de horas semanales dedicadas al proyecto por parte de director e integrantes del equipo de investigación:**[1]

Rol del integrante	Nombre y Apellido	Cantidad de horas semanales dedicadas al proyecto
Director	Esteban Mizrahi	18
Co-director	Andrés Di Leo Razuk	18
Director de Programa		
Docente-investigador UNLaM	Damián Rosanovich Violeta Cervera Novo Virginia Osuna Ángela Menchón	8 7 8 8
Investigador externo[2]		
Asesor-Especialista externo[3]		
Graduado de la UNLaM[4]		
Alumno de carreras de postrado (UNLaM)[5]		
Alumno de carreras de grado (UNLaM)[6]		
Personal de apoyo técnico administrativo		

2. PLAN DE INVESTIGACIÓN

2.1 Resumen del Proyecto:

Desde fines del siglo pasado, muchos teóricos (Jakobs, Kindhäuser, Hassemer, Roxin, Cancio Meliá, Silva Sánchez, Ferrajoli, Maier, Pastor) han advertido una tendencia en los estados democráticos de derecho contemporáneo que atenta contra los propios principios constitucionales que los estructuran. Si bien la forma de identificarla varía ("neopunitivismo", "expansión del Derecho Penal", "hipertrofia del Derecho penal", "Derecho Penal del Enemigo", entre otras), según el aspecto que se quiera destacar, se aprecia un acuerdo en cuanto a que esta tendencia responde a la necesidad del Estado de brindar una respuesta eficiente frente a hechos delictivos nuevos o extraordinarios. La nueva legislación penal se aparta de la tradición liberal por cuanto suele

[1] Incluir todos los integrantes del equipo de investigación, agregando tantas filas para cada rol de integrante del equipo de investigación como sea necesario.
[2] Deberá adjuntar FPI 28, 29 y 30 debidamente firmados.
[3] Idem nota 2.
[4] Idem nota 2
[5] Adjuntar certificado de materias aprobadas de estudiantes de carrera de posgrado.
[6] Adjuntar certificado de materias aprobadas de estudiantes de carrera de grado.

vulnerar los principios de intervención mínima y de legalidad mediante la introducción de normas ambiguas o tipos penales en blanco o de peligro; asimismo vulnera los principios de culpabilidad y de proporcionalidad de las penas. Un ejemplo de esta tendencia es la sanción en Argentina de la ley 26.734, identificada ante la opinión pública como *ley anti-terrorista*. Esta brecha entre la legislación penal contemporánea y sus principios rectores ha motivado que reconocidos juristas consulten la tradición iusfilosófica moderna para poder fortalecer sus posiciones y actualizar el carácter punitivo del Estado acorde con las demandas actuales. Precisamente, en este rastreo histórico-conceptual es donde este proyecto de investigación pretende desplegarse: contribuyendo a esclarecer las continuidades y rupturas entre los problemas y posiciones del punitivismo contemporáneo y sus fundamentos modernos. De allí que el discurso filosófico con sus distintas modulaciones propuesto por pensadores como Hobbes y Hegel puedan iluminar las problemáticas jurídico-penales imperantes en la actualidad.

2.2 Palabras clave:

Hegel - Hobbes - Representación - Soberanía

2.3 Tipo de investigación:[7]
2.3.1 Básica: X
2.3.2 Aplicada:
2.3.3 Desarrollo Experimental:
2.4 Área de conocimiento (código numérico y nombre):
2.5 Disciplina de conocimiento (código numérico y nombre):
2.6 Campo de aplicación (código numérico y nombre):

2.7 Estado actual del conocimiento:

El Estado como dispositivo político impersonal configura un nuevo orden público que se inicia en la modernidad y continúa en nuestros días. Su objetivo principal consiste en brindar protección a sus ciudadanos dejándoles un espacio de privacidad. Esto estructura una tensión entre lo público y lo privado que genera múltiples problemas y desafíos para los gobiernos que circunstancialmente conduzcan la maquinaria estatal: ¿Dónde termina lo público y dónde inicia lo privado? ¿Qué se debe proteger? ¿Qué es necesario relegar para obtener seguridad? Por ejemplo, en nuestro país: ¿Cuáles son las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofenden al orden y a la moral pública ni perjudican a un tercero contempladas en el Artículo 19 de la Constitución Nacional? Estas preguntas no han recibido ni reciben una respuesta unívoca. Por ello, una aproximación como la que propone el presente proyecto puede encuadrar esos problemas en un horizonte más vasto de comprensión haciendo pie en los discursos filosóficos que le dieron origen.

Si bien los límites entre lo público y lo privado son oscilantes, en las últimas décadas se observa un avance de la legislación penal sobre la privacidad de cada sujeto con la pretensión de brindar seguridad. Fenómenos delictivos tales como el terrorismo, el narcotráfico o el lavado de dinero han dado lugar a una producción normativa que, la mayoría de las veces, menoscaban garantías constitucionales. Frente a estas modificaciones de la realidad normativa la mayoría de los juristas reacciona con un juicio predominantemente negativo (Roxin, Kindhäuser, Hassemer, Ferrajoli, Cancio Meliá, Silva Sánchez, Pastor), aunque algunas voces consideran que este movimiento del

[7] Marcar con una X según corresponda.

Derecho penal es necesario para garantizar cierta eficacia por parte del Estado frente a las nuevas amenazas (Jakobs, Polaino Orts).

Estas modificaciones de la realidad normativa en materia penal produjeron un debate teórico de proporciones, centrado en la consideración de hasta qué punto tales reformas violentan o no los principios que enmarcan la práctica punitiva dentro de un Estado de derecho. En este contexto, se suele revisitar a los filósofos clásicos de la modernidad con el fin de reconstruir las tradiciones fundamentales y observar si las nuevas reformas penales protagonizan una ruptura o una continuidad con ellas.

Günther Jakobs, por ejemplo, propone la distinción entre un Derecho penal del ciudadano y un Derecho penal del enemigo. Para ello consulta en más de una ocasión a los filósofos modernos señalando que en las propuestas de Hobbes y Kant se puede identificar ya un tratamiento diferente entre una violación a la ley para beneficiarse de su acatamiento generalizado (delincuente) y un atentado contra el orden normativo en su conjunto (enemigo) (Jakobs 2000, 2004, 2005, 2008). La operación de distinguir entre un Derecho penal del ciudadano y un Derecho penal del enemigo pasa por establecer dos tipos ideales que nunca se presentan en estado puro dentro de un mismo contexto jurídico-penal. Sin embargo, ellos se reflejan en dos maneras diversas de entender la pena como coacción. Por un lado, siguiendo a Hegel, la coacción penal porta un significado comunicativo: contradice el quebrantamiento de la norma a manos del autor y con ello lo toma en serio como persona, al tiempo que reafirma la configuración normativa de la sociedad. Por otro lado, produce un efecto físico de aseguramiento al confinar al autor como individuo peligroso. Esto último supone un grado parcial de despersonalización en la medida en que el autor resulta heteroadministrado por el Estado. Se trata de una heteroadministración que, en casos extremos, como el de la pena de muerte, puede conducir incluso a la pérdida completa de su estatus de persona. Pero la diferencia esencial entre uno y otro radica en que en el primer caso se pena por los actos cometidos en el pasado, mientras que en el segundo, en virtud de actos a cometerse en un futuro. Porque el Derecho penal del enemigo apunta a afianzar la seguridad con medidas de defensa frente a aquello que se concibe como un peligro, en vez de garantizar la vigencia del ordenamiento jurídico desautorizando a la desautorización de la norma. Con ello se pretende ofrecer a la ciudadanía algunas certezas respecto de la vigencia del derecho en un Estado que comienza a ser percibido como crecientemente vulnerable; vulnerabilidad que no se reduce sólo a la seguridad concebida en términos penales sino que, como lo muestra abundante literatura científica al respecto, [1]está referida a que en el escenario de la globalización el Estado se desplaza definitivamente, y en el mejor de los casos, de *monopolizador* a *manager* de la dominación.[8]

Urs Kindhäuser, tomando distancia de Jakobs, analiza el fundamento de la pena enfatizando que el Derecho penal sólo tiene lugar en el marco de una sociedad democrática y pluralista. Para ello se sirve de la tradición liberal moderna, pero distinguiéndose del "liberalismo racional" (identificado con Hobbes y Kant), a partir de su propuesta comunicativa basada, principalmente, en la filosofía de Habermas. Presentado de esta forma, en la versión hobbesiana, los hombres renuncian, mediante un cálculo egoísta, a su pleno derecho natural y pactan con miras a obtener una porción de libertad, aunque de modo seguro. En cambio, el liberalismo de Kant propondría una razón moral, donde los hombres se ven obligados a reconocer, mediante el principio de igualdad y libertad, la autonomía de cada uno en particular. Sin embargo, como estas ideas liberales surgidas en la modernidad no pueden dar cuenta de las grandes transformaciones sufridas en el siglo veinte, que arrojan sociedades complejas, se muestra indispensable apelar a una razón comunicativa para dar

[8] Nos referimos sobre todo a las diferentes investigaciones que forman parte de una colección de más de 15 volúmenes publicados a partir de 2006 en *Staatlichkeit im Wandel* por Campus Verlag al cuidado de Philipp Genschel, Karin Gottschall, Stephan Leibfried y Frank Nullmeier. Como así también a la discusión que mantuvo Gunnar F. Schuppert con Genschel y Liebfried en *Der Staat* durante 2008

legitimidad a las normas y a la pena. En efecto, es mediante un proceso de discusión, en el cual todos los involucrados participan ya sea directamente o mediante sus representantes, lo que otorga legitimidad a la norma. (Kindhäuser 1998, 2010). Desde una teoría de la acción comunicativa, los contenidos normativos no surgen, entonces, de razonamientos monológicos que pudieran realizar individuos aislados sino que emergen más bien de los procesos discursivos para la formación de una voluntad colectiva común que tiene por objetivo lograr un consenso aceptable para todos los afectados sobre la base de fundamentos racionales. Por eso es que la racionalidad comunicativa no es en sí misma una fuente de normas de acción, a la manera de la razón práctica tradicional, sino que sus contenidos se desprenden de las presuposiciones que inevitablemente deben asumir quienes pretenden entenderse con otros respecto de un tema determinado.

Otra voz de gran resonancia en estos debates es la de Winfried Hassemer, quien alerta que el Derecho penal moderno consolidado en la época de la Ilustración y como contrapartida del iusnaturalismo y de la dogmática abstracta no solo se encuentra agotado para regir la realidad normativa actual, sino que la forma que está tomando altera sus funciones y estructuras originarias produciendo efectos perjudiciales en la sociedad. En efecto, en aquella formulación moderna prima el interés en el legislador de proteger bienes jurídicos, lo que humaniza y controla adecuadamente la práctica punitiva. De esta forma e inspirado en el concepto de Horkheimer y Adorno de "Dialéctica de la Ilustración", Hassemer afirma que en el Derecho se puede observar una "Dialéctica de lo moderno" que ha trastocado al derecho penal en una herramienta de pretendida solución para todo tipo de conflicto social (Hassemer 1989).

Por su parte, en nuestro medio, Daniel Pastor sostiene que en la realidad normativa se aprecia una "descodificación penal que ha conducido a un verdadero caos jurídico penal" (Pastor 2005: 77). Y para defender su tesis de una recodificación penal, pues sólo la codificación se muestra como método legislativo adecuado para garantizar los principios de un Estado de derecho, rastrea la idea de codificación no sólo en el período moderno, sino antiguo, medieval y renacentista. En los momentos finales de su reconstrucción afirma que "el pensamiento ilustrado fue quien se aprovechó del concepto de código, hasta entonces embrionario, para desarrollar un instrumento jurídico al servicio de la racionalización del derecho" (Pastor 2005: 112), por lo cual brega para re-actualizar estos desarrollos de los cuales la realidad jurídica penal se aparta.

2.8 Problemática a investigar:

El derecho en general y el derecho penal en particular son mucho más antiguos que el Estado moderno como forma institucional. Pero en occidente han estado íntimamente vinculados al menos desde mediados del siglo XVII hasta comienzos del siglo XX. Básicamente porque la estructura estatal, entendida como un ordenamiento socio-político que reclama para sí el monopolio de la violencia legítima en un territorio determinado, no puede desvincularse de la pretensión de administrar justicia en ese territorio ni de fundamentar la legitimidad de su ejercicio punitivo. Esta vinculación está presente, con variados énfasis y resoluciones distintas, en las teorías de Hobbes y Hegel, pero también de Locke, Rousseau, Kant, Fichte, etc. Asimismo, desde entonces estuvo inscrita en la experiencia social de los hombres y mujeres que llevaron adelante sus vidas en el marco de los diferentes Estados a lo largo de casi tres siglos.

En la actualidad, los estados se ven cada vez más influidos por una agenda internacional a cumplir. Pero estas necesidades internacionales muchas veces son requerimientos de algunos países centrales que exteriorizan su problemática universalizándola, sin evaluar los impactos que tales modificaciones pueden producir y sin considerar si tales demandas son necesidades reales y prioritarias en los demás Estados. De allí que los procesos legislativos nacionales que pretenden regular y punir las diversas manifestaciones del crimen organizado son configurados en buena medida por procesos internacionales e incorporados como producto de la diplomacia parlamentaria,

desafiando con ello los principios de soberanía nacional que históricamente han configurado a los Estados-Nación post-westfalianos y desatendiendo por ello demandas nacionales.

De esta manera, una revisión de los fundamentos y alcances de las consideraciones sobre las nociones de Estado, derecho, soberanía, pena y representación elaboradas por los teóricos de la modernidad en general -y Hobbes y Hegel en particular- permite determinar si estas categorías pueden o no asumir estos nuevos escenarios sin descarterizarse.

2.9 Objetivos:[9]

OBJETIVO GENERAL

Esta investigación se enfoca en los problemas de punitivismo contemporáneo mediante 1) un esclarecimiento filosófico de los presupuestos que subyacen en las principales posiciones teóricas del período moderno respecto de las nociones de Estado, derecho y pena. Ello habilita 2) una detección de continuidades y rupturas entre los supuestos del punitivismo moderno y el contemporáneo. Esto último, proporciona 3) un marco conceptual más fecundo para repensar ciertas problemáticas jurídicas y penales de actualidad que ponen en cuestión los principios que estructuran un Estado de derecho.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Esclarecer la articulación entre los fundamentos metafísicos del concepto moderno de libertad y la noción emergente de seguridad civil y social.
2. Analizar la distinción hobbesiana entre *foro interno* y *foro externo* para identificar alcances y limitaciones de la ley civil en relación con el ejercicio de los derechos de los ciudadanos.
3. Evaluar los alcances de la soberanía estatal en la propuesta hobbesiana para esclarecer los fundamentos del castigo y la diferenciación entre delincuente y enemigo.
4. Contraponer las perspectivas divergentes respecto del concepto de derecho (en especial del Derecho penal): la kantiana, esto es, trascendental (independiente de las condiciones materiales de la experiencia) y la hegeliana, es decir, como cristalización de figuras jurídicas de derecho público (autodesenvolvimiento del espíritu objetivo).
5. Reconstruir comparativamente las formulaciones de Hobbes, Kant y Hegel sobre el *Notrecht —ius necessitatis—* en términos de sus fuentes, configuraciones y resultados tomando como principio estructurador la distinción entre exculpación y justificación bajo el caso de necesidad, en la confluencia entre teoría penal y filosofía del derecho.
6. Indagar los argumentos hegelianos acerca de los derechos particulares de los miembros de un Estado teniendo presente los dilemas que introduce el adelantamiento punitivo contemporáneo.

2.10 Marco teórico:

Muy temprano en la tradición occidental, el castigo y su administración aparecen asociados a una fundamentación filosófica. Para la gran mayoría de los pensadores de esta tradición resulta evidente que la simple acción de castigar necesita de una elaboración discursiva específica que la distinga de un puro ejercicio de violencia. Cuando se trata de imponer penas, no basta con que un acto violento haya sido suscitado por otro semejante para que sea considerado justo. La justicia de la acción no está en la acción misma, porque las acciones de delinquir y castigar pueden ser idénticas (por ejemplo, quitarle la vida a un ser humano), sino que depende del dispositivo

[9] Detallar objetivo general y objetivos específicos.

discursivo que la enmarca, otorgándole un significado social determinado. No hay razones para delinquir pero sí para castigar. Esto se debe a que todo discurso legitimatorio conlleva una pretensión de universalidad que volvería contradictoria la justificación del delito, cuyo presupuesto necesario es la vigencia de la norma. Y aun cuando estas razones apelen a órdenes discursivos distintos son filosóficas en la medida en que exceden el registro de lo meramente establecido, lo tornan problemático y a partir de allí dan lugar a una fundamentación que contribuye a la legitimación social de la pena.

En tal sentido, Hobbes y Hegel resultan autores emblemáticos. En sus elaboraciones teóricas se recurre a una serie de nociones cuyos significados no están fijados de una vez y para siempre. Categorías tales como las de derecho, norma, persona, sociedad o Estado, por nombrar algunas de las más relevantes, no sólo adquieren matices específicos en función del marco conceptual en que se encuentran, sino que a raíz de estos matices dan lugar a diferentes concepciones de la libertad humana, de la pertenencia ciudadana, del origen de la autoridad, de los límites en el ejercicio del poder, etc. Estas concepciones filosóficas están presupuestas de manera inevitable en toda teoría de la pena y su examen resulta necesario toda vez que el derecho se vuelve problemático. Y este parece ser el caso en la actualidad. Ya no es posible dar por sentada aquella condición que para el amplio arco del pensamiento secular moderno obraba como punto de partida para la fundamentación del castigo, a saber: la eficacia simbólica del Estado. Y esto se pone en evidencia con la implementación del punitivismo contemporáneo.

La imbricación entre Estado y derecho ha sido tan profunda en la modernidad que Hart llega a afirmar que el término “Estado” no refiere a nada por fuera del derecho en la medida en que expresa, primero, “que una población que habita un territorio vive bajo aquella forma de gobierno ordenado establecido por un sistema jurídico con su estructura característica de legislatura, tribunales y reglas primarias; y, en segundo lugar, que el gobierno goza de un grado de independencia vagamente definido” (Hart 1963: 273). Con todo, no se puede pasar por alto que este gobierno se constituye en *gobierno de esa población* sólo en la medida en que sus decisiones son efectivamente vinculantes. Y que, para que esto suceda, resulta igualmente necesario que ellas cuenten con un grado relevante de aceptación social, incluyendo también la aceptación del uso de la fuerza para sancionar al resistente. Y para que estas dos cosas estén suficientemente legitimadas no basta con que estén jurídicamente establecidas, sino que el Estado debe recurrir a un vasto repertorio de operaciones materiales y discursivas con el fin de asegurar su eficacia simbólica. Esta eficacia consiste, precisamente, en la expandida creencia, arraigada en un colectivo social específico, de responder a cierta unidad de dominación que, constituida en ordenamiento jurídico, pretende y alcanza validez efectiva en un tiempo determinado y en el marco de un territorio bien definido.

Dicha creencia en una unidad de dominación fue, precisamente, el elemento que le permitió al Estado garantizar la convergencia de las diferentes esferas de vida cuyas dinámicas respectivas comienzan a divorciarse en la modernidad. O al menos, para decirlo con mayor precisión, garantizar la posibilidad de esta coherencia, tanto desde el punto de vista institucional como desde el subjetivo. Porque fue la custodia activa del Estado lo que permitió la convergencia entre las diversas instituciones que, de manera correspondiente, producía subjetividades tendientes también a la coherencia en sus trayectorias de vida. Como explica Lewkowicz, el Estado moderno supo establecer las condiciones para la vigencia armónica de tres dimensiones distintas de la ley entendida en su significación más general: 1) *ley simbólica* en tanto estructurante de la subjetividad; 2) *normas jurídicas* en cuanto vertebradoras del cuerpo político, y 3) *reglas sociales* como articuladoras de las relaciones intersubjetivas. El Estado moderno garantizaba, con todo lo que esto significa, la concordancia posible de estos tres órdenes: simbólico, jurídico y social. En el universo moderno, “el Estado se instituye a sí mismo y a sus individuos específicos desde la constitución jurídica de los términos de relación. La operatoria del Estado instituye a los agentes del cuerpo colectivo como ciudadanos” (Lewkowicz 2006: 191). La fuerza del Estado fue lo que le

permitió al derecho instituir ciudadanía a partir del principio de legalidad para transformarse así en *Estado de derecho*. También Hegel ubicó críticamente en el marco de lo que denomina "Derecho abstracto" una discusión acerca de la teoría de la pena que atienda sólo a cuestiones relativas a su fundamentación o a su legitimidad, pero por fuera de la estructura del Estado.

En el universo moderno, el sujeto era pensado de múltiples maneras por el Estado y la existencia de los individuos, tenida literalmente *en cuenta* desde el principio y hasta el fin de sus días: partidas de nacimiento, documentos de identidad, pasaportes, cambios de domicilios y actas de defunción, son algunos ejemplos elocuentes de este continuo ejercicio de control contable en manos de la estructura estatal. Pero al mismo tiempo, y como contrapartida de este ejercicio de control, el Estado se las arreglaba no sólo para velar por la seguridad civil y social (Castel 2003) de sus ciudadanos sino también para componer un universal integrando las diferencias propias de los diversos grupos de interés que estaban en pugna dentro de su espacio vital. Por esta razón, Hegel pensó al Estado como distinto de la sociedad civil e irreducible a su esfera. Esta lógica de funcionamiento estatal condujo a la creación del Estado de bienestar o providencial a mediados del siglo XX. Como afirma Alain Supiot: "La invención del Estado providencial permitió controlar el doble movimiento de individualización y de interdependencia que actúa en las sociedades industriales […] El Estado logró así recobrar su legitimidad asumiendo el rostro de un Soberano benévolo que tolera la discusión y es capaz de responder a todas las expectativas y remediar todos los males" (Supiot 2007: 219). Y tal vez éste haya sido el último intento histórico del Estado moderno por recobrar su legitimidad y la fe en su soberanía tras las experiencias nefastas de los Estados totales tanto de índole fascista como comunista.

Sin embargo, a causa de múltiples y complejos fenómenos de orden económico, político, científico y tecnológico cuya interacción y aceleración recíproca se resumen comúnmente con el nombre de globalización, al Estado no le fue posible estabilizarse por mucho tiempo en su rol providencial. En la actualidad, ha dejado de ser lo que era y ya no consigue compensar a sus ciudadanos por las desventajas que pudieran experimentar al participar de la vida social en el marco de organizaciones previamente establecidas, ni logra garantizar la convergencia institucional, ni menos aún la posibilidad de una coherencia subjetiva.

Con toda probabilidad fue Niklas Luhmann quien, desde la teoría sociológica, supo dar cuenta de la manera más acabada de este proceso de rápidas y profundas transformaciones que alcanzaron todas las dimensiones de la vida humana (Luhmann 1971a, 1981). Para hacerlo retomó con renovados instrumentos categoriales la vieja pretensión sociológica de presentar una visión de lo social en su conjunto.

El funcionalismo sistémico de Luhmann concibe a la sociedad como un sistema autopoiético, autorreferente y operativamente clausurado, provisto de una pluralidad de subsistemas. No existe posibilidad de acción directa entre los distintos sistemas, ni entre los sistemas y los subsistemas: ellos cuentan únicamente con un dispositivo de observación para reajustarse reflexivamente. Con el término observación se describe específicamente la operación por la cual los sistemas autorreferentes y autopoiéticos se observan a sí mismos y observan su entorno. Esta actividad le permite al sistema establecer mecanismos de selección para reducir la complejidad de su entorno que es siempre mayor que la suya propia en tanto fija los límites de lo posible al interior del sistema mismo: "todo orden identificable se sostiene sobre una complejidad que deja ver, pues, que pudiera ser también de otra manera" (Luhmann 2006: 102). O, para decirlo con otras palabras, la complejidad del entorno, en tanto plexo de posibles relaciones entre todos y cada uno de sus elementos está virtualmente presente a cada instante, pero estas relaciones sólo pueden ser actualizadas por el sistema al adoptar algún principio de selección. Por ello es que la organización selectiva de la autopoiesis del sistema es la forma de la complejidad. El sentido (Sinn) es una estrategia determinada de comportamiento selectivo bajo condiciones de alta complejidad y los sistemas sociales son sistemas identificados a través del sentido. Por eso sus límites no son de

naturaleza física, aunque determinadas marcas físicas puedan simbolizarlos (Luhmann 1971b: 11-12).

Luhmann presenta, entonces, una visión descentrada de lo social, en la que la sociedad no está compuesta por hombres, individuos o grupos de interés sino por comunicación. La relación de los seres humanos con la sociedad deja de estar interpretada según el esquema parte/todo de vieja data en la tradición occidental y en su lugar se introduce el esquema sistema/entorno. Esto significa que el hombre ya no es concebido como parte del sistema social sino como un elemento de su entorno problemático. En los términos drásticos de Luhmann: "queda excluido que el individuo pude formar parte de la sociedad. No hay comunicación entre individuo y sociedad, ya que la comunicación es siempre sólo una operación interna del sistema de la sociedad. La sociedad no puede salir de sí misma con sus operaciones y tomar al individuo; con sus propias operaciones sólo pude reproducir sus propias operaciones […] Lo mismo vale también a la inversa, es decir, para la vida y la conciencia del individuo. También aquí permanecen las operaciones reproductoras del sistema dentro de los límites de éste. Ninguna idea puede salirse de la conciencia que reproduce" (Luhmann 1998: 62). Individuos y sociedad están, sin embargo, estructuralmente acoplados. Esto significa que los individuos, en tanto sistema de conciencia, constituyen una parte de los presupuestos factuales que el sistema social requiere de su entorno para realizar su autopoiesis: sin conciencias no sería posible la comunicación pero no por eso la comunicación es pensamiento o viceversa. (Luhmann 1997: 75).

Desde el marco teórico del funcionalismo sistémico de Luhmann se explica claramente que cuando un Estado está debilitado en su eficacia material y simbólica, las diversas instituciones públicas y privadas quedan libradas a sus dinámicas respectivas y la convergencia entre sus lógicas funcionales apenas si se produce. O bien que cuando ello sucede, ocurre sólo de manera contingente por lo que la coherencia en la trayectoria de vida de un sujeto pierde cada vez más posibilidades de realización y paulatinamente deja de ser tenida también como un mandato social. Esto redunda a su vez en la imposición de penas y en la medida de las penas en relación con los delitos. De ahí que la arremetida punitivista contemporánea no sea un fenómeno ni aislado ni suprerficial.

2.11 Hipótesis de trabajo:[10]

La demanda securitaria de las sociedades occidentales contemporáneas ha suscitado una modificación de las legislaciones penales que altera los principios fundamentales de un estado de derecho. La indagación filosófica de nociones clave legadas por la modernidad brinda un horizonte de comprensión más amplio para evaluar -con herramientas teóricas más precisas- las tensiones imperantes entre la realidad normativa actual y los principios fundantes de un estado de derecho.

2.12 Metodología:

El diseño de investigación del presente proyecto corresponde al objeto de estudio propuesto: una indagación teórica atendiendo a las características propias de cada campo disciplinar. Se pueden distinguir dos momentos en el desarrollo de la investigación: En primer lugar, el estudio particular de los autores, leyes y fallos teniendo como marco de referencia los problemas señalados en los objetivos específicos y sintetizados en la hipótesis de trabajo. En segundo lugar, los resultados de la investigación sobre los autores, leyes y fallos serán trabajados en conjunto para obtener una visión articulada e interdisciplinaria de los problemas tratados.

Los métodos de investigación que se instrumentarán son propios de la indagación teórica y son de índole cualitativa; consisten en lo siguiente:

[10] En proyectos de desarrollo tecnológico puede ser reemplazada una hipótesis de trabajo por la propuesta de solución al problema de investigación mediante el diseño de un prototipo o elemento equivalente.

1. Análisis de las fuentes primarias en su idioma original;
2. Relevamiento del "estado de la cuestión" en las fuentes secundarias, en especial en el cuerpo de publicaciones especializadas del ámbito nacional e internacional;
3. Establecimiento de líneas comunes de lectura que respondan a los ejes de análisis propuestos y que tomen como base las lecturas particulares que se hayan desarrollado de acuerdo a los objetivos específicos de cada aspecto de la investigación;
4. Elaboración de las diferentes propuestas particulares y sucesiva puesta en común, todo esto en el marco de una discusión y comentario crítico de las mismas en las reuniones del equipo de trabajo;
5. Redacción de trabajos o informes por parte de los integrantes del grupo, teniendo en cuenta el debate colectivo y sus consecuencias, pero sin perder de vista los intereses y objetivos de aquellos;
6. Discusión de los escritos mencionados en el punto anterior en las reuniones de trabajo con el objeto de depurar y especificar la versión final de los mismos, incluyendo además el aporte que pudiera surgir de otros investigadores e instituciones del exterior con los que el equipo mantiene contacto;

La fase final del proceso de investigación consiste en la exposición de los resultados en publicaciones especializadas y en comunicaciones científicas en congresos o jornadas, ambas actividades en el ámbito nacional e internacional. Asimismo debe considerarse la publicación total o parcial de las tesis de doctorado elaboradas durante el desarrollo del proyecto.

2.13 Bibliografía:

AVINERI, S. (1972): *Hegel's Theory of the Modern State,* Cambridge.

CASTEL, R. (2003): *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Éditions du Seuil et la République des Idées, Paris.

COBBEN, *P. (2009): The Nature of the Self: Recognition in the form of right and morality,* De Gruyter, Berlin / New York.

FERRAJOLI, L.,(2004): *Derecho y Razón. Teoría del Garantismo penal*, Colección estructuras y procesos, Editorial Trotta, Madrid.

HASSEMER, W. (1989): "Symbolisches Strafrecht und Rechtsgüterschutz", *Neue Zeitschrift für Strafrecht* : NStZ, 9 (1989), H. 12, 553-559.

HASSEMER, W. (2006): "Sicherheit durch Strafrecht". *HRRS. Onlinezeitschrift für Höchstrichterliche Rechtsprechung im Strafrecht*, 7 (4), 130-143.

HART, H.L. A. (1961), *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1961. En español: *El concepto de derecho*, traducción de Genaro R. Carrio, (Abeledo-Perrot) Buenos Aires, 1963.

HEGEL, G. W. F. (1965): *Sämtliche Werke*, H. Glockner (Hg), 20 Bände, Stuttgart.

HEGEL, G. W. F. (1970): *Theorie Werkausgabe*, E. Moldenhauer / K. M. Michel (Hg), 20 Bände, Frankfurt/M.

HEGEL, G. W. F. (1983): *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, K-H Ilting (Hg), Stuttgart..

HOBBES, T,(1966): *The English Works of Thomas Hobbes,* edición Molesworth, Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed..

HOBBES, T. (1966): *Opera Philosophica Latina,* edición Molesworth, Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed.

HOBBES, T. (2012): *Leviathan*, (ed. Noel Malcom), Oxford, OUP.

HONNETH, A. *(1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Suhrkamp, Frankfurt/M.

HONNETH, A. (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundrisse einer demokratischen Sittlichkeit,* Suhrkamp, Berlin.

JAKOBS, G. (2000): "Selbstverständnis der Strafrechtswissenschaft vor den Herausforderungen der Gegenwart (Kommentar)", Eser, A, - Hassemer, W.- Burkhardt, B. (Hg.), *Die deutsche Strafrechtswissenschaft vor der Jahrtausendwende. Rückbesinnung und Ausblick*, Beck, München, 47-56.

JAKOBS, G. (2004): "Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht", HRRS 3/2004, 88–95;

JAKOBS, G. (2005): "Terroristen als Personen im Recht", ZStW 117, 839-851;

JAKOBS*,* G. (2008)*: Rechtszwang und Personalität*, Nordrhein-Westfälische Akademíe der Wissenschaften, Vorträge G-418, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 30-34.

KANT, I. (1983): *Die Metaphysik der Sitten* (1797/8), in: Werke in sechs Bänden, Weischedel, W. (Hg.), Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 303-634.

KANT, I. (1983): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795/6), in: Werke in sechs Bänden, Weischedel, W. (Hg.), Band VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 191-251.

KANT, I. (1983): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1783), in: Werke in sechs Bänden, Weischedel, W. (Hg.), Band VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 53-61.

KINDHÄUSER, U. (1992): "Sicherheitsstrafrecht. Gefahren des Strafrechts in der Risikogesellschaft", in: Universitas 3/1992, 227-235.

KINDHÄUSER, U. (1998): "Rationaler Rechtsgüterschutz durch Verletzungs- und Gefährdungsverbote", in: Lüderssen, K. (Hg.): *Aufgeklärte Kriminalpolitik oder Kampf gegen das Böse?* Vol. II: *Neue Phänomene der Gewalt*, Baden-Baden;

KINDHÄUSER, U. (2010):"Strafrechtliche Schuld im demokratischen Rechtsstaat" in: Neumann, U. / Herzog, F. (Hg): *Festschrift für Winfried Hassemer*, pp. 761-774.

LEWKOWICZ, I. (2006): *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, (Editorial Paidos) Buenos Aires.

LOCKE, J. (2003): Two Treatise of Government (ed. Peter Laslett), Cambridge, CUP.

LOCKE, J. (2010). A Letter Concerning Toleration and Other Writings (ed. Mark Goldie), Indianapolis, Liberty Fund.

LUHMANN, N. (1971a), *Politische Planung*, Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1971.

LUHMANN, N. (1971b), „Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse“, in. Habermas, J. – Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

LUHMANN, N. (1981) *Politische Theorie im Wohlfahrstaat*, Günther Olzog Verlag, München, 1981.

LUHMANN, N. (1990), *Soziologische Aufklärung*, Beobachtungen der Moderne, Paradigm lost: Über die ethiche Reflexion der Moral, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1990.

LUHMANN, N. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1997.

MARTINICH, A. (1992): *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

MIZRAHI, E. (2013): “La reacción penal del Estado frente al terrorismo transnacional”, Veritas, Porto Alegre, v. 58 n. 2, pp. 399-417.

NEUHOUSER, F. (2000), *Foundations of Hegel’s Social Theory,* Cambridge, Harvard University Press.

PASTOR, D. (2005): Recodificación penal y principio de reserva de código, Buenos Aires, ADHOC.

PELCZYNSKI, Z. A. (1976), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives,* Cambridge, Cambridge University Press.

ROXIN, C. (1997). Derecho Penal. Parte General. Madrid, Civitas.

SIEP, L. (Hg.)(1997), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, Akademie Verlag, 1997.*

SILVA SÁNCHEZ, J.M. (1998): *La expansión del derecho penal. Aspectos de la política-criminal en las sociedades postindustriale*s, Cuadernos Civitas, Madrid.

SORELL, T. & FOISNEAU L., eds. (2004): *Leviathan after 350 years*, Oxford, Clarendon Press.

SPRINBORG, P., ed. (2007): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan,* Cambridge, Cambridge University Press.

SUPIOT, A. (2007)l: *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, (traducción de Silvio Mattoni), Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

THOMPSON, M. J. (Ed.) (2018): *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics,* Routledge, New York/London. 2018

VAN APELDOOM L. (Ed.) (2018). *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford.

WALLACE, R. M. (2005): *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God,* Cambridge University Press Cambridge.

WILLIAMS, R. (1997): *Hegel's Ethics of Recognition,* University of California Press, Berkeley.

WISCHKE, M. / PRZYLEBSKI, A. *(*Hg.) (2010*): Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates,* Königshausen & Neumann, Würzburg.

2.14 Programación de actividades (Gantt):[11]

Actividades / Responsables 1er Año	Mes 1	Mes 2	Mes 3	Mes 4	Mes 5	Mes 6	Mes 7	Mes 8	Mes 9	Mes 10	Mes 11	Mes 12
Relevamiento bibliográfico	x	x	X	x	x	x	X					
Análisis y discusión del material bibliográfico					x	x	x	x	x	X	x	x
Asistencia a congresos							x	x	x			
Discusión y evaluación interna de los logros alcanzados.										X	x	x
Actividades / Responsables 2do Año	Mes 1	Mes 2	Mes 3	Mes 4	Mes 5	Mes 6	Mes 7	Mes 8	Mes 9	Mes 10	Mes 11	Mes 12
Relevamiento bibliográfico	x	X	X	X	X	X	x					
Análisis y discusión del material bibliográfico					X	X	X	X	X	x		

[11] Definir la programación de actividades para cada objetivo específico, y las personas responsables de su ejecución.

Evaluación de resultados de la investigación							X	X	X	X	x	
Organización y realización de congreso.				X	X	X	X	X	X	X	x	
Preparación del informe final									X	X	X	X

Todos los miembros del grupo investigarán los objetivos propuestos por el proyecto, asistirán a reuniones académicas y enviarán sus escritos a revistas con referato doble ciego. El director, además de asistir a reuniones académicas, ya sea como expositor o como asistente, y de publicar sus escritos en revistas especializadas, coordinará las reuniones internas mensuales. El co-director también asistirá a reuniones académicas y publicará en revistas científicas, además coordinará y supervisará la realización de las jornadas y la erogación del presupuesto. Damián Rosanovich se encargará de las compras bibliográficas. Violeta Cervera Novo y Virginia Osuna de la organización y difusión de las jornadas. Ángela Menchón se encargará de los gastos relativos a los bienes de consumo y contratación de servicio de terceros.

2.15 Resultados en cuanto a la producción de conocimiento:

En un escenario globalizado en el que priman organizaciones supraestatales y agencias económicas transnacionales, en el que la multiplicación de la información relevante para la toma de decisiones queda en manos de medios masivos de comunicación cada vez más poderosos y concentrados, esta investigación intentará favorecer la reflexión respecto del Estado, el derecho y la pena a través de una ponderación de sus elementos modernos para verificar sus alcances y limitaciones..

2.16 Resultados en cuanto a la formación de recursos humanos:

Se espera que dos de las docentes investigadoras, Virginia Osuna y Ángela Menchón puedan terminar sus maestrías en el marco de este proyecto. También se prevé incorporar alumnos de la UNLAM como becarios en el transcurso de la investigación.

2.17 Resultados en cuanto a la difusión de resultados:

Los resultados parciales y finales de la investigación se difundirán en: 1) congresos o jornadas especializadas en el área con la participación activa de los miembros del proyecto; 2) mediante artículos científicos en revistas académicas con referato doble ciego o como capítulos de libros en compilaciones especializadas, tanto en ediciones nacionales como extranjeras; 3) en revistas o periódicos con prestigio cultural.

2.18 Resultados en cuanto a transferencia hacia las actividades de docencia y extensión:

Al ser los integrantes de la investigación docentes investigadores de la UNLaM, las materias, Filosofía (Dpto. de Humanidades), Filosofía del Derecho (Depto de Derecho y Ciencia Política) y Filosofía (Dpto. de Derecho y Ciencia Política) en las cuales se desempeñan será el espacio donde partes de los resultados de la investigación se transferirán. También se ha planificado un Ciclo de Cine, a propósito de los 30 años de la UNLaM, abierto a toda la comunidad, donde los integrantes de esta investigación podrán dialogar sobre los temas y los resultados parciales del proyecto.

2.19 Resultados en cuanto a la transferencia de resultados a organismos externos a la UNLaM:

En este sentido, el desarrollo del proyecto permitirá fortalecer los vínculos de intercambio ya iniciados con el Seminario de Filosofía del Derecho y el Instituto de Derecho Penal de la Universidad de Bonn (Alemania), cuyos referentes son Prof. Dr. Rainer Zaczyk y Prof. Dr. Urs Kindhäuser respectivamente. Asimismo permitirá afianzar los lazos académicos en curso con el CEDPAL, Centro de Estudios de Derecho Penal y Procesal Penal Latinoamericano con sede en la Universidad de Göttingen (Alemania), cuyo referente es el Prof. Dr. Kai Ambos; y con The European Hobbes Society.

2.20 Vinculación del proyecto con otros grupos de investigación del país y del exterior:

El proyecto está vinculado con la Asociación de Estudios Hobbesianos en Argentina y con FILORED, Red germano-latinoamericana de investigación y doctorado en Filosofía, con sede en la FernUniversität Hagen (Alemania).

3. RECURSOS EXISTENTES[12]

Descripción / concepto	Cantidad	Observaciones

4. PRESUPUESTO SOLICITADO[13]

4.1 ORÍGENES DE LOS FONDOS SOLICITADOS	Monto solicitado
4.1.1 Recursos propios (UNLaM)	$50.000.-
4.1.2 Provenientes del CONICET	

[12] Antes de confeccionar el presupuesto del proyecto será necesario que el Director de proyecto incluya en esta tabla si dispone de recursos adquiridos con fondos de proyectos anteriores (equipamiento, bibliografía, bienes de consumo, etc.) a ser utilizados en el proyecto a presentar, y además se recomienda consultar en la Unidad Académica donde se presentará el proyecto, la disponibilidad de recursos existentes,- en especial equipamiento y bibliografía- factibles de ser utilizados en el presente proyecto.

[13] Justificar presupuesto detallado. Para compras de un importe superior a $2000.- se requieren tres presupuestos.

4.1.3 Provenientes de la ANPCyT (FONCYT, FONTAR, y otros)	
4.1.4 Provenientes de otros Organismos Nacionales y Provinciales	
4.1.5 Provenientes de Organismos Internacionales	
4.1.6 Provenientes de otras Universidades Públicas o Privadas	
4.1.7 Provenientes de Empresas	
4.1.8 Provenientes de Entidades sin fines de lucro	
4.1.9 Provenientes de fuentes del exterior	
4.1.10 Otras fuentes (consignar)	
Total de fondos solicitados	$50.000.-
4.2 ASIGNACIÓN DE FONDOS POR RUBRO	**Monto solicitado**
a) Bienes de consumo:	
a.1) Fotocopias, resmas, papelería, artículos de librería.	$10.000.-
Subtotal rubro Bienes de consumo	$10.000.-
b) Equipamiento:	
b.1)	
Subtotal rubro Equipamiento	
c) Servicios de Terceros:	
c.1) Correcciones, traducciones y diseños.	$10.000.-
Subtotal rubro Servicios de Terceros	$10.000.-
d) Participación en Eventos científicos:	
d.1) Inscripción a congresos, organización de eventos académicos., viajes y viáticos.	$20.000.-
Subtotal rubro Participación en Eventos Científicos	$20.000.-
e) Trabajo de campo:	
e.1)	
Subtotal rubro Trabajo de campo	
f) Bibliografía:	
f.1) Compra de libros y descarga de artículos cientificos.	$10.000.-
Subtotal rubro Bibliografía	$10.000.-
g) Licencias:	
g.1)	
Subtotal rubro Licencias	
h) Gastos administrativos de cuenta bancaria:	
h.1)	
Subtotal rubro Gastos administrativos de cuenta bancaria	
Total presupuestado	$50.000.-

Prefacio de Giuseppe Duso

DAMIÁN J. ROSANOVICH



HEGEL Y EL IUSNATURALISMO MODERNO

Guillermo Escolar
EDITOR

Índice

Agradecimientos 11

Giuseppe Duso
Prefacio 13

Prólogo 21

Estado de la cuestión 25

Capítulo 1
La religión popular y la *asistencia desde lo alto* 51

Capítulo 2
Hacia una filosofía del Estado 97

Capítulo 3
El mecanicismo del iusnaturalismo moderno y el organicismo dialéctico 153

Capítulo 4
Críticas al iusnaturalismo. De la *Gesinnung* a la *Sittlichkeit* 183

Capítulo 5
De la *Verfassung* a la *Konstitution* 225

Conclusiones 285

Bibliografía 293

[Teología política y soberanía absoluta.] Las dos representaciones en el Estado hobbesiano

Por: Andrés Di Leo Razuk
UNLaM – Asociación de Estudios Hobbesianos

Resumen

Uno de los grandes aportes de Hobbes a la teoría del Estado ha sido la incorporación de los conceptos de persona, autorización y representación para explicar principalmente la legitimidad política. Es en el capítulo XVI del *Leviatán* donde se propone que los hombres mediante el pacto autorizan y crean una persona artificial que los representa y gobierna, el Estado. Pero el Estado no sólo representa los juicios y las acciones de los súbditos, sino también a la persona de Dios, en tanto, que es un *deus mortalis*. Este trabajo explora estas dos representaciones que porta el Estado: una mundana y ascendente; otra divina y descendente. Y llega a la conclusión que la configuración estatal hobbesiana no puede prescindir de ninguna, las dos son esenciales para una correcta legitimidad y funcionamiento.

Palabras clave

Representación – Autorización - Estado – Dios - Legitimidad

Abstract

One of Hobbes' great contributions to the theory of the State has been the incorporation of the concepts of person, authorization and representation to mainly explain the political legitimacy. It is in Chapter XVI of *Leviathan* that it is proposed that men pact, authorize and create an artificial person who represents and governs them, the State. But not only the State represents the judgments and the actions of the subjects, but also the person of God, meanwhile, who is a *deus mortalis*. This work explores these two representations present in the State: a worldly and ascending one; and another divine and descending. And he concludes that the Hobbesian state configuration cannot do without any of them, both are essential for proper legitimacy and functioning.

Keywords

Representation – Authorization – State – God – Legitimacy

La incorporación de los conceptos de autorización y representación en el capítulo XVI del *Leviatán*, ausentes en las obras anteriores, le permiten a Hobbes perfeccionar su teoría del Estado, pues estos elementos teóricos fortalecen la obediencia del súbdito y la legitimidad de la República. Al afirmar que los hombres son "autores" de lo que su "representante" diga o haga, aquéllos al obedecer se obedecen a sí mismos. Esto implica principalmente dos cosas: por un lado, se intenta cerrar el dualismo gobernante-gobernado, por el cual se inician la mayoría de las discordias políticas y sociales; y, por otro lado, se otorga un protagonismo inédito al hombre, al ser fundamento y creador del nuevo orden. Pero no sólo el Estado representa a sus gobernados, también representa a la persona de Dios. Tomando el modelo bíblico de reino de Dios, primero en Abrahán y luego en Moisés, el Estado cristiano, en tanto *deus mortalis*, posee en su mismo cuerpo político las potestades civiles y espirituales, es Estado e Iglesia a la vez, del mismo modo, que sus súbditos son ciudadanos y cristianos. Y así como el pueblo de Israel sucumbió en disensiones internas y guerras civiles cuando este poder estaba dividido, llegando hasta casi su disolución, el Estado no puede cumplir su función pacificadora si no detenta ambos poderes en su mismo cuerpo político.

De esta manera, el Estado porta una doble representación, una mundana, ascendente, donde los súbditos autorizan a su gobernante a representar sus juicios y acciones; y una divina, descendente, donde la persona de Dios también es representada por el Estado, lo cual favorece la posibilidad de prodigar paz debido a que en sus dominios es el único intérprete del mensaje divino, la única voz "autorizada" sobre la palabra de Dios. Ahora bien, si ya la primera representación desactiva la posibilidad de considerar al Leviatán un mero guardián o empleado de sus autores, pues es "la unidad del representante y no la unidad de los representados lo que constituye una persona", es decir, antes del Estado sólo se reconoce una multitud informe y no un cuerpo social, de este modo, no puede haber deudas ni condiciones con quienes pactan; la segunda refuerza aún más esta idea, pues el Estado es a su vez el único que posee la dignidad de ser el intérprete autorizado de Dios, lo cual cancela la posibilidad a los hombres, arrogantes y egoístas, de pretender actualizar de modo particular este mensaje para reclamar obediencia hacia sí y desestabilizar la República.

El Estado, entonces, es un artificio que posee la capacidad única de poder mediar entre la particularidad inmanente de los hombres y el absoluto trascendente divino. Además, esta representación descendente es lo que definitivamente termina dando identidad al Estado, por lo cual, sus súbitos se pueden diferenciar de otros.

Interpretando el sentido en la esfera pública de aquella fe que los hombres tienen en su esfera interna define no sólo las condiciones de la paz, sino qué tipo de paz.

De esta manera, al develar los fundamentos teóricos de la estatalidad hobbesiana se muestra la necesidad de representar a Dios en tanto ente absoluto. Dejar la posibilidad a que este concepto que anima, sin duda, la vida humana, sea interpretado y difundido por cualquier ciudadano, atenta contra la misma conformación estatal. Pues todo hombre puede reclamar para sí la interpretación "correcta" de aquella entidad preciada, lo que lo habilita a reclamar obediencia hacia él, desafiando el orden dado.

Este trabajo se estructura de la siguiente forma. En primer lugar, problematizo la noción misma de representación. Pues, como toda palabra filosófica relevante, ésta se "dice de muchas maneras". Luego aclaro el sentido de representación ascendente y descendente, marcando semejanzas y diferencias entre ellas. Finalmente, a modo de conclusión, enfatizo la necesidad de la representación descendente como un componente esencial del proyecto teológico-político de Thomas Hobbes, distanciándome así de una interpretación liberal que pretende confinar la religión a la privacidad y ubicándome, en cambio, en el horizonte conceptual de la tesis de Carl Schmitt, a saber, "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados".[1]

Representación

La palabra "representación" proviene del latín *repraesentatio*. Y, como señala Pitkin en su clásico estudio, "pese a que los griegos antiguos tenían un número de instituciones y prácticas a las cuales podríamos aplicar la palabra "representación", no tenían una palabra o concepto equivalente".[2] En cambio, el *Oxford Latin Dictionary* identifica tres acepciones para este término: 1) Pagar en dinero en efectivo; 2) el acto de traer algo ante la mente; o 3) una imagen. Y para el verbo *repraesento,* enumera siete.[3] Ahora bien, de la lectura de todas ellas, se constata que, por un lado, ninguno de los usos enumerados se vincula ni con la representación política, ni con la jurídica. Por otro lado, sólo en el uso cognitivo o estético encontramos una dualidad entre lo representado y la representación, aunque este uso sea posible exclusivamente por una pretensión de semejanza entre ambos objetos.

[1] Schmitt, Carl, Politische Theologie, Munchen und Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, p. 37.
[2] Pitkin, Hanna, *The Concept of Representation,* Berkley, University of Berkley Press, 1972, p. 241.
[3] Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

En cambio, según nos informa Brito Veira, "fue sólo con el nacimiento del cristianismo, y sus controversias teológicas, que la palabra adquirió un alcance más amplio, es decir, uno que podría cubrir la relación entre entidades que no necesariamente se parecían entre sí, pero que eran, sin embargo, capaces de tomar parte la una por la otra".[4] A partir de aquí la idea de representación comienza a ser utilizada como encarnación de algo superior, como símbolo o, también, para actuar bajo las instrucciones de alguien. En rigor, "su real expansión comienza en los siglos XIII y la primera parte del XIV, cuando a menudo se dice que el Papa y los cardenales representan la persona de Cristo y los Apóstoles […] Al mismo tiempo, los juristas medievales usan el término para la personificación de colectivos humanos."[5]

Pero más allá de la interesante historia de sus diversas acepciones, el uso predominante del concepto de representación, desde la modernidad hasta nuestros días, indistintamente de la aplicación que de él se haga en distintos campos, supone una interesante paradoja. Ya que, mediante una presencia, es decir, la representación misma, se expresa una ausencia, es decir, lo representado. Sólo se propone una representación cuando sucede este tipo de vínculo: la presencia de una ausencia. Esta paradoja no hace sino complejizar aún más su comprensión. Pues, por un lado, es necesario precisar, qué tipo de entes entran o pueden entrar en esta relación, es decir, si deben ser semejantes, como nos muestra sus primeros usos en Roma, o desemejantes, como se utilizó ya en los comienzos del medioevo; y, por otro lado, qué tipo de relación adquieren tales entes una vez que son representados, si es de obediencia, de delegación o mero simbolismo, por ejemplo.

En la obra de Hobbes, la representación no hace sólo posible la legitimidad política y, por ende, la gobernabilidad, sino la posibilidad misma de conocer. Gracias a la ubicuidad de este concepto en los textos del filósofo británico, se pueden distinguir al menos los siguientes usos.

Alegórico. El mismo frontispicio del *Leviatán* nos muestra un *magnus homo*, que se asoma confiadamente a su ciudad y que sostiene una espada y un báculo episcopal, para representar nada más y nada menos que al Estado. Abajo y en dos columnas, se aprecian imágenes que representan elementos fundamentales para pensar "la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil": un castillo es equiparable a una catedral, una corona a una mitra; un cañón a los rayos de la excomunión; armamento militar a silogismos; y, por último,

[4] Bruti Veira, Mónica & Runciman, David, *Representation*, Brill, p. 8.
[5] Pitkin, Hanna, op. cit., pp. 241-242

una batalla a un concilio. Ahora bien, si los frontispicios eran adornos inscriptos en la fachada de los edificios antiguos para darle al huésped una primera imagen con lo cual se encontrará al traspasarla, el futuro lector del *Leviatán* tiene pautas claras en este retrato para suponer que encontrará una obra teológico-política, una vez que comience a leer sus páginas.

Gnoseológico. En el *Leviatán* se afirma en las primeras líneas del capítulo I que "por los que se refiere a los pensamientos del hombre, los consideraré primero individualmente y, después en sucesión o como dependiendo unos de otros. Individualmente, todo pensamiento es una *representación o aparición* de una cualidad o de cualquier otro accidente de un cuerpo ajeno a nosotros, al que comúnmente llamamos objeto." Preparando el terreno para el empirismo que luego desarrollarán Locke y Hume, Hobbes afirma que nuestras ideas son resultado de la experiencia. Los objetos exteriores al sujeto que conoce presionan o se "presentan" en nuestros órganos cognitivos y producen una "representación" en nuestra mente. Tanta es la diferencia entre la representación y el objeto que en *The Elements of Law* propone un ingenioso contrafáctico para remarcarla: "si un hombre podría permanecer vivo y la totalidad del resto del mundo fuera aniquilado, él debería retener la imagen del mismo, y todas aquellas cosas de la cuales ha visto y percibido antes".[6] Ahora bien, una vez que se han impuesto nombres a tales ideas, el método hace posible que el hombre con esfuerzo y dedicación las vaya articulando hasta producir la ciencia.

Teatral. Quizás sea este uso el que más fama le ha dado a Hobbes, pues es desde donde comienza a estructurar su doctrina de la representación política. En el capítulo XVI no sólo está presente el concepto de representación, sino también dos más que son clave como el de "persona" y "autor". "Persona" en latín refiere a la máscara o faz que usaban los actores en el teatro antiguo para personificar, actuar o representar a otro. De allí que el actor actúa autorizado por las palabras del autor, representando el papel asignado.

Jurídico. Inmediatamente que ha dicho esto, se hace alusión al texto *De oratore,* II.102, de Cicerón, cuando Antonio, un abogado, desarrolla lo que para él es el modo correcto de preparar la defensa de un juicio: "porto, sin pasión alguna de ánimo, tres personas; la mía, la del adversario y la del juez [*tris personas unus sustineo summa animi aequitate, meam, adversari, iudicis*]. Elijo para el discurso los argumentos que tienen más ventajas que inconvenientes, y rechazo del todo los que no están en ese caso. Así consigo pensar lo que he de decir, antes de decirlo, al contrario de lo que hacen muchos, fiados en

[6] Hobbes, Thomas, *The Elements of Law*, I, 2, art. 8, p. 22.

su ingenio". Cabe aclarar que Cicerón en el diálogo mencionado no utiliza en ningún momento la palabra latina *repraesentatio*, ni *repraesento*, sino *sustineo*, la cual Hobbes traduce al inglés por *bear* y que aquí yo traduzco por "porto". En cambio, sí utiliza *persona*.

Político. Estos dos últimos conceptos, el teatral y el jurídico, preparan el camino para la representación política, por la cual los hombres podrán dejar el estado natural mediante un pacto originario. En efecto, los hombres disgregados en multitud son autores y, a su vez, crean, la persona artificial, el Estado, quien al representarlos los defiende garantizando la paz. Pero para ello es necesario incorporar la noción de obediencia. Desarrollo más abajo las diferencias que aquí anticipo entre esta representación con respecto a la teatral y a la jurídica, lo cual me permite identificarla como representación ascendente.

Teológico político. Este uso se refiere a la representación de la persona de Dios. Es la presencia de lo trascendente en lo inmanente y por ende la posibilidad de unir y reconciliar los dos planos. Hobbes ha aplicado este uso en dos ocasiones. Para explicar el dogma de la Trinidad cuando afirma de manera polémica y poca convincente, aunque en reiteras ocasiones, que: "el verdadero Dios puede ser personificado. Como lo fue: primero por Moisés, quien gobernó a los israelitas (no como propio, sino como pueblo de Dios) […] En segundo lugar, por el hijo del hombre, su único hijo, nuestro bendito salvador, Jesucristo. […] Y en tercer lugar, por el Espíritu Santo, o el que consuela, quien no viene en su propio nombre, sino que es enviado y procede de aquellos dos".[7] En cuanto a la aplicación por parte de Hobbes mismo de su teoría de la representación a la Trinidad, la crítica en general la ha recibido desfavorablemente tanto por sus contemporáneos como por los comentadores actuales. Martinich sintetiza los problemas teológicos del siguiente modo: "En primer lugar, su posición es claramente una forma de sabelianismo, la herejía que exagera la unidad de Dios no concediéndole suficiente realidad a las personas divinas de la Trinidad. En segundo lugar, de esta postura se sigue que la Trinidad no existió antes de Moisés, como su oponente John Bramhall felizmente le señalara. Tercero, que cada persona de la Trinidad aparece y desaparece en diferentes momentos".[8] Por esto, en este trabajo prescindo de este uso. En cambio, me focalizo en el segundo uso, su aplicación a la interpretación del relato bíblico del Reino de Dios para esclarecer lo que denomino representación descendente.

Para explicar este reino, el cual se inicia con el pacto entre Dios y Abrahán, que se renueva con Moisés, pero que se rechaza en tiempo

[7] *Lev*, XVI, p. 248.
[8] Martinich, A. P., *A Hobbes Dictionary*, Cambridge, Blackwell, 1995, p. 231.

de Samuel al instituir la monarquía con Saúl, y luego de un momento de casi de disgregación total de la fe en Dios es nuevamente renovado con Jesús pero con fines espirituales y no coactivos o políticos. "En cuanto concierne al Antiguo Testamento debemos concluir que cualquiera que tuviera la soberanía de la República entre los judíos, también tendría la autoridad suprema en lo referente a la adoración externa de Dios y representa a la persona de Dios […] hasta el tiempo en el que envíe a este mundo a su hijo Jesucristo para redimir a la humanidad de sus pecados, de modo tal que pueda entrar en su Reino eterno y ser salva para siempre".[9] Más abajo muestro en qué sentido a este "dios mortal debemos nuestra paz y defensa bajo el Dios inmortal"[10], "al cual [aquél] está obligado por ley natural a rendir cuentas por ello a Dios, autor de la ley, y no a sí mismo", esto habilita entonces a los súbditos a adorar de cierta manera a sus "reyes cristianos, quienes son vivos representantes de Dios"[11], pero con las estrictas condiciones de no caer en una grosera idolatría.

Representación ascendente

Por representación ascendente me refiero a la representación política de los juicios y las acciones de las personas naturales que al autorizar y pactar transfieren sus derechos a una persona artificial, conformando de esta manera un soberano representativo que actúa y habla por ellas.

Esta representación política, si bien toma elementos de la teatral y de la jurídica, se diferencia sustancialmente de ambas en lo siguiente. En primer lugar, el representante político y los representados, difieren ontológicamente. Los representados son personas naturales, el representante es una persona artificial, en rigor es un ente, un dispositivo teórico que a su vez necesita de un nuevo representante para operar. Si bien en el teatro, el actor "crea" el personaje del autor, le da vida, y por ello también existe una diferencia ontológica entre ambos, el personaje es visible y palpable en sí mismo, algo que no sucede en el "personaje" Estado que necesita un nuevo "personaje" para actuar. En palabras de Skinner, cuando "los miembros de una multitud instituyen un soberano, llegan a ser una persona y adquieren un representante que 'porte', 'lleve' o 'presente' a aquella persona al mismo tiempo."[12]

[9] Lev, XL, p. 758.
[10] Hobbes, Thomas, Lev, XVII, p. 260.
[11] Lev, XLV, p. 1044.
[12] Skinner, Quentin, "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", *The Cambrige companion to Leviathan* (Patricia Springborg, ed.), Cambridge, CUP, 2007, p. 173.

En segundo lugar, la representación es resultado de una creación por parte de los representados, de allí que ellos sean autores de esa persona artificial. Algo que no sucede ni en el teatro ni en lo jurídico. Si bien el autor teatral crea el personaje, es el actor el que le da vida, es decir, lo representa. Del mismo modo, el cliente de un abogado no "crea" al abogado, éste sólo lo representa. En cambio, la representación política hobbesiana tiene este carácter demiurgo que el mismo autor del *Leviatán* lo expresa en su introducción cuando afirma que "los pactos y los convenios por las cuales las partes del cuerpo político fueron primero hechas, puestas juntas y unidas se asemeja a aquel *Fiat* o 'hagamos al hombre', pronunciado por Dios en la creación".[13]

Pero existe otra diferencia aún mayor, la representación política crea vínculos de mando y obediencia. El representante Estado tiene autoridad sobre los que lo autorizan, no es un mero delegado que cumple las órdenes eventuales de las personas naturales. Al ser la representación política resultado de un pacto originario, las personas naturales quedan incluidas dentro de la persona artificial, así como ingeniosamente nos muestra la imagen del *magnus homo* en el frontispicio del *Leviatán*. De allí que se aclare en la introducción que en relación al Estado, "la materia [*Matter*] y el artífice [*Artificer*], ambos son el hombre".[14] Si bien esta tesis, como ya he mencionado, pretende eliminar la dicotomía entre gobernante y gobernado, estando este último representado en el primero, la tensión jamás deja de distenderse. Más allá de estas novedosas ideas, existe un vínculo de obediencia claro e innegable entre el Estado y el ciudadano, que cualquier persona puede experimentar.

Entonces, en esta representación, que denomino ascendente, el rol del hombre es fundamental, pues es "Matter" y "Artificer". La legitimidad está dada por el consenso, tácito o explícito, de los hombres al crear, "desde abajo", tal hombre artificial que imparte normas comunes para los que habiten la región sobre la cual es soberano. El hombre al concientizarse tanto sobre las limitaciones naturales que posee para poder desenvolver su proyecto de vida, como de la indefensión antes los otros, quienes pueden, en cualquier momento, no sólo adueñarse de lo que consiga sino hasta de él mismo, depone su derecho natural y crea el Estado para su defensa y protección. De hecho, cuando se define la esencia del Estado, se aclara sin ambages que su objetivo es para "lograr la paz y la seguridad de todos".[15] Más adelante en el mismo texto se precisa que tal *Salus Populi* "no consiste en una mera

[13] Lev, "Introduction", p. 16.
[14] Lev, "Introduction", p. 18.
[15] Lev, XVII, p. 262.

preservación, sino también en todas aquellas satisfacciones de la vida que todo hombre por su legítimo trabajo, sin poner en peligro o dañar a la República, adquiera por cuenta propia."[16] Pero cuando tal protección no se cumpla, el Estado se disuelve y los hombres al retomar todos sus derechos naturales vuelven habitar tal situación de peligrosidad y confusión celebérrimamente conocida como estado natural. En efecto, "cuando en una guerra (ya sea externa o interna) los enemigos obtienen la victoria, de forma tal que las fuerzas de la República no pueden mantener más el territorio y no hay más protección para los leales súbditos, entonces la República queda disuelta, y todo hombre en libertad de protegerse por todos los medios que su propio juicio le sugiera."[17]

Representación descendente

Por representación descendente me refiero a la representación teológica-política de la persona de Dios en los soberanos cristianos, mediante la cual éstos son los únicos intérpretes autorizados de sus atributos, su mensaje y la forma de adorarlo en el territorio sobre el cual poseen la soberanía.

Los primeros cuatro capítulos de la segunda parte del *Leviatán* presentan una subunidad temática dentro del gran tema que es el Estado. Se trata de la fundamentación y caracterización esencial de la República y sus atributos. Allí se encuentran no sólo las dos vías de acceso para erigirla, por institución o por adquisición, sino los derechos de soberanía y las formas posibles de encarnar tal soberanía, a saber, monarquía, aristocracia o democracia. Pero desde la mitad el capítulo XX, el cual cierra esta subunidad, y hasta el final, Hobbes propone que "consideremos ahora que nos enseña la Escritura sobre este mismo punto"[18], haciendo alusión directa a la soberanía absoluta que debe portar el Estado para poder cumplir eficazmente su misión.

Desorientando al lector que pretende encontrar sólo una fundamentación antropológica del Estado, el autor del *Leviatán* pasa revista de modo sucinto a ciertos episodios bíblicos donde encuentra que: en Moisés, en Saúl, en los tiempos cuando Jesús estuvo en este mundo o en el relato del Génesis sobre el paraíso quien detento el poder de forma tal que pudo prodigar paz y estabilidad lo tuvo en forma absoluta. De allí que "según la razón y según la Escritura, cuando el poder soberano reside en un hombre […] es tan grande como quepa

[16] Lev, XXX, p. 520.
[17] Lev, XXIX, p. 518.
[18] Lev, XX, p. 316.

imaginarlo […] quienquiera que, pensando que el poder soberano es demasiado grande, trate de reducirlo, tendrá en definitiva que someterse a otro poder que pueda limitar aquél, es decir, a un poder mayor".[19] Sigo , entonces, la orientación que el mismo Hobbes propone para completar la comprensión de esa soberanía absoluta e indago particularmente sus consideraciones sobre el reino de Dios, como modelo de gobernabilidad y de representación descendente.

El reino de Dios es tematizado en dos capítulos, en el XXXV, donde lo define, y en el XL, donde explicita el pacto por el cual se genera y sus derechos. Alejándose de las consideraciones de los teólogos, Hobbes entiende que el reino de Dios es un reino efectivo y no alegórico o metafórico, "constituido por los votos del pueblo de Israel en modo peculiar, donde se elige por pacto con Dios a él como rey, con su promesa de otorgarles la posesión de la tierra de Canaán".[20] Más adelante, precisa que "el padre de la fe y primero en el reino de Dios por pacto fue Abraham".[21] Luego de definir esto, se inicia un análisis sobre el pacto entre este patriarca y Dios, que brindan las claves para comprender y llevar adelante el poder soberano de modo absoluto y efectivo. En primer lugar, Dios ha hecho un pacto no con cualquier hombre, sino con alguien que "ya" es soberano. Abrahán tiene un poder efectivo sobre su casa, compuesta de muchos hijos, parientes y siervos, es su padre y señor. De allí que sus súbditos han "de recibir los mandamientos de Dios a través de su soberano". Del mismo modo, "en todo Estado" los súbditos "deben obedecer las leyes de su soberano en lo referente al culto externo y a la profesión religiosa".[22] En segundo lugar, "cuando alguno de los súbditos de Abraham pretendía tener […] alguna otra revelación de Dios en apoyo de alguna doctrina que Abraham había prohibido […] le era lícito castigarlo […] por tanto también hoy le es lícito a un soberano castigar a aquéllos cuya inspiración privadas se opone a lo que mandan las leyes; pues dentro de un Estado, el soberano ocupa el mismo lugar que Abraham ocupaba dentro de su familia".[23] Finalmente, "así como sólo fue Abraham de su familia, así también sólo el soberano de un Estado cristiano es el indicado para decir cuál es y cuál no es la palabra de Dios".[24]

Este pacto se renueva con Moisés y luego con Jesús. Pero en este último la renovación es de un modo peculiar, deponiendo la coacción externa y renovando la fe interna. El rol de Jesús, afirmará Hobbes, se

[19] Lev, XX, p. 320.
[20] Lev, XXXV, p. 634.
[21] Lev, XL, p. 736.
[22] Lev, XL, p. 738.
[23] Lev, XL, p. 738.
[24] Lev, XL, p. 738.

reduce a tres aspectos: "la primera, su misión de Redentor; la segunda, la de pastor, consejero o maestro; […] la tercera, la de un rey eterno, pero bajo su Padre." Ahora bien, es importantísimo tener en cuenta que sólo cuando Jesús regrese definitivamente a la tierra "tendrá comienzo ese reino glorioso sobre sus elegidos, que habrá de durará eternamente".[25] De allí que Él "mandó a obedecer a aquéllos que entonces estaban sentados en la Cátedra de Moisés, y pagar tributo a César", "por tanto, nada ha sido hecho ni enseñado por Cristo, que tienda a disminuir los derechos civiles de los judíos o del César."[26]

Entonces, Abrahán en tanto que ya es soberano está en condiciones de representar a Dios y, esta representación descendente como en reiteradas ocasiones lo afirma Hobbes de modo explícito, debe reproducirse en los Estados cristianos. Es muy importante tener presente la observación que se hace sobre el estatus de Abrahán, pues él "ya" es soberano, es decir, antes de recibir la representación descendente de la persona Dios, representa legítimamente a sus súbditos.

La representación descendente posee las siguientes particularidades, que la diferencia de la ascendente. En primer lugar, la persona Dios no crea al soberano civil, éste es creado por los hombres mediante un pacto o consenso entre ellos previamente a recibir la representación divina. En segundo lugar, el soberano representante de Dios, el Estado, no tiene autoridad sobre su representado, Dios, en cambio, sí la tiene sobre sus súbditos, a quienes también representa. En tercer lugar, el *deus mortalis* queda bajo la soberanía del Dios inmortal, en cambio, éste no queda bajo la soberanía de otro. En cuarto lugar, la persona Dios que es representada por el soberano civil es "una", mientras que los representados por un Estado son muchos, en rigor, una multitud, y no "una" persona. En quinto lugar, es por medio de la representación que se obtiene un gobierno, con el fin de que los autores representados puedan beneficiarse con la paz, condición necesaria para desarrollar lo más plenamente sus capacidades. En cambio, la persona Dios no recibe ningún beneficio con esta representación, pues al ser perfecto, no posee carencias. En este caso, el beneficio es solamente para el hombre, quien debido a su incapacidad de autogobernarse es auxiliado por el poder divino. Esta representación descendente provoca que sólo el Estado monopolice y dé sentido al mensaje divino, de esta forma, impide que los ciudadanos se arroguen la interpretación del absoluto, en este caso, Dios, y reclamen para sí obediencia ante los otros. Una

[25] Lev, XLI, p. 760.
[26] Lev, XLI, p. 766.

situación que, de no evitarse, devendría en un indeseable estado de naturaleza.

Conclusión

He mostrado el modo cómo el Estado según Hobbes es el soporte institucional de dos representaciones: una proveniente de los ciudadanos, que por ello mismo la he denominado ascendente; y otra, de Dios, obviamente descendente. Una posible objeción general a esta tesis puede ser la siguiente. Al ser Hobbes un hombre inmerso en la cultura religiosa imperante del siglo XVII, y al ver que una de las principales causas de disputa estribó en diversas y antagónicas interpretaciones de la Biblia por fervorosos creyentes, el filósofo británico no tuvo otra posibilidad de incorporar la dimensión religiosa dentro de su proyecto, pero sometiéndola a la dimensión política, por lo cual su postura fue considerada, en el mejor de los casos, como un erastianismo o un cesaropapismo, y, en el peor, como de un ateísmo camuflado y cínico.

Sin embargo, más allá de la gran evidencia textual, que se inicia en el mismo nombre de su obra máxima, la célebre imagen en el frontispicio, las acaloradas discusiones con el clero de turno, la inherencia de la dimensión religiosa no sólo se encuentra en el Estado, sino en la naturaleza humana misma, pues, como Hobbes afirma, la semilla de la religión sólo se encuentra en los hombres y debe ser cultivada para que la misma los acerque a Dios en un mundo de paz.

La precisión, erudición y argumentación con la que Hobbes incorpora consideraciones teológicas en su itinerario intelectual no estriba en una mera estrategia instrumental para sumar voluntades a su posición filosófica política, sino en una comprensión aguda tanto de la naturaleza humana como del modo de protegerla. Esta comprensión reconoce una dimensión trascendente en el hombre, una búsqueda incesante de un ente absoluto que lo oriente y lo represente. Pero como este objeto no puede ser captado para una mente finita, los hombres en su ambición por captarlo generan tantos dioses e interpretaciones como creyentes, lo cuales reclaman para sí poseer una interpretación auténtica. Por eso tal impulso humano debe ser satisfecho por un actor legítimo que los represente y que sea el encargado de determinar una interpretación auténtica para que sea pública y pueda zanjar disputas acerca de Dios y su mensaje divino.

De este modo, la estatalidad que presenta Hobbes posee tanto una dimensión inmanente como trascendente. La primera es necesaria para otorgarle legitimidad ante sus súbditos, quienes son la materia y los artífices del *Leviatán*; la segunda para evitar que cualquiera pueda arrogarse el derecho de interpretación sobre el mensaje divino y

reclamar para sí obediencia. Por eso ambas dimensiones se intersectan y en cruz, mediante el Estado, articulan la soberanía absoluta en la teología política de Thomas Hobbes.

ÍNDICE

La pretensión adánica de la modernidad, *Andrés Di Leo Razuk* 5

El carácter teológico de la naturaleza en la teoría política medieval, *Francisco Bertelloni* 13

El modelo filosófico-teológico del cosmos como ciudad: la Stoa, Cicerón y los maestros parisinos del siglo XIII, *Laura Corso de Estrada* 29

Sobre la representación (*PHANTASÍA*) en la filosofía de Thomas Hobbes: notas sobre la recepción del estoicismo vía Francisco Suárez, *Patricia Nakayama* 47

Materialismo mecanicista y teología política: ¿Contradicción o compatibilidad?, *María L. Lukac de Stier* 63

La salida teológico-política del estado de naturaleza hobbesiano, *Andrés Di Leo Razuk* 79

El problema de la vida después de la muerte en Hobbes. ¿Puede la religión revelada disminuir la incertidumbre?, *Diego de Zavalía* 101

Aspectos teológico-políticos de la figura de Moisés en Hobbes, *Andrés Jiménez Colodrero* 117

El concepto de persona como fundamento en el *Leviatán*, *José Luis Galimidi* 129

Estado representativo y derecho penal en Hobbes, *Maria Isabel Limongi* 153

Democracia y regla de la mayoría en Thomas Hobbes, *Leiser Madanes* 167

La teología política y lo terrible de la modernidad, *Damián Jorge Rosanovich* 183

La tesis de la teología política, la contrarrevolución y la autonomía de lo político, *Andrés Rosler* 195

Esta edición de 1000 ejemplares se terminó de imprimir en Al Sur Producciones Gráficas S.R.L., Wenceslao Villafañe 468, Buenos Aires, Argentina, en noviembre de 2020.

Tesis de Doctorado en Filosofía:

Deleuze y la ontología del espacio

Tesista:

Rafael Ernesto Mc Namara

DNI: 25650046

Director:

Julián Ferreyra

Co-director:

Esteban Mizrahi

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras



Buenos Aires

Junio 2019

Índice:

AGRADECIMIENTOS 7

LISTA DE ABREVIATURAS 9

INTRODUCCIÓN 11

1. Ontología y continuidad 11

2. Ontología del espacio 18

3. Estado de la cuestión 22

4. Tres cuestiones metodológicas 43

5. Las tres síntesis espaciales: resumen del camino a recorrer 47

PARTE UNO: 59

PRIMERA SÍNTESIS DEL ESPACIO 59

Prefacio a la primera parte 61

Capítulo 1: Disimetría y estratificación 67

1.1. Principio de disimetría 67

1.2. Mil estratos 77

1.2.1. Substratos 87

1.2.2. Epistratos 91

1.2.3. Paraestratos 93

1.2.4. ¿Qué se creen los estratos? 99

Capítulo 2: Entropía y territorio 103

2.1. Entropía y buen sentido 103

2.1.1. La gran ilusión 112

2.1.2. Analogías 117

2.1.3. De la degradación empírica a la repetición trascendental 121

2.2. Agenciamientos maquínicos y centros de envolvimiento. 128
2.3. Territorio 135
2.4. La repetición en los estratos 144
PARTE DOS: 149
SEGUNDA SÍNTESIS DEL ESPACIO 149
Prefacio a la segunda parte 151
Capítulo 3: Profundidad 161
3.1. Intensidad y doctrina de las facultades 161
3.2. De la percepción de la profundidad a la profundidad de la percepción 168
3.2.1. Estética espontánea, noética latente 178
3.2.2. Punto de vista y capas geológicas de la percepción 181
3.3. Dimensión afectiva de la profundidad. 183
3.4. Síntesis de la profundidad y teoría de la acción 191
3.5. Temporalidad y realidad de la profundidad 196
Capítulo 4: Lo Natal y sus distancias 205
4.1. De la profundidad a lo Natal 205
4.2. Campos de individuación y lógica del fundamento. 216
4.3. Distancias 224
PARTE TRES: 239
TERCERA SÍNTESIS DEL ESPACIO 239
Prefacio a la tercera parte 241
Capítulo 5: El Afuera absoluto 251
5.1. Punto de ebullición: el *éffondement* como hervor universal 251
5.2. Univocidad y eterno retorno 258
5.3. Nómades líquidos y terrestres 267

5.3.1. Con Foucault en el *Pequod* 272
5.4. Del cuerpo sin órganos al *spatium* 280
Capítulo 6: Spatium y el problema de lo virtual 287
6.1. El plano intensivo, ¿actual, virtual o intersticial? 287
6.2. Sobre la relación entre Ideas e intensidades 292
6.3. Distancia y singularidad. 298
6.4. ¿En qué sentido lo intensivo puede ser considerado "causa" de lo ideal? 302
6.5. Del caos a lo Indeterminado 311
6.6. Origen radical 315
6.7. Línea abstracta y sin-fondo 323
Capítulo 7: Del envolvimiento a las dos caras del caos 331
CONCLUSIÓN 347
BIBLIOGRAFÍA 353

ASPECTOS TEOLÓGICO-POLÍTICOS EN LAS DOS REPRESENTACIONES DEL ESTADO HOBBESIANO

Andrés Di Leo Razuk
UBA - UNLaM

La incorporación de los conceptos de autorización y representación en el capítulo XVI del *Leviatán*, ausentes en las obras anteriores, le permiten a Hobbes perfeccionar su teoría del Estado, pues estos elementos teóricos fortalecen la obediencia del súbdito y la legitimidad de la República. Al afirmar que los hombres son "autores" de lo que su "representante" diga o haga, aquéllos al obedecer se obedecen a sí mismos. Esto implica principalmente dos cosas: por un lado, intentar cerrar el dualismo gobernante-gobernado, por el cual se inician la mayoría de las discordias políticas y sociales; y, por otro lado, otorgar un protagonismo inédito al hombre, al ser fundamento y creador del nuevo orden. Pero no sólo el Estado representa a sus gobernados, también representa a la persona de Dios. Tomando el modelo bíblico de reino de Dios, primero en Abrahán y luego en Moisés, el Estado cristiano, en tanto *deus mortalis*, posee en su mismo cuerpo político las potestades civiles y espirituales, es Estado e Iglesia a la vez, del mismo modo, que sus súbditos son ciudadanos y cristianos. Y así como el pueblo de Israel sucumbió en disensiones internas y guerras civiles cuando este poder estaba dividido, llegando hasta casi su disolución, el Estado no puede

cumplir su función pacificadora si no detenta ambos poderes en su mismo cuerpo político.[1]

De esta manera, el Estado porta una doble representación, una mundana, ascendente, aunque como muestro más abajo para que ésta sea posible es necesario que el poder descienda, donde los súbditos autorizan a su gobernante a representar sus juicios y acciones; y una divina, descendente, donde la persona de Dios también es representada por el Estado, lo cual favorece la posibilidad de prodigar paz debido a que en sus dominios es el único intérprete del mensaje divino, la única voz "autorizada" sobre la palabra de Dios. Ahora bien, si ya la primera representación desactiva la posibilidad de considerar al Leviatán un mero guardián o delegado de sus autores, pues es ´la unidad del representante y no la unidad de los representados lo que constituye una persona´, es decir, antes

[1] Según Q. Skinner, "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", P. Springborg, (ed.), *The Cambridge Companion to Leviathan,* (Cambridge: CUP, 2007), la incorporación de estos elementos teóricos que hace Hobbes en su obra mayor se debió a la utilización de los mismos por el bando democrático. Utilizando gran parte de su misma estructura conceptual, Hobbes extraería conclusiones para fortalecer un Estado absoluto. "Lo que Hobbes está haciendo […] es tratar de desacreditar a estos escritores demostrando que es posible aceptar la estructura básica de su teoría sin por eso avalar cualquiera de las implicaciones radicales que habían obtenido. Es esta nueva estrategia retórica presente en el *Leviatán* […] que necesita ser investigada" (p. 161). No niego que Hobbes conozca los escritos de aquellos que defendían al Parlamento frente al rey y que utilice parte de sus conceptos, pero no estoy de acuerdo en que su teoría sobre la representación sea principalmente una estrategia retórica para vencer a sus adversarios políticos. Sus argumentos son mayores porque sus fundamentos son otros, a saber, teológico-políticos; y sus objetivos son distintos porque consisten en establecer una nueva e inédita configuración política, a saber, la estatal, y no en una mera defensa de la monarquía.

del Estado sólo se reconoce una multitud informe y no un cuerpo social, de este modo, no puede haber deudas ni condiciones con quienes pactan; la segunda, refuerza aún más esta idea, pues el Estado es a su vez el único que posee la dignidad de ser el intérprete autorizado de Dios, el único al que le tiene que dar cuenta de sus palabras y acciones. El Estado, entonces, es un artificio que posee la capacidad única de poder mediar entre la particularidad inmanente de los hombres y el absoluto trascendente divino.

Al develar los fundamentos teóricos de la estatalidad hobbesiana se muestra la necesidad de representar a Dios en tanto ente absoluto. Dejar la posibilidad que este concepto que anima, sin duda, la vida humana, sea interpretado y difundido por cualquier ciudadano, atenta contra la misma conformación estatal. Pues todo hombre puede reclamar para sí la interpretación "correcta" de aquella entidad preciada, lo que lo habilita a reclamar obediencia hacia él, desafiando el orden establecido.

Ahora bien, pese a que Hobbes en el mismo capítulo que está tematizando la noción de representación cita una frase de Cicerón sobre la persona jurídica, lo cual invita al lector a considerar que este tipo de representación es la que brinda la posibilidad de la generación del Estado, muestro más adelante que eso no es posible. En cambio, sostengo que la representación política que da forma a la nueva configuración estatal no es tomada desde el derecho, sino desde la teología.

Este trabajo se estructura de la siguiente forma. En primer lugar, menciono algunas transformaciones que ha tenido el concepto de representación desde su primer uso con Tertuliano hasta la modernidad y señalo su principal problemática. En segundo lugar, identifico los usos principales que Hobbes le otorga en su obra. Luego, aclaro el sentido de representación ascendente y descendente, marcando semejanzas y diferencias entre ellas. Finalmente, a modo de conclusión, extraigo cuatro

características de la representación teológico-política y enfatizo la necesidad de la representación descendente como un componente esencial del proyecto teológico-político de Thomas Hobbes, distanciándome así de una interpretación liberal que pretende confinar la religión a la privacidad y ubicándome, en cambio, en el horizonte conceptual de la tesis de Carl Schmitt, a saber, "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados".[2]

Representación

La palabra "representación" proviene del latín *repraesentatio*. Y, como señala Pitkin en su clásico estudio, "pese a que los griegos antiguos tenían un número de instituciones y prácticas a las cuales podríamos aplicar la palabra ´representación´, no tenían una noción o concepto equivalente".[3] En un contexto latino, en cambio, el *Oxford Latin Dictionary* identifica tres acepciones para este término: 1) Pagar en dinero en efectivo; 2) el acto de traer algo ante la mente; o 3) una imagen. Y para el verbo *repraesento,* enumera siete.[4] Ahora bien, de la lectura de todas ellas, se constata que, por un lado, ninguno de los usos enumerados se vincula ni con la representación política, ni con la jurídica. Por otro lado, sólo en el uso cognitivo o estético encontramos la dualidad representado/representación, y su uso es posible exclusivamente por una pretensión de semejanza entre ambos objetos. Por eso, "fue sólo con el nacimiento del cristianismo, y sus controversias teológicas, que la palabra adquirió un alcance más amplio, es decir, uno que podría cubrir la relación entre entidades que no necesariamente se

---

[2] C. Schmitt, *Politische Theologie*, (Munchen und Leipzig: Duncker & Humblot, 1922), p. 37.

[3] H. Pitkin, *The Concept of Representation,* (Berkeley: University of Berkeley Press, 1972), p. 241.

[4] Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1968).

parecían entre sí, pero que eran, sin embargo, capaces de tomar parte la una por la otra".[5]

En efecto, Hofmann sostiene en su clásico y erudito estudio que, dentro de los primeros teólogos de la Iglesia, es Tertuliano de quien conservamos "el único documento en el que aparece la palabra *´repraesentator´*".[6] En su *Adversus Praxeam*, tal noción se utiliza dos veces para explicar el vínculo de Dios con Cristo en el debate sobre la Trinidad:[7] "Por lo tanto, Él estableció a su vez la conjunción de las dos personas con una luz más clara, con el objeto de que ninguno deseara ser entretenido con ver al Padre, como si fuese separadamente visible, y para que el Hijo pudiera ser considerado como el representante [*repraesentator*] del Padre".[8] Este cruce entre inmanencia y trascendencia, entre partes que en cierto sentido no son idénticas pero que ingresan en una relación representacional, estará presente en la reelaboración moderna de

---

[5] M. Brito Vieira & D. Runciman, *Representation*, (Cambridge: Polity Press), p. 8.

[6] H. Hofmann, *Rappresentanza – Rappresentazione. Parola e concetto dall´antichita all´Ottocento*, (Milano: Giufre Editore, 2007), p. 45.

[7] En cuanto a su doctrina de la Trinidad, la crítica es dispar: "Para muchos él parece haber anticipado Nicea y sus desarrollos posteriores, para otros ha sucumbido en un subordinacionismo extremo", E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, (Cambridge: CUP, 2001), p. 133.

[8] Tertuliano, *Adversus Praxeam*, XXIV, 8 "Igitur et manifestam fecit duarum personarum coniunctionem, ne pater seorsum quasi visibilis in conspectu desideraretur et ut filius repraesentator patris haberetur", en 6 "Deum nemo videbit et vivet. Et ideo suggillatur patrem videre desiderans quasi visibilem, et instruitur visibilem eum in filio fieri ex virtutibus non ex personae repraesentatione". También en *De ieiunio adversus Psychicos*, XIII, 6, utiliza esta noción, aunque con relación a la asamblea eclesiástica. Consultado en: http://www.tertullian.org/

la representación política que Hobbes forja en los inicios de la modernidad y en la cual aún seguimos inmersos.[9] Dotti lo afirma con claridad: "la Segunda Persona de la Trinidad [es] el evento único que deviene paradigma de la representación, pues Cristo es presentificación concreta de lo trascendente en lo inmanente, de lo eterno en lo transeúnte, de lo sustancial en lo contingente".[10]

A partir de sus primeros usos, la idea de representación comienza a ser utilizada como encarnación de algo superior, como símbolo o, también, para actuar bajo las instrucciones de alguien. En rigor, "su real expansión comienza en los siglos XIII y la primera parte del XIV, cuando a menudo se dice que el Papa y los cardenales representan la persona de Cristo y los Apóstoles […] Al mismo tiempo, los juristas medievales usan el término para la personificación de colectivos humanos".[11] En un clásico artículo, Tierney identifica tres usos principales durante estos siglos: "El primero es la representación o personificación simbólica, como ocurre cuando toda una comunidad se considera figurativamente

[9] Sobre si Hobbes conocía la obra de Tertuliano, él mismo cita dos de sus textos, *De carne Christi* y *Adversus Praxeam*, pero no para referenciar la noción de representación, sino para reforzar su interpretación materialista de los conceptos de Dios y de espíritu. De manera imprecisa, aunque conceptualmente fiel, lo introduce en su argumento de esta manera: "Él [se refiere a un interlocutor imaginario] afirma ciertamente que Dios es cuerpo. Pero antes que lo afirmara él, lo hizo Tertuliano. Porque en sus disputas contra Apeles y otros herejes de su tiempo, quienes enseñaron que nuestro Salvador Jesucristo no era un cuerpo, sino un fantasma [*Phantasma*], pronunció este juicio general: ´Todo aquello que no es un cuerpo no es un ente´". Del mismo modo, pero contra Práxeas: ´A su modo, toda sustancia es un cuerpo´", *Lev*, ap. III, p. 1229.

[10] J. Dotti, "La representación teológico-política en Carl Schmitt", *Avatares filosóficos*, nro. 1, (2014), p. 33.

[11] H. Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 241-242.

presente en la persona de su jefe. […] El segundo significado del término puede definirse como mimesis. En este caso se considera que una asamblea representa a toda una sociedad porque refleja fielmente los diversos elementos que configuran tal sociedad, como un mapa imita, rasgo por rasgo, el terreno físico que describe. […] El tercer significado de ´representación´ es el de delegación o autorización, como cuando una comunidad confiere a un individuo, mediante elección, el derecho a actuar en su nombre".[12]

Más allá de la interesante y sinuosa historia de sus diversas acepciones, el uso del concepto de representación desde el cristianismo hasta la modernidad supone una paradoja. Ya que, mediante una presencia –la representación misma– se expresa una ausencia –lo representado. Sólo se propone una representación cuando sucede este tipo de vínculo: la presencia de una ausencia.[13] "La representación aparece como aquello que su misma raíz etimológica expresa, es decir, un hacer presente y concretamente tangible lo que está ausente, un hacer vivir en el tiempo presente lo que de por sí no es de este tiempo presente".[14] De esta manera, ideas como justicia, pueblo, nación o Dios *se presentan –o son*

---

[12] B. Tierney, "La idea de representación en los concilios medievales de occidente", *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 187, (1983), p. 41.

[13] Esta estructura de la representación está presente en el mismo texto bíblico que trabaja Tertuliano al comienzo del capítulo que he citado sobre su obra. Allí se refiere al "incrédulo" Tomás según el *Evangelio de San Juan* XIV, 5-21. El episodio se centra en lo siguiente: desconociendo aquella máxima veterotestamentaria "*Deum nemo videbit et vivet*" (*Ex*, XXXIII:20), el apóstol Felipe le exige a Cristo: "Señor muéstranos al Padre y nos basta" a lo que le responde sin ambages "El que me ha visto, ha visto al Padre" (*Jn*, XIV:8).

[14] G. Dusso, *La representación política*, Gral. San Martín, (UNSAM EDITA, 2015), p. 32.

manifiestas– mediante una representación. De allí el carácter indispensable de este concepto para la configuración política. Por el contrario, aquello que se visibiliza, que está presente en sí mismo, no requiere indispensablemente de la representación, tan sólo se presenta. En este último sentido, la representación será instrumental o coyuntural, porque lo que se visibiliza da cuenta por sí mismo de lo que es. En el primero, en cambio, necesaria, pues lo invisible (Dios, el pueblo, la nación, etc.) requiere de lo visible para presentarse. En relación a esto, Schmitt distingue dos vocablos en alemán que no tienen equivalente en español. Uno para referirse a la representación política [*Repräsentation*] y otro para la representación privada [*Stellvertretung*]. En la primera, sólo "Dios; en la ideología democrática, el pueblo; o ideas abstractas, como la libertad y la igualdad son contenidos susceptibles de representación; pero no la producción o el consumo"[15]. En la representación privada, el representante es un delegado a cumplir un fin acotado y estipulado por las partes. Del mismo modo, el derecho privado sólo es válido en un orden jurídico-político dado, el cual sólo es posible mediante la representación política. La representación política brinda, entonces, el marco adecuado para la posibilidad de la representación privada. Desde ese punto de vista, su estatus nunca puede ser igual.

Representación en Hobbes

En la obra de Hobbes, la representación no sólo hace posible la legitimidad política y, por ende, la gobernabilidad, sino la posibilidad misma de conocer. Gracias a la ubicuidad de este

[15] C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), p. 36.

concepto en los textos del filósofo británico, se pueden distinguir al menos los siguientes usos.[16]

Alegórico. El mismo frontispicio del *Leviatán* nos muestra un *magnus homo*, que se asoma confiadamente a su ciudad sosteniendo una espada y un báculo episcopal, para representar nada más y nada menos que al Estado. Abajo y en dos columnas, se aprecian imágenes que representan elementos fundamentales para pensar "la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil": un castillo es equiparable a una catedral, una corona a una mitra; un cañón a los rayos de la excomunión; armamento militar a silogismos; y, por último, una batalla a un concilio. Ahora bien, si los frontispicios eran adornos inscriptos en la fachada de los edificios antiguos para darle al huésped una primera imagen con lo cual se encontrará al traspasarla, el futuro lector del *Leviatán* tiene pautas claras en este retrato para suponer que encontrará una obra teológico-política cuando comience a leer sus páginas.[17]

---

[16] Quizá uno de los últimos estudios más detallado de los diferentes usos del concepto de representación en Hobbes sea el libro de Mónica Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), donde polemiza con aquellos trabajos que problematizan la representación política centrada casi exclusivamente en los capítulos XVI y XVII del *Leviatán*. En cambio, según esta investigadora, "Hobbes más bien interconecto las dimensiones pictóricas, teatrales, jurídicas y políticas de la representación para generar instituciones más sólidas", p. 8. A diferencia de mi interpretación teológico-política schmittiana, Brito Vieira propone una lectura textual y contextual de la representación en Hobbes con el objetivo de obtener herramientas para poder comprender y reforzar las democracias actuales.

[17] El primero que consideró el frontispicio del *Leviatán* con seriedad fue Carl Schmitt en su célebre trabajo sobre Hobbes en 1938, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, (Köln-Lövenich: Hohenheim, 1982), pp. 25-26. Estudios más actuales son principalmente: N. Malcom, "The Title Page of Leviathan, Seen in a

Gnoseológico. En el *Leviatán* se afirma en las primeras líneas del capítulo I que "por los que se refiere a los pensamientos del hombre, los consideraré primero individualmente y, después en sucesión o como dependiendo unos de otros. Individualmente, todo pensamiento es una *representación o aparición* de una cualidad o de cualquier otro accidente de un cuerpo ajeno a nosotros, al que comúnmente llamamos objeto". Preparando el terreno para el empirismo que luego desarrollarán Locke y Hume, Hobbes afirma que nuestras ideas son resultado de la experiencia. Los objetos exteriores al sujeto que conoce presionan o se "presentan" en nuestros órganos cognitivos y producen una "representación" en nuestra mente. Tanta es la diferencia entre la representación y el objeto que en *The Elements of Law* propone un ingenioso contrafáctico para remarcarla: "si un hombre podría permanecer vivo y la totalidad del resto del mundo fuera aniquilado, él debería retener la imagen del mismo, y todas aquellas cosas de la cuales ha visto y percibido antes".[18] Ahora bien, una vez que se han impuesto nombres a tales ideas, el método hace posible que el hombre con esfuerzo y dedicación las articule hasta producir la ciencia.

Teatral. Quizás sea este uso el que más fama le ha dado a Hobbes, pues es desde donde comienza a estructurar su doctrina de la representación política. En el capítulo XVI no sólo está presente el concepto de representación, sino también dos más que son clave como el de "persona" y "autor". "Persona" en latín refiere a la máscara o faz que usaban los actores en el teatro antiguo para personificar, actuar o representar a otro. De allí que el actor

---

Curious Perspective", *Aspects of Thomas Hobbes*, (Oxford: OUP, 2002); H. Bredekamp, "Thomas Hobbes´s Visual Strategies", P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes´s Leviathan*, (Cambridge: CUP, 2007), pp. 19-60.

[18] T. Hobbes, *The Elements of Law*, I, 2, art. 8, p. 22.

actúa autorizado por las palabras del autor, representando el papel asignado.

Jurídico. Inmediatamente que ha dicho esto, se hace alusión al texto *De oratore,* II.102, de Cicerón, cuando Antonio, un abogado, desarrolla lo que para él es el modo correcto de preparar la defensa de un juicio: "porto, sin pasión alguna de ánimo, tres personas; la mía, la del adversario y la del juez [*tris personas unus sustineo summa animi aequitate, meam, adversari, iudicis*]. Elijo para el discurso los argumentos que tienen más ventajas que inconvenientes, y rechazo del todo los que no están en ese caso. Así consigo pensar lo que he de decir, antes de decirlo, al contrario de lo que hacen muchos, fiados en su ingenio".[19] Cabe aclarar que Cicerón en el diálogo mencionado no utiliza en ningún momento la palabra latina *repraesentatio*, ni *repraesento*, sino *sustineo*, la cual Hobbes traduce al inglés por *bear* y que aquí yo traduzco por "porto". En cambio, sí utiliza *persona*.

Político. Estos dos últimos conceptos, el teatral y el jurídico, preparan el camino para la representación política, por la cual los hombres podrán dejar el estado natural mediante un pacto originario. En efecto, los hombres disgregados en multitud son autores y, a su vez, crean, la persona artificial, el Estado, quien al representarlos los defiende garantizando la paz. Pero para ello es necesario incorporar la noción de obediencia. Desarrollo más abajo las diferencias que aquí anticipo entre esta representación con respecto a la teatral y a la jurídica, lo cual me permite identificarla como representación ascendente.

Teológico. Este uso se refiere a la representación de la persona de Dios. Es la presencia de lo trascendente en lo inmanente y por ende la posibilidad de unir y reconciliar los dos planos. Hobbes ha aplicado este uso en tres ocasiones. Para explicar el dogma de la

[19] Cicero, *De oratore*, II, 102.

Trinidad cuando afirma de manera polémica y poca convincente, aunque en reiteras ocasiones, que: "el verdadero Dios puede ser personificado. Como lo fue: primero por Moisés, quien gobernó a los israelitas (no como propio, sino como pueblo de Dios) […] En segundo lugar, por el hijo del hombre, su único hijo, nuestro bendito salvador, Jesucristo. […] Y en tercer lugar, por el Espíritu Santo, o el que consuela, quien no viene en su propio nombre, sino que es enviado y procede de aquellos dos".[20] En cuanto a la aplicación de su teoría de la representación a la Trinidad, la crítica en general la ha recibido desfavorablemente tanto por sus contemporáneos como por los comentadores actuales. Martinich sintetiza los problemas teológicos del siguiente modo: "En primer lugar, su posición es claramente una forma de sabelianismo, la herejía que exagera la unidad de Dios no concediéndole suficiente realidad a las personas divinas de la Trinidad. En segundo lugar, de esta postura se sigue que la Trinidad no existió antes de Moisés, como su oponente John Bramhall felizmente le señalara. Tercero, que cada persona de la Trinidad aparece y desaparece en diferentes momentos".[21]

También Hobbes utiliza el concepto de representación cuando polemiza la utilización de la noción de transubstanciación que hace la Iglesia de Roma, desde que fuera decretado por Inocencio III en los inicios del siglo XIII, para explicar la eucaristía. "Las palabras ´este es mi cuerpo´ son equivalentes a ´esto significa o representa [*represents*] mi cuerpo´, siendo éste es un giro común del lenguaje, porque considerarlas literalmente es un abuso. […] Pues él [Cristo] nunca dijo que de cualquier pan que cualquier sacerdote tomase y dijese ´este es mi cuerpo´ o ´este es el cuerpo

[20] T. Hobbes, *Lev*, XVI, p. 248.

[21] A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, (Cambridge: Blackwell, 1995), p. 231.

de Cristo´ sería por eso transubstanciado inmediatamente".[22] El uso de representación aquí está vinculado a la ideas de consagrar, santo y sacramento que Hobbes retoma y que ya ha desarrollado en el capítulo XXXV. Cuando algo se consagra, no debe entenderse que cambia su naturaleza, sino que se la separa de su uso ordinario y se la reserva para adorar a Dios. Por ejemplo "el sábado, día de Dios, es *un santo día*, el templo, casa de Dios, es *una santa casa*".[23] De esta manera, un sacramento "es una separación de alguna cosa visible de su uso común para consagrarla al servicio de Dios, ya sea como signo de admisión en el reino de Dios o de la comunidad elegida por Él, o como conmemoración de ello".[24] La Cena del Señor es un sacramento de conmemoración por el cual "se nos recuerda nuestra liberación del pecado por la muerte en la cruz de nuestro bendito salvador".[25] Entonces, cuando el sacerdote toma el pan y dice "este es mi cuerpo" no provoca el cambio de la sustancia pan en la sustancia cuerpo de cristo, sino que ese pan de uso ordinario se "consagra", es decir, se separa de su uso común, que consiste en alimentar el cuerpo, para el servicio de Dios, de forma tal que los creyentes conmemoren y recuerden la pasión de Cristo. Así, este uso de representación es simbólico, más que delegativo, mimético o poiético.

El tercer uso teológico que hace Hobbes de la noción de representación es cuando lo aplica a la interpretación del relato bíblico del reino de Dios. Este uso me permite esclarecer lo que denomino representación descendente. Este reino no es metafórico, sino real. Según la lectura de Hobbes, se inicia con el pacto entre Dios y Abrahán, se renueva con Moisés, se rechaza en tiempo de Samuel al instituir la monarquía con Saúl y, luego de un momento

---

22 T. Hobbes, *Lev*, XLIV, pp. 968-970.
23 T. Hobbes, *Lev,* XXXV, p. 646.
24 T. Hobbes, *Lev,* XXXV, p. 648.
25 T. Hobbes, *Lev,* XXXV, p. 648.

de casi de disgregación total de la fe en Dios, es nuevamente renovado por Jesús con fines espirituales y no coactivos o políticos. "En cuanto concierne al Antiguo Testamento debemos concluir que cualquiera que tuviera la soberanía de la República entre los judíos, también tendría la autoridad suprema en lo referente a la adoración externa de Dios y representa a la persona de Dios […] hasta el tiempo en el que envíe a este mundo a su hijo Jesucristo para redimir a la humanidad de sus pecados, de modo tal que pueda entrar en su Reino eterno y ser salva para siempre".[26] Más abajo muestro en qué sentido a este "dios mortal debemos nuestra paz y defensa bajo el Dios inmortal",[27] "al cual [aquél] está obligado por ley natural a rendir cuentas por ello a Dios, autor de la ley, y no a sí mismo", esto habilita entonces a los súbditos a adorar de cierta manera a sus "reyes cristianos, quienes son vivos representantes de Dios",[28] pero con las estrictas condiciones de no caer en una grosera idolatría.

Representación ascendente

Por representación ascendente me refiero a la representación política de los juicios y las acciones de las personas naturales que al autorizar y pactar transfieren sus derechos a una persona artificial, conformando de esta manera un soberano representativo que actúa y habla por ellas.

Esta representación política, si bien toma elementos de la teatral y de la jurídica, se diferencia sustancialmente de ambas en lo siguiente. En primer lugar, el representante político y los representados, difieren ontológicamente. Los representados son personas naturales, el representante es una persona artificial, en rigor es un ente, un dispositivo, *una forma política* que a su

[26] T. Hobbes, *Lev*, XL, p. 758.
[27] T. Hobbes, *Lev,* XVII, p. 260.
[28] T. Hobbes, *Lev*, XLV, p. 1044.

vez necesita de un nuevo representante para operar. Si bien en el teatro, el actor "crea" el personaje del autor, le da vida, y por ello también existe una diferencia ontológica entre ambos, el personaje es visible y palpable en sí mismo, algo que no sucede en el "personaje" Estado que necesita un nuevo "personaje" para actuar. En palabras de Skinner, cuando "los miembros de una multitud instituyen un soberano, llegan a ser una persona y adquieren un representante que 'porte', 'lleve' o 'presente' a aquella persona al mismo tiempo".[29]

En segundo lugar, la representación es resultado de una creación por parte de los representados, de allí que ellos sean autores de esa persona artificial. Algo que no sucede ni en el teatro ni en lo jurídico. Si bien el autor teatral crea el personaje, es el actor el que le da vida, es decir, lo representa. Del mismo modo, el cliente de un abogado no "crea" al abogado, éste sólo lo representa. En cambio, la representación política hobbesiana tiene este carácter demiurgo y teológico que el mismo autor del *Leviatán* lo expresa en su introducción cuando afirma que "los pactos y los convenios por las cuales las partes del cuerpo político fueron primero hechas, puestas juntas y unidas se asemeja a aquel *Fiat* o 'hagamos al hombre', pronunciado por Dios en la creación".[30] Es este quizá el aspecto más original e influyente de la obra de Hobbes: la creación de una "forma" representacional que posibilita la política. "En la teoría hobbesiana […] no hay nada preconcebido con respecto al cuerpo común, excepto los individuos y sus movimientos. No hay un *poder político* preexistente que deba ser transmitido: la tentativa consiste, más bien, en fundar el poder mismo y mostrar su génesis. El *pueblo*, entendido como unidad, no puede ser anterior

[29] Q. Skinner, "*Hobbes on Persons, Authors and Representatives*", p. 173.

[30] T. Hobbes, *Lev,* "Introduction", p. 16.

al pacto, sino que *es* el cuerpo político al que los individuos, artificiosamente, dan lugar".[31]

Pero existe otra diferencia aún mayor, la representación política crea vínculos de mando y obediencia. El representante Estado tiene autoridad sobre los que lo autorizan, no es un mero delegado que cumple las órdenes eventuales de las personas naturales. Al ser la representación política resultado de un pacto originario, las personas naturales quedan incluidas dentro de la persona artificial, así como ingeniosamente nos muestra la imagen del *magnus homo* en el frontispicio del *Leviatán*. De allí que se aclare en la introducción que en relación al Estado, "la materia [*Matter*] y el artífice [*Artificer*], ambos son el hombre".[32] Si bien esta tesis, como ya he mencionado, pretende eliminar la dicotomía entre gobernante y gobernado, estando este último representado en el primero, la tensión jamás deja de distenderse. Más allá de estas novedosas ideas, existe un vínculo de obediencia claro e innegable entre el Estado y el ciudadano, que cualquier persona puede experimentar. Si bien esta obediencia teóricamente "a sí mismo", que pretendería explicar la obediencia al Estado, fácticamente genera tensiones entre gobernantes y gobernados que podrán ser aliviada con la representación descendente.

Entonces, en esta representación, que denomino ascendente, el rol del hombre es fundamental, pues es *Matter* y *Artificer*. La legitimidad está dada por el consenso, tácito o explícito, de los hombres al crear, "desde abajo", tal hombre artificial que imparte normas comunes para los que habiten la región sobre la cual es soberano. El hombre al concientizarse tanto sobre las limitaciones naturales que posee para poder desenvolver su proyecto de vida, como de la indefensión antes los otros, quienes pueden, en

---

31 Dusso, *La representación política*, p. 24.

32 T. Hobbes, *Lev,* "Introduction", p. 18.

cualquier momento, no sólo adueñarse de lo que consiga sino hasta de él mismo, depone su derecho natural y crea el Estado para su defensa y protección. De hecho, cuando se define la esencia del Estado, se aclara sin ambages que su objetivo es para "lograr la paz y la seguridad de todos".[33] Más adelante en el mismo texto se precisa que tal *Salus Populi* "no consiste en una mera preservación, sino también en todas aquellas satisfacciones de la vida que todo hombre por su legítimo trabajo, sin poner en peligro o dañar a la República, adquiera por cuenta propia".[34] Pero cuando tal protección no se cumpla, el Estado se disuelve y los hombres al retomar todos sus derechos naturales vuelven habitar tal situación de peligrosidad y confusión celebérrimamente conocida como estado natural. En efecto, "cuando en una guerra (ya sea externa o interna) los enemigos obtienen la victoria, de forma tal que las fuerzas de la República no pueden mantener más el territorio y no hay más protección para los leales súbditos, entonces la República queda disuelta, y todo hombre en libertad de protegerse por todos los medios que su propio juicio le sugiera".[35]

Si bien he considerado esta representación como ascendente, es necesario aclarar que también se presenta aquí el elemento descendente, en el sentido que quien forma la unidad política lo hace "desde arriba". Ambas perspectivas conviven en esta novedosa forma política moderna. En efecto, quien da forma política a la multitud no pueden ser las personas disgregadas en choque de intereses y pasiones, sino *la misma forma que se está formando*. La construcción de la estatalidad y su representatividad no presenta, en rigor, dos tiempos como el discurso contractualista muchas veces lo presenta, a saber, personas que acuerdan y *luego* como resultado surge el Estado representativo, sino que ´se

[33] T. Hobbes, *Lev,* XVII, p. 262.
[34] T. Hobbes, *Lev,* XXX, p. 520.
[35] T. Hobbes, *Lev*, XXIX, p. 518.

asemeja a aquel *Fiat*, […] pronunciado por Dios en la creación´. Mediante este pacto original los hombres se reconocen vinculados a esta forma que les da unidad como cuerpo político, pero, en esta instancia fundacional, el representante político estatal no está condicionado, no recibe un imperativo, ni es un delegado condicionado, sino pura libertad para el ejercicio del poder. Como aclara el mismo Hobbes: "La opinión de que todo monarca recibe su poder por medio del pacto, es decir, condicionado, procede desde la falta de comprensión de esta sencilla verdad: siendo los pactos no más que palabras y voces, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a ningún hombre, sino es desde la espada pública, es decir, desde las manos desatadas [*untyed hands*] de aquel hombre o Asamblea de hombres que poseen la soberanía".[36] Así como la fuerza no genera derecho, tampoco lo logra el consenso exclusivamente, sino ambos, fuerza y consenso, concomitantemente. "Pactar significa simplemente expresar un consenso a obedecer y renunciar a rebelarse, porque tal actitud es incompatible con el orden civil. Hobbes no da lugar a criterios privados desde los cuales resulte racional controlar al soberano e imponerle conductas, pues no nace del pacto sino que, por el contrario, el pacto es posible gracias a él".[37]

Representación descendente

Por representación descendente me refiero a la representación teológico-política de la persona de Dios que portan los soberanos cristianos, mediante la cual son los únicos intérpretes autorizados

---

[36] T. Hobbes, *Lev*, XVIII, p. 268.

[37] J. Dotti, "Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de representación", O. M. Donato R. y P. E. González Monguí, (comp.), *Carl Schmitt. Análisis crítico a su obra jurídica, política y filosófica,* (Bogotá: Universidad Libre de Colombia, 2011), p. 204.

de sus atributos, su mensaje y la forma de adorarlo en el territorio sobre el cual poseen la soberanía.

Los primeros cuatro capítulos de la segunda parte del *Leviatán* presentan una subunidad temática dentro del gran tema que es el Estado. Se trata de la fundamentación y caracterización esencial de la República y sus atributos. Allí se encuentran no sólo las dos vías de acceso para erigirla, por institución o por adquisición, sino los derechos de soberanía y las formas posibles de encarnar tal soberanía, a saber, monarquía, aristocracia o democracia. Pero desde la mitad el capítulo XX, el cual cierra esta subunidad, y hasta el final, Hobbes propone que "consideremos ahora que nos enseña la Escritura sobre este mismo punto",[38] haciendo alusión directa a la soberanía absoluta que debe portar el Estado para poder cumplir eficazmente su misión.

Desorientando al lector que pretende encontrar sólo una fundamentación antropológica del Estado, el autor del *Leviatán* pasa revista de modo sucinto a ciertos episodios bíblicos donde encuentra que: en Moisés, en Saúl, en los tiempos cuando Jesús estuvo en este mundo o en el relato del Génesis sobre el paraíso quien detento el poder de modo tal que pudo prodigar paz y estabilidad lo tuvo en forma absoluta. De allí que "según la razón y según la Escritura, cuando el poder soberano reside en un hombre […] es tan grande como quepa imaginarlo […] quienquiera que, pensando que el poder soberano es demasiado grande, trate de reducirlo, tendrá en definitiva que someterse a otro poder que pueda limitar aquél, es decir, a un poder mayor".[39] Sigo , entonces, la orientación que el mismo Hobbes propone para completar la comprensión de esa soberanía absoluta e indago particularmente

[38] T. Hobbes, *Lev*, XX, p. 316.

[39] T. Hobbes, *Lev*, XX, p. 320.

sus consideraciones sobre el reino de Dios, como modelo de gobernabilidad y de representación descendente.

El reino de Dios es tematizado en dos capítulos, en el XXXV, donde lo define, y en el XL, donde explicita el pacto por el cual se genera y sus derechos. Alejándose de las consideraciones de los teólogos, Hobbes entiende que el reino de Dios es un reino efectivo y no alegórico o metafórico, "constituido por los votos del pueblo de Israel en modo peculiar, donde se elige por pacto con Dios a él como rey, con su promesa de otorgarles la posesión de la tierra de Canaán".[40] Más adelante, precisa que "el padre de la fe y primero en el reino de Dios por pacto fue Abrahán".[41] Luego de definir esto, se inicia un análisis sobre el pacto entre este patriarca y Dios, que brindan las claves para comprender y llevar adelante el poder soberano de modo absoluto y efectivo. En primer lugar, Dios ha hecho un pacto no con cualquier hombre, sino con alguien que "ya" es soberano. Abrahán tiene un poder efectivo sobre su casa, compuesta de muchos hijos, parientes y siervos, es su padre y señor. De allí que sus súbditos han "de recibir los mandamientos de Dios a través de su soberano". Del mismo modo, "en todo Estado" los súbditos "deben obedecer las leyes de su soberano en lo referente al culto externo y a la profesión religiosa".[42] En segundo lugar, "cuando alguno de los súbditos de Abrahán pretendía tener […] alguna otra revelación de Dios en apoyo de alguna doctrina que Abrahán había prohibido […] le era lícito castigarlo […] por tanto también hoy le es lícito a un soberano castigar a aquéllos cuya inspiración privadas se opone a lo que mandan las leyes; pues dentro de un Estado, el soberano ocupa el mismo lugar que Abrahán ocupaba dentro de su familia".[43] Finalmente, "así como

40 T. Hobbes, *Lev,* XXXV, p. 634.
41 T. Hobbes, *Lev,* XL, p. 736.
42 T. Hobbes, *Lev,* XL, p. 738.
43 T. Hobbes, *Lev,* XL, p. 738.

sólo fue Abrahán de su familia, así también sólo el soberano de un Estado cristiano es el indicado para decir cuál es y cuál no es la palabra de Dios".[44]

Este pacto se renueva con Moisés y luego con Jesús. Pero en este último la renovación es de un modo peculiar, deponiendo la coacción externa y renovando la fe interna. El rol de Jesús, afirmará Hobbes, se reduce a tres aspectos: "la primera, su misión de Redentor; la segunda, la de pastor, consejero o maestro; […] la tercera, la de un rey eterno, pero bajo su Padre". Ahora bien, es crucial tener en cuenta que sólo cuando Jesús regrese definitivamente a la tierra "tendrá comienzo ese reino glorioso sobre sus elegidos, que habrá de durar eternamente".[45] De allí que, Él "mandó a obedecer a aquéllos que entonces estaban sentados en la Cátedra de Moisés, y pagar tributo a César", "por tanto, nada ha sido hecho ni enseñado por Cristo, que tienda a disminuir los derechos civiles de los judíos o del César".[46]

Entonces, Abrahán en tanto que es soberano está en condiciones de representar a Dios y, esta representación descendente como en reiteradas ocasiones lo afirma Hobbes de modo explícito, debe reproducirse en los Estados cristianos. Es muy importante tener presente la observación que se hace sobre el estatus de Abrahán, pues él "ya" es soberano, es decir, antes de recibir la representación descendente de la persona Dios, representa legítimamente a sus súbditos.

La representación descendente posee las siguientes particularidades, que la diferencia de la ascendente. En primer lugar, la persona Dios no crea al soberano civil, éste es creado por los hombres mediante un pacto o consenso entre ellos previamente a recibir la representación divina. En segundo lugar,

---

44 T. Hobbes, *Lev,* XL, p. 738.

45 T. Hobbes, *Lev,* XLI, p. 760.

46 T. Hobbes, *Lev*, XLI, p. 766.

el soberano representante de Dios, el Estado, no tiene autoridad sobre su representado, Dios, en cambio, sí la tiene sobre sus súbditos, a quienes también representa. En tercer lugar, el *deus mortalis* queda bajo la soberanía del Dios inmortal, en cambio, éste no queda bajo la soberanía de otro. En cuarto lugar, la persona Dios que es representada por el soberano civil es "una", mientras que los representados por un Estado son muchos, en rigor, una multitud, y no "una" persona. En quinto lugar, es por medio de la representación que se obtiene un gobierno, con el fin de que los autores representados puedan beneficiarse con la paz, condición necesaria para desarrollar lo más plenamente sus capacidades. En cambio, la persona Dios no recibe ningún beneficio con esta representación, pues al ser perfecto, no posee carencias. En este caso, el beneficio es solamente para el hombre, quien debido a su incapacidad de autogobernarse es auxiliado por el poder divino. Esta representación descendente provoca que sólo el Estado monopolice y dé sentido al mensaje divino, de esta forma, impide que los ciudadanos se arroguen la interpretación del absoluto, en este caso, Dios, y reclamen para sí obediencia ante los otros. Una situación que, de no evitarse, devendría en un indeseable estado de naturaleza.

Conclusión

He mostrado de que forma el Estado según Hobbes es el soporte institucional de dos representaciones: una proveniente de los ciudadanos, que por ello mismo la he denominado ascendente, aunque desde otro punto de vista también es descendente; y otra, de Dios, totalmente descendente. Ambas representaciones tienen una semejanza con la representación esbozada por Tertuliano al explicar la Trinidad y luego resemantizada por el cristianismo medieval y no con una representación jurídica. Específicamente, en la representación teológico-política entre el Estado y los hombres

se verifican al menos estos cuatro aspectos: 1) una diferencia ontológica entre representante y representado, observable entre la multitud disgregada y el dispositivo político Estado; 2) una potencia demiurga que crea al mismo tiempo representante y representado, la forma Estado es creada y creadora del mismo orden político; 3) la autoridad del representante para actuar y hablar libremente sobre quienes aceptan obedecerlo, el Estado no es un mero delegado de los representantes; 4) la necesidad de la representación para manifestarse, Dios, la nación, el pueblo, la libertad o la justicia requieren necesariamente de una representación para intervenir debido a su carácter absoluto.

Una posible objeción general a la tesis que considera lo teológico en Hobbes como un aspecto estructural de su proyecto político puede ser la siguiente. Al ser Hobbes un hombre inmerso en la cultura religiosa imperante del siglo XVII, y al ver que una de las principales causas de disputa estribó en diversas y antagónicas interpretaciones de la Biblia por fervorosos creyentes, el filósofo británico no tuvo otra posibilidad de incorporar la dimensión religiosa dentro de su proyecto, pero sometiéndola a la dimensión política, por lo cual su postura fue considerada, en el mejor de los casos, como un erastianismo, un cesaropapismo o un agnosticismo y, en el peor, como de un ateísmo camuflado y cínico.[47]

---

[47] J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, (Cambridge: CUP, 1914). L. Strauss, (1953), "On the Spirit of Hobbes´s Political Philosophy", *Hobbes Studies*, (Basil Blackwell: Oxford, 1965). Q. Skinner, "The context of Hobbes´s theory of political obligation", Cranston & Peter (eds.), *Hobbes and Rousseau*, (Nueva York: Anchor, 1972). M. L. Lukac de Stier, *El fundamento antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*, (Buenos Aires: Educa, 1999). L. Madanes, *El árbitro arbitrario*, (Buenos Aires: Eudeba, 2001). C. Balzi, *Humanismo, ciencia, política*, (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2009).

Sin embargo, más allá de la gran evidencia textual, que se inicia en el mismo nombre de su obra máxima, la célebre imagen en el frontispicio, las acaloradas discusiones con el clero de turno, la inherencia de la dimensión religiosa no sólo se encuentra en el Estado, sino en la naturaleza humana misma. En primer lugar, en los capítulos XI y XII del *Leviatán*, Hobbes afirma enfáticamente que una investigación seria de la naturaleza conduce a postular una causa primera que los hombres llaman Dios.[48] En segundo lugar, en el capítulo XII, se aclara que sólo en el hombre existen semillas y frutos de la religión.[49] Finalmente, en el capítulo XXXI, se propone una fuerte distinción entre los que reconocen naturalmente a Dios y por ello forman parte de su reino y los que no lo hacen y devienen enemigos.[50]

Estos vínculos naturales entre lo humano y lo divino retratan una mentalidad religiosa en el hombre que no es posible actualizar en

---

48 "Es imposible hacer cualquier tipo de investigación profunda sobre las causas naturales no estando dispuesto por ello a creer que existe un Dios eterno", *Lev*, XI, p. 160. "Porque el que desde cualquier efecto que ve pasar, razonara sobre su causa inmediata y próxima, y de allí a la causa de las causas, sumergiéndose profundamente en la investigación de todas ellas, llegará en último término a sostener que debe existir (como los filósofos paganos lo confesaron) un primer motor [*First Mover*], es decir, una primera y eterna causa de todas las cosas, a la cual los hombres le asignan el nombre de Dios", *Lev*, XII, p. 166.

49 "Viendo que no hay signos ni frutos de religión, sino exclusivamente en el hombre, no hay motivos para dudar que la semilla de la religión está también solamente en el hombre", *Lev*, XII, p. 164.

50 "Quiéranlo los hombres o no, siempre estarán sujetos al poder divino, y quienes niegan la existencia o la providencia divina no sacuden su yugo, sino su propia tranquilidad. […] aquellos que creen que existe un Dios que gobierna el mundo, que ha dado preceptos y que propone recompensas y castigos a la humanidad son súbditos de Dios; todo el resto debe ser entendido como enemigo", *Lev*, XXXI, p. 554-556.

estado natural debido a que en tal situación imperan circunstancias desfavorables para una vida pacífica. Por ello, del mismo modo que las pasiones naturales como el temor y el honor del hombre no se anulan al abandonar el estado natural, sino que se canalizan hacia el Estado, la creencia natural en Dios también se canaliza hacia la República eclesiástica y civil.

La precisión, erudición y argumentación con la que Hobbes incorpora consideraciones teológicas en su itinerario intelectual no estriba en una mera estrategia instrumental o retórica para sumar voluntades a su posición filosófica política, sino en una comprensión aguda tanto de la naturaleza humana como del modo de protegerla. Esta comprensión reconoce una dimensión trascendente en el hombre, quien busca incesantemente un ente absoluto que lo oriente y lo represente. Pero como este objeto no puede ser captado por una mente finita, los hombres en su ambición por ello generan innumerables dioses e interpretaciones parciales, reclamando para sí poseer una interpretación auténtica. Por eso tal impulso humano debe ser satisfecho, y de ningún modo cancelado, por un actor legítimo que los represente y que sea el encargado de determinar una interpretación pública para zanjar disputas acerca de Dios y su mensaje divino. Este actor es el Estado.

Bibliografía

Balzi, C., *Humanismo, ciencia, política*, (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2009).

Brito Vieira, M. & Runciman, D., *Representation*, (Cambridge: Polity Press, 2008).

Brito Vieira, M., *The Elements of Representation in Hobbes*, (Leiden & Boston: Brill, 2009).

Bredekamp, H., "Thomas Hobbes´s Visual Strategies", P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes´s Leviathan*, (Cambridge: CUP, 2007), pp. 19-60.

Cicero, *De oratore,* disponible en http://www.thelatinlibrary.com/
Dotti, J., "Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de representación", O. M. Donato R. y P. E. González Monguí, (comps.), *Carl Schmitt. Análisis crítico a su obra jurídica, política y filosófica*, (Bogotá: Universidad Libre de Colombia, 2011), pp. 197-224.
—. "La representación teológico-política en Carl Schmitt", *Avatares filosóficos*, nro. 1, (2014), pp. 27-54.
Duso, G., *La representación política*, (CABA, UNSAM, 2015).
Hobbes, T., *The Elements of Law,* J. C. A. Gaskin, (ed.), (Oxford: OUP*,* 1999).
—. *Leviathan*, N. Malcolm, (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 2012).
Hoffman, H., *Rappresentanza – Rappresentazione. Parola e concetto dall´antichita all´Ottocento*, (Milano: Giufre Editore, 2007).
Lukac de Stier, M. L., *El fundamento antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*, (Bs. As.: Educa, 1999).
Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, (Buenos Aires: Eudeba, 2001).
Malcom, N., "The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective", *Aspects of Thomas Hobbes*, (Oxford: OUP, 2002).
Martinich, A. P., *A Hobbes Dictionary*, (Cambridge: Blackwell, 1995).
Neville Figgis, J., *The Divine Right of Kings*, (Cambridge: CUP, 1914).
Osborn, E., *Tertullian, First Theologian of the West*, (Cambridge: CUP, 2001).
Oxford Latin Dictionary, (Oxford: Clarendon Press, 1968).
Pitkin, H., *The Concept of Representation*, (Berkeley: University of Berkeley Press, 1972).

Schmitt, C., *Politische Theologie*, (Munchen und Leipzig: Duncker & Humblot, 1922).

Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, (Köln-Lövenich: Hohenheim, 1982).

—. *Römischer Katholizismus und politische Form*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984).

Skinner, Q., "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", P. Springborg, (ed.), *The Cambridge Companion to Leviathan*, (Cambridge: CUP, 2007).

Strauss, L., (1953), "On the Spirit of Hobbes´s Political Philosophy", *Hobbes Studies*, (Oxford: Basil Blackwell, 1965), pp. 1-29.

Tertuliano, *Adversus Praxeam*, disponible en: http://www.tertullian.org/

Tierney, B., "La idea de representación en los concilios medievales de occidente", *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 187, (1983), pp. 40-49.

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE COMUNICACIÓN SOCIAL

La Facultad de Comunicación Social

Certifica que:

Andrés Di Leo Razuk

Participó en el Conversatorio:

"Entre la estructura estatal y la agencia social, aproximaciones políticas y comunicativas a la pandemia"

realizado en Bogotá, D.C. en octubre 21 de 2020



Sandra Lucía Ruiz Moreno
Decana
Facultad de Comunicación Social

Universidad Nacional
de **Entre Ríos**

Paraná, Miércoles 5 de Mayo de 2021

Por la presente, certifico que **Esteban Misrahi** participó en el carácter de **expositor** del **Seminario Extracurricular "Hegel y los fundamentos de la teoría social"**, respecto a la temática *"Persona, sociedad civil y Estado: propiedad, contrato e injusticia en Hegel"*, enmarcado en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Entre Ríos, dictado el día 5 de Mayo de 2021, con una carga horaria de tres horas, según lo establecido en las Resoluciones 071/21 del C.D. de la Facultad de Trabajo Social y 029/21 del C.D. de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Entre Ríos.-

Dr. Ignacio T. Trucco
Coordinador Académico
Doctorado en Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Entre Ríos

Dr. Carlos Gómez
Director
Doctorado en Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Entre Ríos

CALAS
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

CUCSH
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades

Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

El Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS), en coordinación con el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara y la Feria Internacional del Libro

OTORGAN EL PRESENTE

RECONOCIMIENTO

A

Esteban Federico Mizrahi

POR SU PONENCIA

"Paz, estética y política. Una articulación de sentido para salir de la violencia"

En el marco del Seminario Internacional (Plataforma para el Diálogo)
"Paz: visiones, estrategias y luchas" realizado en la Ciudad de Guadalajara, Jalisco, México, los días 4 al 6 de diciembre de 2019.

Guadalajara, Jal., diciembre de 2019.

Dr. Gerardo Gutiérrez Cham
Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS)

Dr. Joachim Michael
Laboratorio "Visiones de Paz" (CALAS)



Escaneado con CamScanner

VI Congresso Internacional Thomas Hobbes
Universidade Federal do Paraná
23 a 25 de Outubro de 2019

CERTIFICADO

Certificamos que o Dr. ANDRÉS DI LEO RAZUK participou do VI Congresso Internacional Thomas Hobbes com a realização de conferência intitulada "Teología Política y Soberanía Absoluta en Hobbes".

Dra. Patrícia Nakayama
UNILA

Profª. Dra. Maria Isabel Limongi
Presidenta do Comitê Científico

Dr. Cláudio Leivas
UFPel

VII Congresso Internacional Thomas Hobbes
05 a 08 de Abril de 2021

CERTIFICADO

Certificamos que **ANDRÉS DI LEO RAZUK** participou do VII Congresso Internacional Thomas Hobbes com a apresentação de trabalho intitulado "**La guerra es una maestra severa: Recepción de Tucídides por Hobbes**".

Prof. Dr. Clóvis Brondani
(Coordenador do
GT Hobbes - ANPOF)

Prof. Dr. Delmo Mattos
(Comissão Organizadora)

ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA
DE ESTUDIOS HOBBESIANOS

ANPOF
GT Hobbes

Universidad de Valparaíso
CHILE
Facultad de Humanidades y Educación
Instituto de Filosofía

C O N S T A N C I A

A quien corresponda

Dr. Marcelo Rodrigo Arancibia Gutiérrez, Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Valparaíso de Chile,

EXPONE QUE:

Dr. Esteban Federico Mizrahi, DNI: 18354010, Académico de la Universidad Nacional de La Matanza (Argentina), fue uno de los conferencista principales de las *XVII Jornadas de Pensamiento Alemán* organizadas por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso (Chile), con una ponencia titulada "Hegel: la identidad de lo real y lo racional". El evento se desarrolló vía telemática el 11 de noviembre de 2020.

Y para que así conste a todos los efectos oportunos, firmo en Valparaíso el 14 de julio de 2021.

UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO
INSTITUTO DE FILOSOFIA
DIRECTOR
FACULTAD DE HUMANIDADES

Marcelo Arancibia Gutiérrez
Director
Instituto de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad De Valparaíso

Prat 677, Tercer piso, Valparaíso, Chile Tel. +56 32 2993538 Mail: marcelo.arancibia@uv.cl

UNIVERSITÄT BIELEFELD
Fakultät für Linguistik
und Literaturwissenschaft

Universität Bielefeld, Postfach 10 01 31, 33501 Bielefeld

Constancia

16.06.2021

A quien corresponda

A través de la presente hago constar que el Prof. Dr. Esteban Mizrahi de la Universidad Nacional de la Matanza dictó una conferencia magistral con el título “La naturaleza del estado de naturaleza en Thomas Hobbes” el día 16 de junio 2021 en la Facultad de Lingüística y Estudios Literarios y en el Centro de Estudios InterAmericanos de Universidad de Bielefeld. Su desempeño fue excelente.

Atentamente

Universität Bielefeld
Fakultät für Linguistik
und Literaturwissenschaft
Postf. 10 01 31
D-33501 Bielefeld

Prof. Dr. Joachim Michael

Prof. Dr. Joachim Michael

Romanistik /
InterAmerikanische Studien

Estudios Románicos /
Estudios InterAmericanos

Raum UHG C4-240
Telefon 0521 106-3650
joachim.michael@uni-bielefeld.de
uni-bielefeld.de/lili/personen/jmichael/

Universität Bielefeld
Universitätsstraße 25
33615 Bielefeld

Bankverbindung:
Landesbank Hessen-Thüringen
IBAN: DE46 3005 0000 0000 0610 36
SWIFT-BIC: WELADEDDXXX

Steuernummer: 305/5879/0433
USt-IdNr.: DE811307718
Finanzamt Bielefeld-Innenstadt

El Estado y sus enemigos invisibles. Reflexiones en torno al COVID 19 en el marco de la crisis de soberanía estatal.

Por:
Andrés Di Leo Razuk
UBA-UNLaM

La irrupción del virus COVID19 en el mundo no sólo ha producido muertes y desazón, sino que ha impulsado a políticos a tomar medidas extraordinarias y a teóricos a pensar sus causas y consecuencias desde diferentes campos de análisis. Por parte de las acciones de gobierno, ha predominado un avance hacia las libertades individuales en pos de la tan ansiada seguridad, hoy devenida en pilar sagrado de la sociedad occidental. Dentro de estas políticas, es posible identificar diferencias sobre a qué, a quién o a quiénes proteger, basadas en consideraciones de fondo, y no explicitadas, acerca del hombre y de la sociedad. En este arco, por ello, apreciamos desde gestiones que se esmeran en proteger las posibles degradaciones sociales y humanas hasta las que sólo les interesa el capital y los ciudadanos supuestamente más fuertes, es decir, los que mayores condiciones sociales, económicas y políticas ha tenido para acumular riquezas. En un extremo, una visión sensible y humana de los otros y en parte de su medio ambiente se contradice, en el otro extremo, con una insensible mirada neo-mathulsiana o neo-darwinista social que se ha visto florecer no sólo en ciertos líderes políticos, sino también en buena parte de los integrantes de la sociedad. En cuanto a las reflexiones teóricas, se encuentran obviamente las que provienen de las ciencias naturales, pero también de las ciencias sociales y de las humanidades. Dentro de este último campo se inserta este trabajo y más específicamente en el área de la filosofía política, donde analizo la presencia de este virus letal en un contexto de crisis de soberanía estatal.

Desde fines del siglo pasado, dos fenómenos que aquejan la seguridad de la población y degradan su cultura cívica han recibido el mote de "enemigos de la sociedad": terrorismo y narcotráfico. Estos enemigos, a diferencia del enemigo teorizado por los filósofos políticos del Estado en los inicios de la modernidad, son invisibles y transnacionales, están fuera de las coordenadas espacio-temporales. Sin rostro, sin presentar batalla y desde todas partes se introducen en el cuerpo social y operan desde allí debilitándolo. Pero, pese a esto, los Estados actuales no se han quedado inmóviles frente a tales

amenazas, sino que han librado "la lucha" o "la guerra" contra ellos, identificado en más de una ocasión como "enemigos públicos". Violentos despliegues militares sobre la población civil conjuntamente con una política punitiva que atenta contra los principios de un Estado de derecho han sido sus dos armas principales. Militarismo, por un lado, punitivismo, por otro. Sin embargo, el resultado de estas supuestas guerras, a saber, el engrandecimiento global de ambos fenómenos y el debilitamiento sin precedentes de las fuerzas estatales y su cultura cívica, no parece menguar en lo fundamental las costosas y dañinas políticas de gobierno.

Esta situación parece agravarse aún más con la presencia de otro nuevo enemigo invisible y trasnacional: el COVID19. Sin presentar batalla y con redes en todo el planeta, el virus penetra las barreras nacionales, anida en los cuerpos y da repentinamente su golpe maestro dejando miles de muertes. Ante esta situación, la población reclama políticas estatales que brinde la seguridad tan deseada, aquel valor fundamental por el cual se estipuló la relación mando/obediencia. Se le exige al Estado que nos proteja, que nos libre de este nuevo enemigo con la amenaza latente de la desobediencia civil si no lo logra o si no comienza a mostrar resultados confiables. ¿Puede el Estado aún brindar seguridad frente a estas amenazas? ¿Este concepto teórico, forjado en el siglo XVII como fruto de guerras civiles y religiosas, puede aún hoy, luego de grandes transformaciones sociales y políticas, ser útil para derrotar a estos nuevos enemigos? ¿No deberíamos al menos evaluar la vigencia del paradigma estatal para constatar sus fundamentos y sus objetivos originarios?

Dado este problema, el trabajo se estructura de la siguiente forma. En primer lugar, dilucido los supuestos filosófico políticos de la noción de Estado. Luego, en segundo lugar, muestro su franco debilitamiento, debido a las grandes transformaciones sociales y políticas acaecidas, sobre todo luego de la posguerra a los conflictos armados en la primera mitad del siglo XX. Este análisis muestra los límites y los alcances de un concepto del cual aún seguimos bajo su sombra. Sombra que, en vez de protegernos de algún sol abrazador, nos impide buscar nuevas formas teóricas de institucionalidad que puedan encauzar de modo adecuado tanto las actuales como las futuras amenazas. Finalmente, y a modo de conclusión, identifico un problema mayor en relación a la protección, pues el Estado, en tanto que es soberano, nos brinda la posibilidad de pensar nuestros propios destinos como comunidad. Nos protege de no ser colonizados por otras

finalidades ajenas a nuestra propia realidad. Esta protección, aunque imperceptible, también se ha debilitado y sus efectos son gravísimos.

Surgimiento del Estado

La palabra "Estado", en contextos de análisis o prácticas políticas, se la utiliza en un sentido amplio y en un sentido específico. Cuando ocurre lo primero, se quiere referenciar a las instituciones políticas que portan el poder central de alguna comunidad autónoma y desde las cuales se coordina la vida de sus integrantes. De allí que sea posible referirse al Estado ateniense, al romano y hasta el azteca o inca. En un sentido específico, en cambio, el concepto de Estado refiere a la configuración política que recibieron las naciones europeas en el siglo XVII y que persiste con grandes deficiencias hasta nuestros días en la mayor parte del planeta. En lo que sigue, identifico notas esenciales de aquel concepto más allá de sus teorizaciones particulares y sus realizaciones parciales.

La noción de Estado tuvo sus tradiciones que lo antecedieron, sus autores que lo forjaron, y sus detractores que lo impugnaron. Existe un gran acuerdo en que el pensador que pudo argumentar de forma más lograda y extraer sus consecuencias teóricas y prácticas fue Thomas Hobbes en su libro *Leviatán* de 1651, con grandes antecedentes como *El príncipe* (1513) de Maquiavelo o *Los seis libros sobre la república* (1576) de Bodin, entre otros. A partir de allí, este concepto gravitó en las reflexiones políticas y sociales, estructurando el nuevo orden político europeo.

Principalmente, se trata de despersonalizar las relaciones de mando y obediencia clásicas, a una dinastía o a un rey, por ejemplo, y postular en su lugar un ente artificial, una máquina, el Estado. Esta máquina política es la que será conducida ahora por uno o por varios, según las formas de gobierno que cada comunidad decida asumir. De esta manera, en primer lugar, el concepto de Estado separa al de gobierno. Distintos gobiernos podrán ser reemplazados, pero la fidelidad del ciudadano al Estado debe permanecer indemne. Esto pretende garantizar una continuidad en el orden político allende las personas que gobiernen. Pues el Estado se funda en un pacto originario, interpretado como normativo o histórico, del cual los ciudadanos actuales muy probablemente no formaron parte, y que reciben esta institución con la posibilidad *de iure* de remover a los coyunturales gobernantes, pero no de trastocar el orden estatal subyacente.

En segundo lugar, en ese pacto originario, se intercambia obediencia a cambio de protección. Los hombres reconocen sus limitaciones para coordinar una vida en común sin un poder encima de ellos que dirima los conflictos, por lo cual ceden sus derechos de autogobierno, mientras los demás hagan lo mismo y lo depositan en un tercero que prodigue seguridad. El Estado no posee, en un principio, una misión moral, más allá que luego se esfuerce en ello, sino estrictamente política, la de cuidar a los miembros que lo han conformado. Sin involucrarse en el foro interno, sus dominios se expanden en el foro externo, es decir, en la esfera pública. Ahora bien, ¿qué significa cuidar a sus miembros o que éstos estén protegidos? Es posible responder esta pregunta identificando dos líneas interpretativas sobre la seguridad estatal. Por un lado, se puede entender que el Estado debe proteger sólo los derechos y las libertades formales. Desde este punto de vista, sólo se establece un marco jurídico, en el cual los ciudadanos pueden desenvolver sus proyectos de vida mediante reglas claras sin ser interferido arbitrariamente por el otro ni por el poder de turno. Por otro lado, están quienes consideran que el Estado debe proteger, además de lo anterior, posibles degradaciones humanas y sociales, como enfermedades, violencias domésticas, desempleo, adicciones, imposibilidades de trabajar debido a la vejez, etc. Del modo que se interprete la seguridad, saldrán principalmente dos versiones de Estado, el liberal y el de bienestar.

En tercer lugar, para llevar adelante su misión primordial, el Estado reclama la condición de ser soberano. El concepto de soberanía también se utiliza en la bibliografía y prácticas políticas en sentido amplio, para definir todo poder supremo, o en un sentido específico, para referirse a la cualidad esencial del concepto de Estado surgido en la temprana modernidad. Específicamente, los teóricos del Estado lo forjaron como un poder último y legítimo, sin dependencias, de pura libertad y acción, ejercido en un territorio y población determinados. Antes de la aparición histórica de la configuración política estatal y soberana, imperaba una superposición de poderes en un mismo territorio y población. Desde el punto de vista internacional, reino, imperio y papado se desafiaban mutuamente por toda la Europa medieval reclamando obediencia, por lo cual despertaban rivalidades entre los súbditos. La célebre distinción esgrimida desde Roma por el Papa: poder espiritual, poder temporal, en lugar de limitar las jurisdicciones las superpuso hasta el hartazgo, de lo cual da cuenta más de un conflicto armado. Internamente, a su vez, el rey debía negociar con sus nobles para coordinar acciones en tiempos de paz y, sobre todo, en tiempo de guerra. La ausencia de un ejército nacional vinculado directamente a la corona y las existentes fortalezas armadas de los señores

feudales desafiaban permanentemente el orden político real. La noción de soberanía pretendió borrar toda esta superposición de fuerzas y reducirlas a un actor visible y transparente: el Estado soberano.

Luego de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), comenzó a instalarse en Europa un nuevo orden internacional y nacional. Externamente, los Estados comienzan a reconocerse autónomos y soberanos, libres de toda determinación. No existe sobre ellos un poder común que dirima algún tipo de controversias, sino acuerdos o alianzas circunstanciales entre ellos. Internamente, los ciudadanos prestan obediencia y reclaman protección al actor estatal. Iniciada en la modernidad temprana la eliminación de la multiplicidad de legislaciones, este nuevo actor político que porta la soberanía, es decir, un poder racional, consensuado y sin dependencias, sobre un territorio y población específicas, deberá brindar protección contra amenazas internas y externas.

Debilitamiento del Estado

Desde un punto de vista cuantitativo, parecería contradictorio afirmar la paulatina disolución de las fuerzas estatales para configurar políticamente una comunidad, cuando observamos una considerable cantidad de nuevos Estados que han surgido en el siglo XX con los procesos de descolonización[1] o con el desmembramiento de la Unión Soviética[2] y en el siglo XXI como resultado de conflictos armados o referéndums.[3] Sin embargo, desde un punto de vista cualitativo, los alcances del concepto Estado no pueden resolver adecuadamente los nuevos desafíos que se vienen presentando sin descaracterizarse. Giacomo Marramao expresa esta confusa situación del siguiente modo: "la crisis del Estado en el mundo globalizado nos devolvería la figura paradójica de un *declinar creciendo*. En el multiverso global, el Estado declina mientras crece, y crece mientras declina".[4]

[1] Asia: India, Pakistán, Corea del Norte y Corea del Sur, entre otros. África: .. Los judíos fundaron su propio estado en 1948: Israel.
[2] Estonia, Letonia, Lituania, Bielorrusia, Moldavia, Ucrania, Rusia, Georgia, Armenia, Azeribayán, Kazajistán, Uzbekistán, Kirguistán, Turkmenistán y Tayikistán.
[3] Timor Oriental, primer Estado soberano del siglo XXI, 2002; Montenegro, 2006; Kosovo, 2008 (controversia).
[4] Giacomo Marramao, *Contra el poder. Filosofía y escritura*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 79.

Por eso, desde una análisis cualitativo y filosófico político, considero que el golpe contra la configuración estatal moderna, se inició definitiva y lentamente luego de un período de guerras que casualmente registran casi treinta años, me refiero al lapso de las dos Guerras Mundiales (1914 – 1918 // 1939 - 1945), y que asoló a gran parte de Europa. A partir de allí, nuevos actores supraestatales, a-estatales y nuevos enemigos del Estado irán socavando sus bases.

Desde una perspectiva de análisis que podríamos denominar "por arriba" del Estado, una de las características del nuevo orden internacional de post-guerra fue la creación o el fortalecimiento de una variopinta cantidad de nuevos actores supraestatales, a los cuales los Estados quedaban difusamente vinculados. Naciones Unidas, Organización de los Estados Americanos, Fondo Monetario Internacional, Corte Internacional de Justicia, Organización Mundial de la Salud, entre otros. El listado es largo y parece seguir incrementándose hasta nuestros días, pues la necesidad de coordinar políticas en un mundo interconectado se vuelve imperiosa. Estos organismos ya no pretenden diseñar un orden y seguridad estatales, sino en un orden y seguridad mundiales. Por ejemplo, en la *Carta de las Naciones Unidas*, cuando se establecen sus propósitos, se afirma sin ambages en primer lugar el de "mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz".[5]

Si bien siempre queda respetada formalmente la soberanía estatal,[6] la presencia simbólica cada vez mayor de estos actores internacionales ejerce una presión sobre la toma de decisiones de los gobiernos locales, en algunas ocasiones hasta contradictorias con sus propias necesidades. Del mismo modo, los ciudadanos pueden desafiar fallos jurídicos nacionales requiriendo la intervención de las cortes internacionales, lo cual produce inevitables distorsiones sobre en qué órgano está depositado un atributo fundamental de la soberanía como la justicia. De esta manera y en pos de una homogeneidad global, que no admite disensos reales y fundamentales, muchas veces se ven afectadas las decisiones estales locales y, por ende, su soberanía.

---

[5] *Carta de las Naciones Unidas*, capítulo 1, artículo 1.

[6] Por ejemplo: "La Organización de los Estados Americanos no tiene más facultades que aquellas que expresamente le confiere la presente Carta, ninguna de cuyas disposiciones la autoriza a intervenir en asuntos de la jurisdicción interna de los Estados miembros." *Carta de la Organización de los Estados Americanos*, artículo 1.

Desde una perspectiva "por abajo", el debilitamiento del Estado se registra por la creciente ola de reclamos y acciones separatistas de comunidades que alegan haber estado "antes" de la conformación estatal moderna, por lo cual exigen la restitución de sus territorios, para poder desarrollar su propia lengua y cultura, opacadas hasta casi su extinción por el proceso de modernización westfaliano. De esta manera, estos actores a-estatales no reconocen la soberanía del Estado sobre su población y sobre su territorio, pese a estar de hecho bajo ella. Ahora bien, estos reclamos pueden canalizarse pacífica o violentamente. En cuanto a lo primero, las presiones sociales, tanto nacionales como internacionales, y las organizaciones no gubernamentales hacen que los Estados deban negociar con estas comunidades, delegando el control parcial de territorios y la posibilidad de utilizar oficialmente su lengua. En cuanto a lo segundo, bombas, quemas o atentados en lugares públicos, pero simbólicos del poder estatal, son una modalidad recurrente. Este reconocimiento parcial de algunos reclamos por parte del Estado no hace sino debilitarlo, pues precipita a otros actores a reclamar sus territorios, su lengua y su cultura, recortando la soberanía estatal.

Pero a estas dos perspectivas se suman una tercera: "desde adentro". Me refiero principalmente a los nuevos enemigos invisibles que, sin presentar batalla, sin tener rostro ni coordenadas espacio-temporales, no sólo ponen en jaque la seguridad estatal y la vida cívica cooptando parte de las instituciones políticas, sino que la reacción por parte del Estado no hace sino incrementar su peligrosidad.

Terrorismo y narcotráfico son dos fenómenos de los cuales el Estado no parece poseer herramientas para librarse de ellos sin descaracterizarse definitivamente. En cuanto al primero, el problema primordial no son las muertes que produce –es sabido que mueren muchas más personas por accidentes de auto que por atentados terroristas-, sino cómo atenta contra el principio, devenido casi sacro, de occidente, la seguridad. Lejos de ser un evento producto de mentes irracionales y desbordadas, los ataques terroristas tienen una lógica de ataque totalmente racional y meditado al golpear la previsibilidad y la seguridad ciudadanas. En efecto, con estos actos, se trata de fomentar en los ciudadanos la conciencia de no habitar un espacio seguro. Porque aquel aparato institucional al cual le han cedido innumerables derechos no cumple con su misión pactada: proteger. Por lo tanto, surge el cuestionamiento ciudadano sobre si este orden debe seguir siendo vigente. Pero esto no es todo, porque la intempestiva reacción estatal ante este cuestionamiento no hace sino socavar aún más su institucionalidad. La suspensión de los derechos y

garantías, la declaración de estado de sitio, la inversión del principio de inocencia por el principio de sospecha o el avasallamiento hacia el foro interno como medidas para combatir el terrorismo y afianzar la confianza ciudadana en el gobierno son ostensibles muestras de la descaracterización del concepto de Estado.

En cuanto a lo segundo, queda claro que el volumen de estupefacientes ilegales y de dinero que registra el narcotráfico no podría ser tal sin la complicidad estatal. Semejante al terrorismo, el problema principal del narcotráfico no son las adicciones –hay muchos más adictos a las drogas legales-, sino la diversificación criminal, el lavado de dinero, la compra de voluntades políticas y, nuevamente, la desconfianza en los ciudadanos de que existe una posibilidad de frenar este fenómeno que, es por todos comprobable, lo único que ha sucedido desde que se inició su combate contra él es su incremento exorbitante a nivel global. Esta desconfianza en las posibilidades estatales de librar a los ciudadanos de mafias enquistadas en ciertos sectores del poder, es decir, en no poder brindar seguridad, no hace sino debilitar aún más la desobediencia estatal y la vida cívica. Pues, nuevamente, altera el pacto originario obediencia a cambio de seguridad.

Resumiendo, a diferencia del orden estatal moderno, la configuración política transnacional actual pretende flexibilizar los límites nacionales en pos de una coordinación por entes supraestatales, lo cual hace delegar al Estado decisiones y responsabilidades propias y específicas. También, a diferencia de la consideración clásica del Estado como ente organizador de una multitud informe, es decir que antes de éste no hay nada o muy poco, comunidades originarias previas a la configuración estatal levantan su legítima voz no solo para ser escuchadas y reconocidas, sino para la restitución de sus derechos, sus territorios, su cultura y su lengua. Situación social no contemplada en el concepto de Estado. Por último, los fenómenos como el terrorismo y el narcotráfico no sólo han puesto en jaque la seguridad pública, misión específica y sobre la cual se funda su pacto originario, sino que paradójicamente la reacción estatal a estos problemas, por un lado, ha suscitado que se incrementen y, por otro, que se atente contra los principios fundamentales de la vida cívica. Todas estas reacciones por parte de los gobiernos antes estas nuevas situaciones no muestran la versatilidad o capacidad de adaptación del concepto de Estado, sino su descaracterización.

La crisis de soberanía estatal que resulta de toda esta situación recibe hoy un nuevo desafío, una enfermedad zoonótica global con efectos letales en gran parte de la

población y para la cual aún no hay una vacuna que pueda vencerla. Es claro que la solución solo puede ser global, mediante la coordinación de Estados y entes supranacionales en el proceso de descubrimiento, fabricación, comercialización y la obligatoriedad de la vacunación a los ciudadanos. De nada sirve que solo un pequeño grupo de países lleve adelante esta medida en un mundo tan interconectado.

La seguridad de los ciudadanos de un Estado, entonces, depende no sólo de esta institución, sino de otros actores internacionales. La posibilidad del cierre casi total de fronteras por un supuesto Estado fuerte y rico hoy no sólo es una quimera, sino que resulta ineficaz por la penetración invisible del virus en el planeta.

La presencia del COVID19, entonces, no hace sino poner en evidencia, como lo hacen las otras situaciones recién descriptas, las deficiencias de una institución agotada y modelada hace ya alrededor de 400 años, cuando el mundo social y político a encauzar y pacificar era indudablemente otro. Desde ese entonces hasta nuestros días, el paradigma de la estatalidad pudo, no sin ciertos problemas, injusticias y excesos, establecer un orden que hoy se presenta trastocado. Por eso esta nueva amenaza global reclama ser contemplada desde otro marco teórico inédito que surja justamente de estos fenómenos inéditos.

Conclusión

A modo de conclusión, extraigo de lo argumentado otro aspecto de la protección estatal, muchas veces no visible y no considerada, pero que, en rigor, los efectos por su desprotección son más graves que los anteriores. Me refiero a la posibilidad del Estado, en tanto, ente soberano, de brindar las condiciones para que florezca un pensamiento autónomo de los fines y los destinos de los integrantes de la comunidad que lo integran.

Entre las diferentes formas de pensar es posible identificar dos tipos: un pensamiento calculador o instrumental y un pensamiento especulativo o meditativo. Con el primero me refiero al despliegue de capacidades mentales que identifican los medios más adecuados para obtener los fines propuestos de modo rápido, rentable o eficaz. El pensamiento especulativo, en cambio, versa sobre los fines, su objetivo es debatir, meditar, reflexionar sobre el sentido que tienen nuestras praxis. Todo pensamiento instrumental, entonces, requiere de un fin; del mismo modo que todo pensamiento

especulativo necesita de medios o caminos estipulados racionalmente para que sus fines se realicen. El primero sin el segundo es ciego; el segundo sin el primero impotente. Por eso ambos se necesitan y se encuentran en igualdad de condiciones formales, pues los fines deben estar pensados en función de las posibles realizaciones que los medios pueden realizar y éstos se crean, modulan o cambian en función de aquéllos. Sin embargo, desde otro punto de vista, podemos detectar una jerarquía entre ellos que consiste en el primado de los fines sobre los medios. Pues la finalidad siempre tiene un sentido en sí mismo, el cual hace que los medios tengan utilidad.

En el mundo que habitamos, no sólo se ha desacoplado esta armónica unión, sino que casi no queda espacio de discusión sobre los fines. Éstos quedan librados a motivos irracionales, como los gustos o los deseos, supuestamente libres y puros de toda convención social o comercial, o a voluntades externas al sujeto que las toma. En efecto, la decisión de nuestros fines, principalmente, o es resultado de la implantación de deseos mediante estrategias de mercadotecnia o es resultado de la voluntad de actores con cierto poder relativo y ajenos a los integrantes del debate. Imponiéndose, entonces, de un modo cortés, aunque despótico, y rechazando todo tipo de evaluación racional sobre su aceptación, este tipo de adopción de nuestros fines provoca que el sentido de nuestra vida privada y pública quede librada a variables que en muchos casos están fuera de nuestro alcance.

Ahora bien, si en alguna esfera debe primar la racionalidad de los fines por sobre los medios, esa esfera debe ser la política, lugar privilegiado donde deben definirse los destinos de una comunidad. Dentro del paradigma estatal, el Estado es el instrumento desde el cual la política es posible, al reunir todos los poderes en su cuerpo artificial y tener el monopolio simbólico y físico de la violencia, está en condición de evitar el estado de guerra y dar inicio al intercambio de opiniones entre sus integrantes sobre sus posibles rumbos. Su condición de soberano, entonces, que no lo ata a nada ni a nadie, lo impulsa inevitablemente a pensar en los fines. Pues si pensara sólo en los medios, el fin sería dado por otro, pero si recibe el fin de otro, entonces depende de él, por lo cual no es soberano. Por lo tanto, el gobierno representativo que porta la soberanía estatal debe pensar en finalidades que implementará mediante medios disponibles y cálculos adecuados.

El gran problema de la crisis de soberanía estatal, entonces, no es sólo que no nos prodigue la seguridad jurídica, social o económica, sino que no nos prodigue las condiciones para pensar finalidades, para tejer nuestros propios destinos en función de nuestras capacidades particulares e históricas o para definir qué tipo de seguridad queremos. Dada esta situación no apta para pensar finalidades y enfocada a solucionar coyunturas, no puede ser mera casualidad que la violencia, la pobreza, el desempleo, la marginación y los problemas ambientales, todos objetivos indeseados por la mayor parte de los integrantes de las comunidades, no dejen de crecer.

Si no es posible discutir de manera sostenida sobre el rumbo tomado como sociedad, si nuestra orientación política nacional obedece a un ritmo global, a su vez ciego y sin rostro, ¿se podrá cosechar algún cambio luego de que supuestamente el año que viene se descubra la vacuna contra el COVID 19 y se normalicen lentamente las relaciones humanas, sociales, económicas y políticas? Cuando este estado de anormalidad sea un recuerdo, pues nos aseguran que no falta mucho para tal descubrimiento, ¿reflexionaremos aún sobre qué rumbo deberemos tomar, como lo hacemos hoy aquí y en otros lugares del planeta en el marco de esta pandemia? ¿Tomaremos en serio nuestra débil situación estatal para modificarla? ¿Discutiremos sobre cuál es nuestro verdadero objetivo como sociedad? O ¿nuestras capacidades nuevamente se enceguecerán resolviendo problemas inmediatos y nuestro pensamiento calculador colonizará todas las áreas humanas dejando que el futuro sea tejido por otro, por otros o, quizá, por nadie? De nosotros depende entonces que este momento, rico en pensamiento y en discusión, no se diluya, en el mejor de los casos, en un repositorio académico, sino que se esparza críticamente en nuestra vida cívica.

Martin Böse | Kay H. Schumann
Friedrich Toepel (Hrsg.)

Festschrift für Urs Kindhäuser

zum 70. Geburtstag

Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8487-4370-4 (Print)

ISBN 978-3-8452-8626-6 (ePDF)

1. Auflage 2019

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Expanded Criminal Law and Crisis of the Democratic Constitutional State

Esteban Mizrahi

I. Drug trafficking and terrorism

Drug trafficking and terrorism are two criminal phenomena which constitute the main threats for today's democratic constitutional State due to both their transnational dimension and their destructive effects. And last but not least, because they threaten the philosophical grounds worked out by modernity to justify State's legitimate exercise of sovereignty.

On the one hand, drug traffickers need the existence of the democratic constitutional State as it is. Their strategic goal is to infiltrate State's agencies and make use of the legality of State's repressive forces to chase competition countrywide, and simultaneously, to deactivate prospective interference of the security apparatus in their specific areas of interest and operation. If successful, drug traffickers do not only monopolize the business with an easy increase in wealth, but also and above all, they can continue operating with absolute impunity in the areas they control. As such, through political corruption, money laundering and a dramatic increase in street violence, drug trafficking undermines the basis of civic democratic culture. Hence, even if it is true that drug trafficking needs the State -firstly, to be defined as a crime and thus to increase profit margins exponentially – that need, far from reinforcing the Rule of Law's values, weakens them until the discursive arguments supporting them become a simple rhetoric with no content or binding force. And this development represents serious risk for an effective democratic government whose legitimacy lies in the principle of popular sovereignty based on the ideal of legal equality and autonomy.

On the other hand, transnational religious terrorism targets Western States in a clear attempt to destroy them. Its goal is neither to invade them nor to colonize them but to terrify their people. Its strategy aims to instill fear through violence at spectacular scale. Its success works more on the symbolic than on the material level. For the attacks, terrorism makes use of their victims' infrastructure and the media as amplifier. The more dramatic the attacks, the more attention they gain from media and, consequently,

the more effective is the symbolic impact that they have. Moreover, the unpredictable and random nature of the onslaughts is also an attempt to propagate the feeling that nobody is in safety, which multiplies the symbolic effect of terror. Dense population and high technology penetration in great contemporary metropolis are propitious circumstances for this strategy to develop, as people are constantly exposed to the occurrence of a catastrophe. In a society with such widespread risk, a single person conspiring a criminal plan and willing to die for it is capable of easily perpetrating a high impact terrorist action even without breaking any rule till it effectively takes place, as shown in the Normandy, Nice and Orlando incidents and wherever the so-called "lone wolves" operate.

Both the corruption and violence -characteristic of drug trafficking's irruption in the State structure, as well as the feeling of insecurity and helplessness instilled by terrorist attacks succeed in undermining one of the foundations the legitimate exercise of sovereignty is based on. This is, namely the *protego ergo obligo* (Hobbes), because the legitimacy of the state's sovereignty lies after all in the sovereign's capability to protect citizens. Only by offering protection can the State demand obedience, otherwise it ceases to exist.

However, in a democratic constitutional state, *obedience* means respect for the law. While respecting laws, individuals do as they wish as citizens -because fidelity to the law ultimately comes from their capability to assume legal prescriptions as an expression of their own will through mediations required by the political and institutional representation characteristics of a mass society. By voting, the people choose their legislators who sanction the laws, which in turn determine the way they should be enforced and applied. Then the Executive and the Judicial Power also make binding decisions. Therefore, citizens become addressees of the laws they themselves planned for their coexistence in society. All in all, this device demands that all the state's apparatuses provide the necessary protection for the full exercise of rights and freedoms as well as a guarantee of equal recognition before duty and compliance obligations, both essential conditions for a democratic constitutional State.

In fact, 'the enjoyment of right' means not only formal recognition but also freedom to exercise it. For that reason, the State must guarantee given security conditions, for without people see themselves restricted to manage their freedom in all its spheres, with it impossible for them to exercise their basic rights to freedom of movement, freedom to own a property, freedom of conscience, freedom of opinion, freedom of association, etc. For instance, if a citizen does not feel safe walking along the street, neither can they enjoy their right to do so freely.

On that account, these two new criminal phenomena of global scope challenge democratic constitutional States to protect citizenship observing full applicability of their guiding principles. Otherwise, States are caught in the paradox whether to stop being what they are to keep on being so. And this seems to be the current tendency displayed by most western constitutional States, which, in order to tackle these two ways of organized crime, have made adjustments to their criminal code aiming to impose punishment in advance without reducing the harshness of penalties proportionally, to restrict or suppress constitutional and procedural guarantees and to adopt combative rhetoric. Thus their normative reality is now characterized by *overcriminalization* or by expanded criminal law.[1] But with the introduction of ambiguous rules, increasingly vague definitions of offences and broadly defined elements of crime, whose concretion must be specified in other legislation (for example: prohibited drugs), democratic constitutional Western States deviate from the liberal tradition in that they tend to break the principles of minimal intervention as well as the principles of legality and proportionality of criminal offences and penalties. Paradoxically, citizens themselves foster additional reduction of their own freedoms and guarantees in the hope of tackling the surrounding risks efficiently.

In this manner, regarding criminal law's response in dealing with drug trafficking and terrorism, the normative debate can be thoroughly appreciated around the contrast of two rights: the right to security versus the right to freedom. Because, even if it is true that individuals in a democratic constitutional State have guarantees against the arbitrary exercise of power in State's hands; only by protecting citizens and allowing them to enjoy their rights and freedoms will that State legitimate its power over them. But this does not seem to happen in the current approaches to drug trafficking and terrorism.

II. Two opposing theoretical stances

Regardless of how most constitutional Western States actually react concerning these two phenomena with their positive law, within this normative debate there are two opposing theoretical stances. On the one hand, there are those who consider security as first concern before liberty. *Primum vivere deinde philosophari* could be the motto of this stance. Josef Isensee,

1 *J.M. Silva Sánchez*, Die Expansion des Strafrechts, Frankfurt am Main 2003.

for instance, holds that security is a fundamental right inherent to the Constitution of Modern State (Isensee 1983) and Günther Jacobs considers that a constitutional State cannot always survive if it holds all its legitimate expectations. Generally, its existence depends on a thorough understanding of the circumstances, which means limiting its optimum functioning; otherwise it would perish completely.[2] Even so, the risk in assuming this stance lies in the fact that security may depart from freedom, leaving its own functional logic. Different from freedom, whose limits are immanent as everyone's freedom is set against the others', security can exist in the first instance without freedom, or with a very limited exercise of rights and guarantees. As such, in view of its own functional imperatives, security can exceed the limits defining a democratic constitutional State, which would lead to an almost unavoidable Police State.[3]

However, if security regarding right to life, private property, freedom of opinion and association, among others is a State's legitimate task, it does not seem plausible to attach an additional right to security because the State's protective function is linked to these rights as a whole, and its existence divorced from them cannot be justified.[4] This argument is held by those who believe that the Rule of Law must not yield an inch with respect to its guiding principles to tackle the dangers that threaten it. Any desertion in that sense would be equal to admitting defeat.

For this second theoretical stance, the criminal law of a democratic state is undoubtedly aimed to those who are normatively bound. This bond implies that the State must trust individuals as responsible subjects able to fulfill their duties and obligations in advance, that is, as *personnes* in the legal sense. Thus, harshness of penalties and decline of the system of material and procedural guarantees do not fall on enemies who, by definition, are not law-abiding, but unavoidably on citizens. In this sense, criminal organizations can only be tackled through Criminal Law within the framework of unrestricted validity of the principles and guarantees of a democra-

---

2 *E. Mizrahi*, Los presupuestos filosóficos del derecho penal contemporáneo, San Justo 2012. See especially: *G. Jakobs*, HRRS 2004, 88 ff.; ZStW 117 (2005), 839 ff.; HRRS 2006, 289 ff. For a critique of this position in relation to the problem of terrorism see *K. Gierhake*, Der Zusammenhang von Freiheit, Sicherheit und Strafe - Eine Untersuchung zu den Grundlagen und Kriterien legitimer Terrorismusprävention, Tübingen 2013.

3 *G. Frankenberg*, Kritische Justiz (KJ) 2005, 370 (375 f.).

4 *H. Bielefeldt*, Freiheit und Sicherheit im demokratischen Rechtsstaat, Deutsches Institut für Menschenrechte, Essay No. 1, Berlin 2004.

tic constitutional State. *Fiat justitia et pereat mundus* could be the motto of the second stance and Urs Kindhäuser one of its most prominent referents.

III. What should be anticipated: Trust or Punishment?

According to Kindhäuser, it is not possible to expect any positive guarantee able to sufficiently assure that individuals correspond to the trust placed in them, as it is always more advantageous to infringe a rule most people respect than to restrain oneself in order to fulfill one's own duties. In this sense, all rules are unstable in themselves.[5] Then, it would be reasonable to ask why rational beings that follow their own interests should respect rules instead of breaking them. Traditionally the response would be as follows: If everyone broke the rules following their own interests, this practice would no longer advantageous be and not even possible. In fact, there would be no rule left either to respect or to break. Thus, the conferral of trust involves self-interest as well: in order to be able to enjoy their own freedom, individuals restrain themselves from interfering in others' freedom sphere. In other words: we obtain the restriction of others to harm our own precious freedom only as counterpart to our self-restriction to harm others' concrete freedoms.

This counterfactual assumption has been represented by a large tradition under the metaphoric figure of "contract". Following this line of thought, Otrfried Höffe puts forward a contemporary version of the social contract theory in order to explain the political dominance. Without appealing to Hobbes' anthropological assumptions, Höffe invokes the figure of an original contract with exclusively legitimizing goals. This contract follows the model of exchange or barter, with the particularity that what individuals within a political community exchange is their mutual rejection of violence. In this sense, the exchange is negative. Through this transcendental exchange, the possibility conditions of the practical actions are enabled. Indeed, the intersubjective structure of subjectivity is possible through mutual abstinence and renunciation.

Höffe depicts this exchange as relatively transcendental, because it fixes the possibility conditions of humans as such: "In the first place, an original political contract involves transcendental interests, namely, the possibility conditions for the capability of action and the freedom of action or rather *conditions of agency*. Secondly, the contract addresses those transcendental

---

5 *U. Kindhäuser*, GA 1989, 493 (496 f.).

interests which can only be reached in reciprocity and through it. Through this transcendental exchange, it is possible to substantiate every fundamental right that realizes every human being as such, namely, as a being capable of action, ergo they are called human rights".[6] According to Höffe, human rights differ from fundamental rights in their way of existence, not in their content. So, human rights are the ethical guidelines any legal order should abide by; while fundamental rights are actually acknowledged by a particular legal order.[7] The basis of human rights does not reside, according to Höffe, in a species-specific feature but in the reciprocity of the legal claims that the subjects owe to each other. For that reason, a Rule of Law demands that its principles be substantiated in a universal manner simply because only strict universality can guarantee that everyone's freedom be suited to that of the others' (Kant).

This contractualist basis offers the grounds to establish a material definition of protected legal interests (Rechtsgüter) as "those properties of human beings, things and institutions which serve the free individual development and are worth protecting under the principle of coexistence of advantageous freedom for everyone".[8] This protection involves punitive reinforcement with respect to the rules of behavior whose infringement results in harming these protected legal interests. In light of this definition of protected legal interests, a Rule of Law claiming to be more than merely nominal and aspiring to articulate social cohabitation should place trust before punishment in advance. This is due to the fact that only "the afterwards retributive nature of punishment makes it possible to provide the author with freedom beforehand; a freedom they themselves can aspire to legitimately as moral persons, even if that may later involve abuse of it".[9] From this point of view, the risk entailed in others' misuse of the trust placed in them as moral persons is always less than a generalized state of suspicion in which individuals must permanently prove themselves as unharmful.

In a risk society, a democratic constitutional State must be ready to assume this challenge and to reinforce punishment for those rules whose infringement implies outrageous inhumanity. In this sense, Kindhäuser warns that exposing protected legal interests to abstract dangers, even if they imply "undermining the security conditions necessary for a dispositi-

---

6 *O. Höffe*, in: Ansprachen. Eröffnungsfeier der Rechtswissenschaftlichen Fakultät, Luzern 2001, 7 (19 f.).

7 *O. Höffe*, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, 3. erweiterte Neuausgabe, Frankfurt am Main 2002, p. 460.

8 *U. Kindhäuser*, GA 1989, 493 (496).

9 *U. Kindhäuser*, GA 1989, 493 (504).

on without concerns about protected legal interests, that is, the body, life and valuable belongings"[10] neither harms those protected legal interests nor allows the slightest contrast with similar acts. In Kindhäuser's terms: "The murderer's guilt and -to put a current example- the guilt of a masked demonstrator are worlds apart. These facts are incomparable *sub specie* inhumanity".[11] Making both actions equivalent leads to depreciation of both Criminal Law's seriousness and the own sense of punishment as "to do harm -which might even destroy personality- to show ethical-social disapproval for a defective behavior".[12]

In order to prevent that from happening, criminal law has severe normative barriers aimed at avoiding -or at least reducing- its arbitrary use and its excessive expansion in pursuit of security. This way Kindhäuser remits to Feuerbach and reminds that offence and threat of punishment are defined by law *ex ante*, that they must not be implemented *ex post*, that criminal law does not allow interventions for avoiding threatening dangers. On the contrary, it is retrospective and presupposes the commission of a crime. Therefore, the reaction of criminal law is always *post et propter hoc*. Besides criminal law is linked to the principle of proportionality in its formal implementation and finds cohesion in its characteristic process in a Rule of Law through an abundance of probationary rules as well as through the principle *in dubio pro reo*. Ultimately, all these procedural principles are socially educative. When these barriers fall down, Criminal Law loses legitimacy.[13]

IV. Communicative legitimacy of law and criminal law

Kindhäuser considers that the Law's origin as much as its legitimacy can only derive from individual autonomy. But this does not mean that the Law starts with the individual because individuals are always the outcome of complex socialization processes. Neither does it start in their rationality, which is generally assumed to lie in their mere individuality, but rather it begins in the formal conditions that allow individuals' participation in communicative processes for the coordination of social actions. In this sense, Jürgen Habermas' theory of the communicative action seems to offer a

10 *U. Kindhäuser*, GA 1989, 493 (506).
11 *U. Kindhäuser*, GA 1989, 493 (506 f.).
12 *U. Kindhäuser*, in: Giulliana Loza Avalos (ed.), Seguridad ciudadana y sistema penal, Anuario alerta informativa, Lima 2014, p. 13 (18).
13 *U. Kindhäuser*, Universitas 3/1992, 227 (230).

more adequate theoretical framework for criminal law legitimacy in a democratic society.

A theory of communicative action does not derive normative contents from monological reasoning of isolated individuals, but rather from the discursive processes for the creation of a collective will that arises from a rational agreement among all affected parties in order to find consensus. For that reason, communicative rationality is not a source of action rules in itself, in the traditional practical reason sense; its contents stem from the premises that those who intend to understand each other on certain issue should unavoidably assume. Therefore, social decisions have to be taken through procedures that initially guarantee the possibility of reaching a coaction-free consensus among all affected parties.

The relationship between the discursive principle and legal norms is based on existing deliberative processes for the production of laws in a democratic society: social claims and the struggle of interests enter the parliamentary debate to become a legal rule when sanctioned as laws. This democratic political structure evolves on the basis of a pluralistic and well-informed public sphere, whose subjects assume the role of participants and not that of mere observers of reality. Thus democratic decisions derive their legitimacy from the reasoned unanimity among all affected parties after a deliberative process that takes place under conditions in which the best argument wins. According to Habermas, popular sovereignty is based on a politicized public sphere and an active civil society. If both requirements are not met, neither is a democratic society possible, nor is the existing legislation legitimate, as legitimacy partly consists in citizens' public opinions entering the political game of power through legislative procedures and, consequently, in the configuration processes of common will.

From the perspective of communicative rationality, subjective rights historically emerge as the result of political negotiation. Habermas agrees with Höffe in that those rights are not *pre social* features of the individual; though he acknowledges that their foundation cannot be strictly represented as the consequence of an original contract; it rather resides in the democratic procedure of public opinion in view of mutual understanding. As claimed by Habermas, political rights to participate in formation processes of the legislative will achieve a fundamental role. In the popular sovereignty principle, according to which all power comes from the people, the subjective right to equal participation in the formation of the democratic will is already implied. This allows for "an institutionalized legal-objective

praxis of citizen self-determination".[14] The figure of self-legislation stands out in that it serves to understand the co-origin of private and public autonomy as rights addressees are simultaneously their authors.

Also based on communicative rationality, only a democratic constitutional State counts with an adequate process for the rightful solution of interest dispute. This impartiality is the base for the validity of current rules, because "*valid* are precisely all action rules all the possibly affected subjects consent to as participants of rational discourses".[15] Citizens in a democratic State also assume the responsibility for how they remain bound as rule addressees and to what extent they do so. Kindhäuser even holds that criminal law's guilt is based on a citizen's autonomy: "Who claims to be capable of taking a position with grounds about rules, must also assert themselves capable of following rules".[16] Therefore, as he states it, criminal law is only legitimate within a democratic constitutional State.

V. *Unwanted effects of the expansion of criminal law?*

The authors who justify an expanded criminal law invoke the need to foresee the operation of criminal organizations so as to introduce numerous laws and penal sanctions aimed at anticipating punishment -with no proportional reduction of penalties-, to limit procedural and material guarantees, to strengthen the operation of the State intelligence agencies by coordinating them, and even to order the Army to carry out domestic intelligence operations. In the same manner, secret services are also unleashed upon the population and the conditions for their spurious usage from those who hold the real power unlawfully are given. This is particularly alarming in a democratic State infiltrated by drug traffickers.

Basically, as shown through the extensive literature on the topic, the multilateral policy intended to prosecute a war on drug trafficking driven by the USA for decades has been, until present, the most efficient way to increase profitability in the business and to expand its territorial domain.[17]

---

14 *J. Habermas*: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992, p. 209.

15 *J. Habermas*: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992, p. 138.

16 *U. Kindhäuser*, in: U. Neumann/F. Herzog (eds.), Festschrift für Winfried Hassemer, Heidelberg 2010, p. 761 (774).

17 Among others see, for example, *J.F. Boyer*, La guerra perdida contra las drogas: narcodependencia des mundo actual, Grijalbo, México 2001; *J.G. Tokotlian/I.*

This presupposes, as counterpart, the internal corrosion of the democratic constitutional State structure thus corrupting State agents. One of the most harmful consequences of State structural corruption consists in the fact that political organizations finally adopt the mafia's logic. Trust is no longer based on sympathy for some shared ideology or an identical scale of moral values. As for political trust within the current structure of State power, it is decisive that the agent might be pressed by means of extortion. In this context, intelligence services' operations take a central place, though not as deactivators of powerful criminal organizations -as pretended by the expanded criminal law's institutional rhetoric- but as collectors of private and public information about civil servants and magistrates, that can be used discretionarily to bend their will.

This use of the intelligence services with spurious goals is not merely restricted to gathering information to extort those who are not willing to collaborate, but it also serves to assemble fake lawsuits or media operations whose efficiency depends on the context in which they are realized. But in a scenario of State's structural corruption it seems impossible for a single person to start an efficient defense against such accusations before public opinion. It is not enough for the implicated party to just deny them or for the lawsuit to be dismissed in court. Citizens are already aware: when it comes to corrupt subjects and crooks it is not easy to prove their crimes in court; they naturally and systematically deny participation in the crimes and felonies they are accused of. Therefore, in the best-case scenario, their public image inevitably emerges deteriorated. On top of this, this device achieves double efficiency as it is useful to publicly dismiss complaints against corrupt public servants positively involved in money laundering and drug-trafficking. In political terms, there is a propitious social and

---

Briscoe, Journal for International Relations and Global Trends No. 3/2010, 102 ff.; *B. Loveman*, Adictos al fracaso: políticas de seguridad de Estados Unidos en América Latina y la región andina, Santiago de Chile 2010; *G. Kessler*, Cuadernos des Seguridad des Instituto Nacional des Estudios Estratégicos de la Séguridad (INEES), Número 14, Septiembre de 2011, 55 ff.; *C. Morales Oyarvide*, Nueva Sociedad No. 231, enero-febrero de 2011, 4 ff.; *G. Maihold*, Vereinte Nationen 2/2015, 72 ff. In all these works there is a widespread consensus regarding one of Tokatlian's statements: "The hope of a better 'war on drugs' is illusory. In fact, four decades of this bloody confrontation have generated more drug lords, more warlords, more gang lords, more money laundering magnates (Naylor 1999), and more transnational criminals. Additionally, there is bureaucratic inertia in which more and more national and international officers become addicted to the 'war on drugs'" (*J.G. Tokatlian*, Pensamiento Iberoamericano No. 8, 105 (111).).

communicative context in which neither the innocent can defend themselves nor can the guilty be unmasked.

Once the State has been infiltrated by these criminal organizations, any attempt to eradicate them can be easily stifled. Even regular and democratic elections, far from solving the problem or setting a limit to it, become functional. Cynically, it could be asserted that when elections fall into criminal organizations' hands, they become effective devices to select State servants regularly. These newly arrived servants enjoy democratic legitimacy for the discretional exercise of violence countrywide. Thus, while the modern notion of legitimacy considers democratic political representation to be still working in the citizenry's conscience, the decisions made by the people's representatives are in straight disagreement with the major will of those they represent. Still their decisions enjoy binding force at the domestic and international order. And this is precisely what transnational drug-traffickers need to operate.

As for terrorism, democratic societies willing to tackle it through a prevention-oriented normative repertoire see themselves obliged to leave aside, to certain extent, the presumption of innocence principle. In fact, with a wide-spread threat of global dimensions, in practice, the burden of proof ends up reversed. Such being the context, it could be asserted that all are suspects unless they can be proven innocent. However, not everybody is equally considered. In multicultural pluri-religious societies, with recently migrated populations, this evolves into xenophobic persecutions. This is simply because suspicion falls not so much on those whose values, usages and customs stick to the established guidelines in the addressed society, compared to those who, without breaking any law, keep the cultural standards and behaviors typical of their original community. Paradoxically, citizens themselves foster additional reduction of their own freedoms and guarantees in the hope of tackling the source of threat efficiently, though the individuals in question are on no account legally bound to the current rules. And if they are not, this legislation does not reach them regardless of how preventive it attempts to be.

Therefore, increasing the harshness of penalties, restriction or loss of guarantees and punitive anticipation are judgments citizens make about themselves in a democratic constitutional State, placing their eyes upon themselves rather than on the enemy that threatens them. To put it bluntly: the very moment citizens from a democratic constitutional State are not capable of anticipating trust and conversely prefer punishment anticipation, it no longer makes sense to struggle for the survival of a state of freedoms which has already ceased to exist after such a decision.

"*La guerra es una maestra severa*. Recepción de Tucídides por Hobbes"

Por: Andrés Di Leo Razuk
UBA – UNLaM

Quizá una de las piezas más leídas de los ocho tomos de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, junto con "el discurso fúnebre de Pericles" (II, 35-46), "la peste de Atenas" (II, 48-54), "el diálogo de Melos" (V, 85-116) y "la expedición a Sicilia" (VI – VII)", sea "la guerra civil en Corcira" (III, 69-85 y IV, 46-48). En esta última narración, el historiador griego, luego de presentar parte de las cruentas batallas que afrontaron el bando democrático, apoyado por Atenas, contra el bando oligárquico, apoyado por Esparta, afirma sin ambages que "la guerra es una maestra severa" o "una maestra de violencia [*polémos (…) bíaios didáskalos*]" […], pues "modela las inclinaciones de la mayoría de acuerdo con las circunstancias imperantes" (III, 82.2). Para Tucídides, el estudio de la guerra no estriba únicamente en un relato detallado y cronológico de episodios bélicos, sino principalmente en incitar al lector a reflexionar sobre los motivos que llevan a los hombres a enfrentarse y dañarse en ciertas situaciones extremas.

En la *Historia de la Guerra del Peloponeso* es posible identificar tres tipos de conflictos entre los hombres, como ejemplos de esas situaciones extremas. Los que son resultado de lo que hoy llamaríamos una guerra internacional, cuando los atenienses y los espartanos, o los aliados de cada uno de ellos, entablan un conflicto armado entre sí; los que suscitan una guerra civil o una revolución, cuando dentro de una ciudad, los bandos democráticos y oligárquicos se enfrentan entre sí; o los efectos de una peste, como la que sucedió en Atenas apenas empezada la guerra, donde la presencia de una muerte inminente produce en los ciudadanos un relajamiento inusitado en lo moral y en lo cívico. De estas situaciones extremas, Tucídides saca no pocas descripciones y reflexiones sobre las causas y los efectos que producen en las relaciones humanas. Como cuando descubre "la causa más verdadera" [*tén*

mén alethestáten próphasin-- τὴν μὲν (γὰρ) ἀληθεστάτην πρόφασιν] (I, 23.6) del inicio de la Guerra, la cual no está presente en las declaraciones de los participantes, sino en el miedo que inspiraban los atenienses a los espartanos por su creciente poderío; cuando describe las consecuencias de la guerra civil en Corcira, donde incluso los ciudadanos cambiaron "el significado normal de las palabras en relación con los hechos" (III, 82.4); o cuando al retratar la peste de Atenas afirma que "la epidemia acarreó a la ciudad una mayor inmoralidad. La gente se atrevía más fácilmente a acciones con la que antes se complacía ocultamente, puesto que veían el rápido giro de los cambios de fortuna de quienes eran ricos y morían súbitamente, y de quienes no poseían nada y de repente se hacían con los bienes de aquéllos" (II, 53.1).

De allí que la guerra sea "maestra de violencia", pues, si bien enseña a ser violento, es decir, a activar las capacidades agresivas de los hombres, también enseña al observador los resortes o causas últimos de esas acciones humanas, pero que están ocultos o en parte dominados en períodos de normalidad. Estos resortes o causas que explican acciones extraordinarias, por ejemplo, por qué los hombres pueden llegar a dañarse sin piedad o por qué pueden trastocar un orden político medianamente estable, a su vez, estriban en una naturaleza humana que es indemne al paso del tiempo. Por ello, para aquellos lectores que "quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana" (I, 22.4) la obra tucideana se presenta como una "adquisición para siempre [*kthema es aieí-- κτῆμά (τε) ἐς αἰεὶ*] más que como una pieza de concurso para escuchar un momento".[1] Así, es la naturaleza humana, oculta ante una mirada superficial y clara ante una mirada atenta, la que motoriza los eventos históricos y la que dará también la información necesaria para instaurar un orden político.

Estas ideas hallarían interés en quien sería uno de los filósofos que más se esmeraría en postular una teoría política que pueda zanjar las disputas entre

[1] Para el texto de Tucídides en castellano, me baso principalmente en la edición de Gredos, Madrid, 2015, con introducción general, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch; para el texto griego, consulto *Thucydide, Guerre du Péloponnèse*, establecido y fijado por J. de Romiliy, L. Bodin, R.Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953-1973.

los hombres evitando lo máximo posible la guerra: Thomas Hobbes. Como filósofo moderno abocado a lo político pretenderá encontrar los fundamentos de un orden aceptable. Ahora bien, estos se hallan, paradójicamente, en la guerra, en el desorden o en el caos. Sólo porque esa situación acecha constantemente la praxis humana, el hombre crea esa esfera humana de inestable paz. Ambos conceptos se presentan estrechamente vinculados cuando se pretende pensarlos. En efecto, pensar los fundamentos de lo político es pensar la guerra, en tanto que ésta es fundamento de aquélla, y pensar la guerra es pensar la política, en tanto que aquélla es resultado de una decisión de ésta. Considero que la enseñanza más importante que ha dejado la obra del historiador griego en el filósofo británico es la de proporcionar este fecundo horizonte de pensamiento político. Para demostrarlo, en primer lugar, esbozo el contexto histórico político inglés en el cual Hobbes tradujo, prologó y publicó la traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*; en segundo lugar, muestro y comento la presencia del griego en la obra del británico mediante evidencias conceptuales y textuales; en tercer lugar, profundizó sobre el vínculo entre guerra y política; y, finalmente, concluyo.

1) *All men of good judgment and education?*

La traducción, la epístola dedicatoria y el estudio preliminar a la *Historia de la Guerra del Peloponeso* realizada por Hobbes quedó registrada en marzo de 1628, aunque fuera publicada en 1629. Una tarea como ésta tuvo que haberle llevado por lo menos un año o un poco más. Lamentablemente, no ha quedado ningún intercambio epistolar entre Hobbes y algún amigo, colega o patrón durante este período que pueda proporcionar mayor detalle de los aportados en su estudio preliminar sobre los objetivos o motivaciones que influyeron en esta producción intelectual y de su curioso deseo de, pese a haberla terminado, no publicarla.[2] Kinch Hoestra se ha esmerado recientemente en recuperar el

[2] De hecho, la segunda carta que incorpora Malcolm, en los dos volúmenes de la correspondencia de Hobbes, está dirigida a Christian Cavendish, Condesa de Devonshire, y recientemente viuda. Fechada el 6 de noviembre de 1628, Hobbes le cuenta en la carta que ha dedicado su traducción a su recientemente esposo fallecido, William Cavendish.

contexto histórico, fáctico e intelectual, relativos a la traducción de Hobbes.[3] Acertadamente, este comentador afirma: "debemos pensar a Hobbes en el contexto de 1620 y no en el de la Revolución Inglesa para entender este trabajo. No atender a esto, puede llevarnos a confusiones."[4] Recupero abajo, entonces, los momentos más influyentes de esa etapa histórica para una interpretación adecuada. Y, si bien me basaré principalmente en el texto de Hoestra para ello, no comparto sus tesis sobre el motivo de la demora en la publicación de la traducción de la *Historia* por parte de Hobbes.

Si bien la década de 1620 no se caracterizó por las cruentas contiendas civiles, que sí asolarían gran parte de las Islas Británicas en la década de 1640, Inglaterra no estuvo ausente de guerras, conflictos políticos y hasta de una peste.[5] El fracaso del matrimonio del futuro rey de Inglaterra, Carlos I, con la infanta María de España y los frustrados intentos del yerno de Jacobo I, Federico, de convertirse en Emperador del Sacro Imperio Romano produjeron una reacción anticatólica y antiespañola muy fuerte en el contexto político y social inglés. Ante esta situación, si bien el deseo de Jacobo I era el de no intervenir en un conflicto armado, "el monarca inglés, convencido de la imposibilidad de mantener la situación sin recurrir a las armas por mucho más tiempo, decidió, a mediados de febrero de 1624, convocar el Parlamento y recurrir a nuevos expedientes financieros. Las arcas inglesas estaban exhaustas a comienzos de 1624, con un déficit que superaba la alarmante cifra del millón de libras, y la dote de la infanta española se había esfumado, malográndose las 600.000 libras en las que estaba estipulada."[6]

En la atmósfera intelectual, la escena no era muy diferente. Numerosos ensayos, traducciones o panfletos aludiendo a autores griegos y romanos

[3] Hoestra, Kinch, "Hobbes´s Thucydides", *The Oxford Handbook of Hobbes* (Martinich & Hoestra, comps), OUP, 2016.
[4] Hoestra, Kinch, "Hobbes´s Thucydides", The Oxford Handbook of Hobbes (Martinich & Hoestra, comps), OUP, 2016, p. 552.
[5] Me refiero a la epidemia que afectó a Londres en 1625, dejando más de 40.000 muertes, y no a la Gran Peste de 1665. Sin embargo, es posible encontrar datos sobre la primera en esta obra: Lloyd Moote & Dorothy Moote, *The Great Plague*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2004.
[6] Porfirio Sanz Camañes, "Inglaterra y la Monarquía hispana. La guerra anglo-española de 1625-1630 y el conflicto europeo", *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 38, 2018, pp. 51-72, p. 55.

clásicos alentaban a ingresar en una guerra en el continente.[7] Como muestra más relevante de ello, en 1624, Francis Bacon publica *Considerations Touching a Warre with Spaine*, donde utiliza a Tucídides para fundamentar la decisión de librar una guerra defensiva debido al crecimiento del poder católico de la siguiente manera: "Tucídides en su introducción a la historia de la gran Guerra del Peloponeso identifica claramente que la verdadera causa de la contienda fue *el excesivo crecimiento del poder de Atenas y el miedo que los lacedemonios tuvieron por ello.* Y no duda en afirmar que *la necesidad de la guerra se impuso sobre los lacedemonios*, lo cual son las palabras para referirse a una clara defensa."[8]

Sin embargo, hubo que esperar la asunción de Carlos I en 1625 para que esta pulsión bélica se materializará. En 1625 y en 1627 se llevaron adelante dos ataques ingleses respectivamente a Cádiz (España) y a Ile de Ré (Francia) bajo la idea de una guerra preventiva. Pero las pérdidas de vidas y barcos protestantes, debido a una categórica derrota en el continente por el bando católico, produjeron un tratado de paz con España en 1630,[9] la retirada de la presencia británica de la Europa continental y una imagen negativa de Carlos I ante el Parlamento que se profundizaría en las décadas siguientes hasta encontrar su trágica muerte en la Revolución Inglesa.[10]

Por estos años, Thomas Hobbes no sólo era el secretario de William Cavendish, sino también asistía a Francis Bacon en sus tareas intelectuales. Este último, además de utilizar abiertamente a Tucídides para defender su

[7] "Considérese estas tres traducciones: una traducción de la Primera Filípica contra Demóstenes, *Contra Felipe de Macedonia, el potente y político enemigo de Atenas*, que hace alusión a Felipe VI de España, potente y político enemigo de España. […] También en 1623, John Bingham tradujo la *Historia* de Jenofonte" y "el subtítulo de la traducción de Thomas Barnes sobre el *Arquidamo* de Isócrates en 1624, para ir al tercer ejemplo, era ´El Consejo de Guerra´. Esto refería indefectiblemente a los diez miembros del Consejo de Guerra constituido en abril de 1624 para la guerra contra España", Hoestra, op. Cit., p. 556.

[8] Bacon, Francis. 'Considerations touching a warre with Spaine', *Certaine miscellany works of the right honourable Francis Lord Verulam*, Viscount S. Alban (London, 1629), p. 13, disponible en el sitio: *Early English Book*, : https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A01128.0001.001?view=toc. Bacon se refiere al Libro I, 88 de la *Historia*.

[9] "Una delegación española, encabezada por Olivares y Oñate, junto a otra inglesa, auspiciada por Cottington, firmaban en Madrid el 15 de noviembre el «Tratado de Paz, Confederación y Comercio» que zanjaba, al menos temporalmente, el conflicto bélico entre ambos países iniciado en 1625.", Sanz Camañes, op. Cit., p. 64.

[10] Cf. Godfrey Davies, *The Early Stuarts 1603-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1937.

posición de una guerra en el continente, también lo señala favorablemente en uno de sus textos teóricos, algunos años antes. En efecto, en *The Advancement of Learning* (1605) el historiador griego es elogiado conjuntamente con Jenofonte como fuentes autorizadas para completar las deficiencias que aún se presentan en "la historia de Grecia desde Teseo hasta Filopemen."[11] En este contexto de consideraciones favorables hacia Túcidides, tanto teóricas como prácticas, Hobbes produjo la elaboración de su traducción, muy probablemente alentado por Bacon y William, quienes seguramente esperarían que ese texto contribuya teóricamente en la causa de la guerra. Sin embargo, en el inicio de su texto "A los lectores", Hobbes nos informa que: "Una vez que hube terminado la traducción, la dejé reposar por largo tiempo y, por diversas razones, mi deseo de difundirla cesó."[12] ¿Qué podría demorar la publicación de una traducción del texto de un historiador tan elogiado y utilizado para cuestiones políticas concretas, y del que existía aún una deficiente edición inglesa (Nicholls,1550) traducida del francés (Seyssel,1527), a su vez vertida desde el latín (Valla, 1452) pero tomando como fuente un original griego no del todo correcto? La decisión de la Corona de ir a la guerra era apoyada por intelectuales y políticos de los cuales Hobbes tenía una relación muy estrecha. ¿Por qué él, un hombre ubicado en el bando pro-bélico, no puso a disposición una obra tan deseada?

De esas razones que demoraron la publicación, Hobbes menciona a continuación sólo dos: en primer lugar, la incapacidad de los hombres en general de obtener las enseñanzas propuestas por Tucídides, debido a su afición imperante por los derramamientos de sangre, masacres y crueldades humanas; y, en segundo lugar, la profusión de ciudades y regiones mencionadas en el texto griego, remotas para el inglés del siglo XVII, presentaría una dificultad adicional que desalentaría al lector a avanzar con la

[11] Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, The Gutenberg proyect, p. 36.

[12] EW, VIII, p. ix. [Para referirme a la obra de Hobbes utilizo las siguientes ediciones: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A.J. Rogers. London, Routledge/Thoemmes Press, 11 Vol. 1999, forma de citación: EW, volumen, capítulo, página; *Human Nature and De Corpore Politico* (J. C. A. Gaskin, ed.), Oxford, OUP, 1994, forma de citación: *The Elements*, capítulo, artículo, página. *De Cive. The Latin Version*, (Howard Warrender, ed.), Oxford, OUP, 1983, forma de citación: *De Cive*, capítulo, artículo, página. *Leviathan*, (Noel Malcolm, ed.), Oxford, Clarendon Press, 2012, forma de citación: *Lev*, capítulo, página. Todas las traducciones de los textos de Hobbes son mías].

Historia. Sin embargo, unos años más tarde, la obra se publicaría en Londres. La primera razón aludida por Hobbes para no difundirla dejo de impedirlo no porque él consideró un cambio en esa afición presente en la gran mayoría de los hombres, sino porque habría que contentarse con pocos y buenos lectores, aquellos "hombres de buen juicio y buena educación".[13] A éstos iría dirigido la obra. De hecho, "desde el comienzo fue pensada para ellos por Tucídides".[14] En cuanto al segundo motivo que influenció para demorar la publicación, se pudo solucionar incluyendo en la edición "dos mapas generales, uno de Grecia y el otro de Sicilia", donde Hobbes mismo identificó las ciudades y regiones antiguas mencionada en el texto de Tucídides.

Ahora bien, caben las preguntas: ¿quiénes son los pocos y buenos lectores, los hombres de buen juicio y buena educación a los que Hobbes se refiere en su estudio preliminar? ¿Acaso Bacon y William no lo eran ya en 1625? Hasta podría considerarse una falta de respeto la razón esgrimida por Hobbes, pues al año de publicación ambos patrones habían fallecidos. ¿Por qué Hobbes no se "contentó" con ese tipo de lectores antes de 1628 y sí lo hizo después de ese año? La respuesta que explica este cambio estriba en episodios relevantes y trágicos de la vida social y política en Inglaterra. En efecto, la peste que asoló Londres, las ya mencionadas y contundentes derrotas británicas/protestantes en Cádiz y en Ile de Ré, y las avanzadas negociaciones para el tratado de paz que se concretaría con España impidieron que la pasión anticatólica inglesa pudiera articular nuevamente una guerra luego de 1629. En este nuevo contexto de relativa paz, aunque sea fruto de impactantes derrotas militares, el lector de buen juicio y buena educación ahora sí "podrá extraer lecciones para sí mismo y por sí mismo" y "logrará rastrear los orígenes de la intenciones [ ] y deliberaciones […] de los actores en cuestión."[15] La *Historia de la Guerra del Peloponeso* podría ahora ser leída y meditada, pero sin ser convertida en un texto sesgado para la defensa de una coyuntura política poco favorable para la paz pública por esa afición de muchos hombres por la guerra.

[13] EW, VIII, p. xi.
[14] EW, VIII, p. xi.
[15] EW, VIII, p. viii.

La demora en la publicación es sumamente significativa para lo que quiero argumentar en este trabajo. Hobbes quiere evitar que la lectura, la comprensión o la discusión teórica sobre la guerra aliente a las partes a un conflicto armado. Ahora bien, al ser su propio bando el que alienta ir a la guerra y al ser él un empleado de ese bando, no puede abiertamente exponer sus razones que lo obligan a no publicarla. En cambio, prefiere refugiarse sobre la idea de los pocos lectores con buen juicio y educación. La experiencia de la guerra en este período humanista pondrá en evidencia el uso a discreción de los textos clásicos para legitimar posiciones facciosas y sediciosas. Su negación a publicar la traducción en un contexto beligerante se debe, en rigor, a la plausible utilización de ésta en argumentos demagógicos para una expansión militar hacia el continente. El uso de las descripciones y reflexiones sobre la guerra proporcionadas por Tucídides no fueron utilizadas por Hobbes en un escrito de coyuntura para fundamentar una incursión bélica. Con la edición y publicación de su traducción intentó mostrar cómo se originan los desastres que ocasionan esas incursiones y lo difícil que es que finalicen. En rigor, el uso que Hobbes hará del bagaje conceptual del historiador griego le servirá no para fundamentar una guerra, sino para fundamentar su filosofía política, que el tendrá el principal objetivo de poner freno a la guerra ya sea entre Estados o dentro del mismo Estado.

2) Sed mihi prae reliquis Thucydides placuit

Ahora bien, pese a que él mismo Hobbes escribe en el estudio preliminar a su traducción elogios a Tucídides como quien posee “la más excelsa capacidad de escribir historia”,[16] o que “es el historiador más político que ha escrito”,[17] pues los hechos que relataba “los ordenaba con tan buen juicio y se expresaba con tal claridad y precisión que, como dijo Plutarco, hacía de su lector un espectador”,[18] o que lo recuerda en su poema autobiográfico, escrito al final de su vida, como el historiador que más le gustaba[19], hubo que esperar hasta el siglo XX para que tal admiración sea observada por los comentadores de su

[16] *EW*, VIII, p. vii.
[17] *EW*, VIII, p. viii.
[18] *Idem*.
[19] “ Sed mihi prae reliquis Thucydides placuit”*, OL*, I, p. lxxxviii.

obra. Desde el señalamiento de Arturo Bersano al principios de siglo XX, algunos estudios, con diferentes motivaciones y objetivos, han mostrado la influencia de las enseñanzas tucideanas en la filosofía hobbesiana.[20] En mi

[20] Arturo Bersano, *Per le fonti de Hobbes*, *Rivista di filosofía e scienze affini* X (1), pp. 154-157, Bologna, (1908):

Ferdinad Tönnies, *Thomas Hobbes Leben un Lehere,* Sttugart, 1925: "Con razón señala Arturo Bersano (Cap. XI) que la familiaridad de Hobbes con Tucídides ha dejado fuertes huellas en aquél; y por eso se puede decir que Tucídides se ha convertido en una fuente para la filosofía del Estado y del Derecho", p. 313 n. 4;

Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1936: "Fenómenos como las pasiones, la mentalidad, el temperamento, las intenciones y los motivos llegan a tener un interés central. El conocimiento de estos fenómenos es provisto no por la filosofía (tradicional), sino por la historia, y entre los historiadores según Hobbes ninguno mejor que Tucídides", p. 108;

Richard Schlatter, "Thomas Hobbes and Thucydides", *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, no. 3, (1945), pp. 350–362, reimpreso en "Introduction", *Hobbes´s Thucydides*, New Jersey, Rutgers University Press, 1975: "La lectura de Hobbes sobre Tucídides confirmó para él, o quizás cristalizó, los contornos generales y mucho de los detalles de su propio pensamiento", p. xxvii;

George Klosko and Rice Daryl, "Thucydides and Hobbes´s State of Nature", *History of Political Thought*, vol. 6, n 3, (1985), pp. 405-509: "se puede ver que los elementos específicos en la clásica descripción de Hobbes sobre la vida humana en el estado de naturaleza están fuertemente influenciados por una breve descripción de la vida entre los primeros habitantes de Grecia en el libro I de la Historia de Tucídides", p. 405.

Arnold Rogow, *Thomas Hobbes: A Radical in the Service of Reaction*, New York, Norton Company, 1986: "Hobbes a los cuarenta años, el "Hobbes de Tucídides", ya era el Hobbes de los posteriores *De Cive* y *Leviatán*, pesimista, escéptico, irónico y sarcástico, poniendo el acento en el lado oscuro de la naturaleza humana, ambivalente acerca de la religión, cauteloso y preocupado por su protección, arrogante pero respetuoso de sus superiores y mostrando no mucha afección hacia su prójimo. En cierto modo, no se exagera mucho en sugerir que Tucídides presenta en forma de esquema las tesis que Hobbes, en sus escritos posteriores, propondría en detalle", p. 91.

Clifford Orwin, "Stasis and Plague: Thucydides on the Disolution of Society", *Journal of Politics*, 50, (1988), pp. 831-847: "Sin sugerir que Tucídides siguió algo parecido al método resolutivo-compositivo de Hobbes, podemos decir que aquél anticipa una pieza política maestra de ese método, a saber, la presentación de Hobbes del estado de naturaleza", p. 831-832.

Clifford W. Brown Jr. "Thucydides, Hobbes and the Linear Causal Perspective, "*History of Political Thought* Vol. 10, No. 2 (Summer 1989), pp. 215-256:

Gabriella Slomp, "Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things", *History of Political Thought*, vol. 11, no. 4, (1990), pp. 565–586: "se sugiere que la teoría política de Hobbes desarrolla algunas percepciones sobre la función del miedo y los efectos de la ambición sobre las asociaciones políticas e intenta encontrar una salida desde los dilemas propuestos por Tucídides en relación a las condiciones bajo las cuales el miedo y la ambición pueden o promover o subvertir la civilización", p. 565;

Laurie Johnson, *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*, Illinois, Northern Illinois University Press, 1993: "Este libro contiene, entonces, un argumento para las diferencias entre los dos [Tucídides y Hobbes]. También propone, claramente, un argumento de que el enfoque de Tucídides para ver y analizar la conducta política, especialmente los asuntos internacionales, debe considerarse como una alternativa preferida al enfoque hobbesiano", p. "introduction", e-book.

caso, identifico dos aspectos de esa recepción, para trabajar el vínculo entre guerra y política en la filosofía política de madurez de Hobbes. Por un lado, a) muestro los elogios explícitos de Hobbes sobre Tucídides y la *Historia* en esta obra temprana y cómo son retomados en su obra madura; y, por otro lado, b) muestro pasajes y estructuras conceptuales de la *Historia* no elogiados por Hobbes en este período humanista, pero que sí reaparecen en su obra madura, aunque sin mencionar la fuente.

a) Elogios tempranos, influencias tardías.

En el estudio preliminar a la traducción, Hobbes identifica los aspectos relevantes de la obra de Tucídides. En primer lugar, si la función de la historia consiste en "educar y ayudar a que, gracias a las lecciones del pasado, los hombres se comporten con prudencia en el presente y con providencia respecto del futuro"[21], la *Historia* logra ese objetivo con creces. Y esto es debido a que, a diferencia de otros historiadores, Tucídides no proponía reflexiones o preceptos directamente, sino que ordenaba las acciones de tal manera que el lector podía extraer sus propias conclusiones. En efecto, como decía Plutarco, "hacía del lector un espectador", por lo cual éste podía "rastrear los orígenes de las intenciones

---

Jonathan Scott, "The peace of silence. Thucydides and the English Civil War", *Hobbes and History*, Rogers & Sorell (eds), New York, Routledge, 2000, pp. 112-136: "La filosofía política madura de Hobbes fue, entre otras cosas, una respuesta al problema que Tucídides planteo. Tal problema se refería a las pasiones (reforzadas por la falsa opinión) atizadas por las oratorias en las asambleas sobre la guerra (…) La historia podía enunciar el problema, pero no podía proveer la solución. La solución, Hobbes sostendrá, depende de un genuino conocimiento (de la naturaleza) fundamentado en un método adecuado", p. 120.

Pablo Maurette, "A Possesion for everlasting", *Deus Mortalis*, nro. 9, (2010), pp. 289-307: "El aspecto estilístico que hizo Tucídides, el más grande historiógrafo, se asimila de este modo, al estilo de Euclides, el más grande geómetra […] la *perspicuitas* del historiador se refina en la *perspicuitas* del geómetra. El *mos geometricum-politicum* hobbesiano constituye, de este modo, una síntesis superadora de ellos", p. 305;

Kinch Hoestra, "Hobbes Thucydides", *The Oxford Handbook of Hobbes* (Martinich & Hoestra, comps), OUP, 2016: "En Tucídides, Hobbes no solo encontró un modelo de acción política a través de la escritura, sino también una coartada, una forma de proceder con discreción. Lo que Hobbes ofrece a sus patrones y propone publicar es una traducción de una obra de otra persona, sobre otras épocas, con un estudio preliminar útil y mucho estímulo para leer la obra, para considerar el arco de la narrativa que revela las acciones de los atenienses que los llevaron a sus miserias y derrotas […] Un tratado filosófico no habría sido adecuado para la situación que enfrentó Hobbes, lo cual le impedía sacar una conclusión explícita o proponer un precepto abierto" p. 570.

[21] EW, VIII, p. vii.

y deliberaciones de los actores en cuestión"[22]. Esta confianza en el lector para extraer sus propias conclusiones, desde las acciones de los hombres, reaparecerá en la obra madura de Hobbes. En *Leviatán*, por ejemplo, afirma que "quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas"[23]. Esto es así, debido a que existe una semejanza entre los pensamientos y las pasiones de los hombres, no así en el objeto de esos pensamientos y pasiones, que será diverso y relativo a cada experiencia y biografía propias. Es decir, todos temen, todos aman, todos razonan y todos opinan, si bien lo hacen sobre diferentes cosas. Esta estructura antropológica se hace patente mediante una auto-inspección que lector debe llevar adelante. Hobbes informa en su introducción al *Leviatán* que lo que va a exponer es resultado de la propia lectura de la humanidad en sí mismo e invita al lector a "considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí". Pues, concluye, "este tipo de doctrina no admite otra demostración".[24] Del mismo modo, pero unos años antes, en su prólogo "Al lector" en *De cive*, explica por qué no siguió su proyecto filosófico de escribir primero sobre el cuerpo, luego sobre el hombre y finalmente sobre el ciudadano. En efecto, debido a que en su "patria estalló la guerra civil […] sucedió que lo que iba a estar último apareciese primero" ya que estaba fundamentado en "principios propios conocidos por la experiencia".[25]

En segundo lugar, aparece un comentario sobre las injustas acusaciones a Tucídides como ateo por ser discípulo de Anaxágoras y por considerar supersticiosa la religión pagana. En este aspecto, no solo se presenta una gran semejanza sobre la distinción entre lo sagrado y la búsqueda de las causas naturales de los eventos humanos que Tucídides y Hobbes adoptan en sus escritos, sino también entre cómo ambos autores recibirán duras

[22] EW, VIII, p. viii.
[23] Lev, "Intro", p. 20.
[24] Lev, "Intro", p. 20.
[25] Thomas Hobbes, *De Cive*, "Ad Lectores", Howard Warrender (ed.), Oxford, The Clarendon Press, 2004, pp. 82-83.

críticas de sus contemporáneos por ello. En su estudio preliminar se afirma que, "ateos solía llamar el vulgo a todos los hombres que no pensaban como ellos respecto de aquella religión ridícula"[26]. Si bien Tucídides en la *Historia* se diferencia de los anteriores escritores por la ausencia de mitos para explicar los eventos humanos y por la crítica a la consulta excesiva a los oráculos para tomar decisiones, en otras partes reprende la falta de piedad hacia los dioses.[27] "El hecho de que Tucídides no creyera en una comprensión completa de cada gesto religioso como un requisito previo para una comprensión de la guerra como tal, no significa que fuera insensible al papel que desempeñaba la piedad dentro de la antigua ciudad para dar forma a la conducta humana y promover la solidaridad cívica".[28] En efecto, Tucídides, según Hobbes, alejado de la superstición y "gracias a la luz natural de la razón", pudo obtener un conocimiento fecundo de los eventos humanos, pero sin caer en el ateísmo. En el caso del autor del *Leviatán*, la investigación de las causas de los eventos naturales, mediante la razón, lo conducirá no sólo a encontrar una estructura antropológica similar a la del autor de la *Historia*, sino también a postular, del mismo modo que Aristóteles, una causa última o motor inmóvil que explica el movimiento natural. Esa causa es Dios. Sin embargo, la afirmación de que Dios es cuerpo, la consideración de Moisés como Primera Persona de la Trinidad, su lectura de la Biblia prescindiendo de las filosofías de Aristóteles o Descartes para interpretarlas, su impugnación de la doctrina de los dos poderes, su tesis sobre la negación del libre albedrío o su equiparación del papado con el reino de las hadas, entre otras postulaciones teológicas, no

[26] EW, VIII, p. xv.

[27] En cuanto a lo primero, ya en el primer libro, Tucídides establece una diferencia clara con sus predecesores porque en su *Historia* "tal vez falta el elemento mítico" (I. 22.4). En más de una ocasión, además, se expide desfavorablemente sobre los oráculos: "me parece que el oráculo se cumplió en orden inverso al que se esperaba" (II, 17.2); "había adivinos que pronunciaban toda clase de oráculos, que cada uno se sentía inclinado a escuchar según su deseo (II, 21.3). Nicias, por ejemplo, debido a que "tenía una influencia un tanto excesiva por la adivinación y por prácticas del mismo estilo" (VII, 50.4) detuvo la salida de los atenienses de Sicilia debido a un eclipse lunar. En cuanto a lo segundo, tanto en las perniciosas consecuencias de la peste en Atenas como las de la guerra civil en Corcira, la falta de respeto por lo divino permitió que los hombres se rijan por acciones injustas: "ante la extrema violencia del mal, los hombres, sin saber lo que sería de ellos, se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano" (II, 52.3) y "nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades […] ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía" (II, 53.4).

[28] Paul A. Rahe, "Religion, Politics and Piety", *The Oxford Handbook of Thucydides*, R. Balot, S. Forsdyke, E. Foster (eds.), Oxford, OUP, 2017, p. 428.

serán bien recibidas por el clero de turno, quien lo acusará en más de una ocasión de blasfemo. Sin profundizar en ellas, sólo quiero señalar el sorprendente paralelo entre la acusación hacia Tucídides por no respetar y criticar ciertos usos y costumbres de la religión griega y la acusación hacia Hobbes por no respetar ciertos principios cristianos aceptados por gran parte de las autoridades, de altos funcionarios eclesiásticos o de prestigiosos teólogos de la Iglesia, ya sean católicos o protestantes. Considerar a alguien como ateo, tanto en la Atenas clásica como en la Inglaterra del seiscientos, podía aludir directamente a la no creencia en la divinidad, pero también a difamar a la persona. En la época que vivió Hobbes, "puesto que la creencia en Dios era considerada esencial para la moralidad y la integridad, existió un abuso habitual del término ´ateísta´. Los católicos romanos y los protestantes se llamaban entre sí ateos. Los calvinistas consideraban ateos a los arminianos, y éstos hacían lo mismo con aquéllos. En general, el grupo que increpaba al otro sabía que éste no afirmaba expresamente el ateísmo o conscientemente que Dios no existía."[29] Nombrar a otro como ateo era descalificarlo. Pero, además, calificar a alguien como ateo, no sólo era un insulto. Si bien son conocidas las virulentas acusaciones del obispo Bramhall en varios de sus textos desde 1645, en 1666, un proyecto fue introducido en el Parlamento inglés contra el ateísmo, por el cual Hobbes fue investigado por "ateísmo, blasfemia y profanación" debido a su libro *Leviatán*. Afortunadamente, terminó en la nada.

A continuación de lo anterior, en tercer lugar, se recuerda a Antifón como maestro de retórica de Tucídides y se señalan las consecuencias desfavorables de este arte en política. En efecto, pese a que el futuro historiador de la guerra que se avecinaba tuvo uno de los mejores maestros de retórica, no quiso hacer uso de estas capacidades en los eventos públicos pues "en aquellos tiempos era imposible que un hombre diese consejos buenos y provechosos para la República sin suscitar el desagrado del pueblo"[30]. Esto se debía, continúa Hobbes, a que el pueblo "tenía cierta

[29] Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 32.
[30] EW, viii, p. xvi

consideración de su propio poder (…) que los únicos hombres que conmovían en las asambleas y eran considerados sabios y buenos ciudadanos eran los que provocaban al pueblo a realizar las empresas más peligrosas y desesperadas". [31] Muerto Pericles, la democracia ateniense fue dominada por demagogos y aduladores de las asambleas que arrastraron a la Ciudad a las más trágicas derrotas militares y políticas. Hobbes no impugna totalmente la retórica en este escrito, sí sus efectos indeseable en una coyuntura democrática. En su obra madura, si bien impugnará la retórica en sus planteos teóricos, en su último texto de teoría política aceptará expresamente las ventajas de un uso moderado de ella. Más abajo desarrollo esto. Lo que quiero subrayar ahora es que esta desconfianza en las manipulables asambleas atenienses que aceptan una expedición a Sicilia no pueden sino estar haciendo alusión al manipulable Parlamento inglés para aceptar una guerra en el continente. No es difícil suponer que esta crítica a la demagogia en Atenas es una crítica velada a la demagogia en Londres.

Otro aspecto destacado por Hobbes, en cuarto lugar, es el relativo a las ideas política de Tucídides. Pese a que al historiador griego no simpatizaba con la democracia, tampoco lo hacía con un gobierno de pocos, del cual él por tradición familiar debería adherir. Más bien, Tucídides, según Hobbes, elogió el gobierno de Atenas "cuando era una mezcla de los pocos y los muchos", es decir, cuando gobernó Pericles, como lo muestran los elogios narrados a este gran político en la *Historia*: "Durante todo el tiempo que estuvo al frente de la ciudad en época de paz, la gobernó con moderación y veló por ella con seguridad, y durante su mandato Atenas llegó a ser la ciudad más poderosa; y una vez que la guerra estalló, […] quedó claro que había previsto su potencia"(II. 65.5). Pero, en rigor, el historiador griego "prefería la monarquía". Esta cierta ambigüedad por la preferencia de alguna forma de gobierno también se reproduce en la obra madura de Hobbes y en sus supuestas adhesiones políticas concretas. En relación a lo primero, es sabido que el primer filósofo político moderno establece una

[31] EW, viii, p. xvi.

clara diferencia entre Estado y gobierno. El Estado, y esta es la gran novedad teórica propuesta por Hobbes, refiere a un dispositivo teórico que estructura el orden, la máquina impersonal a la que sus miembros deben obedecer. En cambio, el gobierno refiere a quién o quiénes manejan esa máquina, para lo cual Hobbes no duda en afirmar que él "prefiere" la monarquía, pero que tanto la aristocracia y la democracia son gobiernos posibles, siempre y cuando, tomen asiento en un Estado con soberanía absoluta. En su prólogo "Al lector" en el *De Cive* explicita esta preferencia: "aunque en el capítulo décimo haya intentado persuadir con argumentos de que la monarquía es más apropiada que las demás clases de Estado, confieso que es la única cosa de este libro que no ha sido demostrada, sino propuesta como probable [*non demonstratam sed probabiliter*]"[32].

En relación a lo segundo, no deja de levantar polémica entre los comentadores la intención de la escritura y publicación de su obra máxima, *Leviatán*. En este texto, por ejemplo, utiliza por primera vez la palabra "Commomwealth" para referirse al Estado, término vinculado fuertemente al nuevo orden establecido por Cromwell, quien fuera un feroz enemigo de la Corona y por lo tanto antagónico al supuesto bando donde se ubicaría políticamente Hobbes. Además, el autor del *Leviatán* también fue muy criticado por su regreso a Inglaterra cuando las fuerzas monárquicas habían sido totalmente derrotadas. ¿Le importaba a Hobbes la causa monárquica de los Estuardo o el establecimiento de un orden aceptable mediante el nuevo dispositivo político qué él presenta en sus obras para que los hombres puedan desarrollar sus intereses particulares de manera pacífica y sin desentenderse del orden público más allá de los gobiernos de turno?

En quinto lugar, considera que una obra histórica valiosa debe ser verdadera y elocuente. Pues en lo primero consiste el alma y en lo segundo, el cuerpo. Si prima la verdad, sin elocución, no instruye. Si no hay verdad, y sólo elocución, solo es una imagen engañosa de la historia. En cuanto a la veracidad de la narración de Tucídides, Hobbes enfatiza que aquél empezó

[32] De Cive, "Ad Lectores", p. 83.

a escribir la *Historia* apenas empezó el conflicto, con lo cual fue testigo directo de los acontecimientos, además de ser un actor importante como estratego. Ahora, cuando no podía acceder personalmente a episodios relevantes contaba con el dinero suficiente para pagar a buenos informantes. Además, no escribió para ganarse los aplausos de los auditorios, sino que escribió una obra que dure para siempre (*kthema es aieí*). Su indagación lo lleva a elucidar los resortes o móviles más oscuros de los hombres no sólo de los griegos, espartanos o bárbaros. En todo caso, sentencia Hobbes con una frase con la cual deja su sello, en la obra del historiador, no hay nada "que deshonre a los atenienses por ser atenienses, sino por ser hombres [*but only as people*] […] De modo que no son las palabras de Tucídides, sino sus propias acciones las que los reprochan."[33]

El vínculo entre verdad y elocuencia para que la narración provoque efectos deseados es retomado por Hobbes en *Leviatán*. Si bien en sus textos anteriores es impugnada esta relación, pareciera que recién en su última gran obra de teoría política acepta abiertamente la necesidad de la retórica para persuadir a los hombres sobre las verdades que la razón capta. En efecto, pese a considerar, en los primeros capítulos del libro, "al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas en lugar de las palabras apropiadas" una causa por la cual los filósofos caen en el absurdo, es necesario esperar al final del texto para que en su "Revisión y Conclusión" afirme sin ambages que: "en todas las deliberaciones y pleitos, se requiere la facultad de razonar sólidamente, pues sin ella, las resoluciones de los hombres son precipitadas, y sus sentencias injustas; y sin embargo, si esa razón no va acompañada de una poderosa elocuencia que procure la atención y el asentimiento, su eficacia será mínima".[34] Más adelante concluye que: "puede suceder que la razón y la elocuencia, quizás no referidas a las ciencias naturales, pero sí a las morales, puedan muy bien darse juntas".[35]

[33] EW, VIII, p. xxi.
[34] Lev, R&C, p. 569.
[35] Lev, R&C, p. 570.

Es ocioso señalar el rol que le asigna Hobbes a la naturaleza humana en sus investigaciones y, sobre todo, como premisas para sus conclusiones políticas. Sus tres obras de teoría política parten de un retrato del hombre en general, no de los ingleses, franceses o habitantes de América en particular. En su obra tampoco hay algo que deshonre a los ingleses por ser ingleses, sino, en todo caso, por ser hombres. La consideración de una naturaleza humana universal lo aleja de particularismos culturales como reza el título del célebre capítulo XIII del *Leviatán*, "De la condición natural de la humanidad en lo que concierne a su felicidad y su miseria". A su vez, "los deseos y otras pasiones humanas no son un pecado en sí mismos. Y tampoco lo son los actos que preceden de esas pasiones, hasta que no haya una ley que los prohíbe."[36] En función al vínculo que ya establece Tucídides entre las intenciones y las acciones de los hombres, Hobbes afirma que quien crea que él acusa con sus palabras a la humanidad, que le explique algunas situaciones cotidianas como cabalgar armado, cerrar las arcas, la presencia de guardias en las fronteras, la preocupación de los Estados por tener buenas fuerzas armadas, etc. Tales acciones, se pregunta Hobbes, ¿no están acusando a la humanidad del mismo modo que él lo hace con sus palabras?

En cuanto a la elocución como segundo elemento esencial para un relato histórico, Hobbes distingue dentro de esta característica el método y el estilo. El método que utiliza Tucídides consiste en identificar las "causas reales" de la guerra, dividir los períodos en veranos e inviernos y describir las acciones. Pero, y esto es importante, "jamás se vale de digresiones para instruir ni incluye tipo alguno de preceptos explícitos, pues esto le corresponde al filósofo […] la narración misma secretamente instruye al lector y de manera mucho más efectiva que con cualquier precepto"[37]. La identificación de causas reales del conflicto no sólo está presente cuando Hobbes describe las célebres tres causas de discordia en estado natural, sino también cuando un personaje, en su ensayo sobre la Guerra Civil

[36] Lev, XIII, p. 116.
[37] EW, VIII, p. xxii.

Inglesa, *Behemoth*, le aclara al otro en el primer diálogo que: "que vuestra intención era ponerme al corriente de la historia, no tanto de las acciones que tuvieron lugar durante los reciente disturbios cuanto de sus causas y de los concilios mediante los cuales se hizo que ocurrieran."[38]

Ahora bien, quizá lo más significativo para este trabajo de recepción sea la consideración de Hobbes sobre lo que le corresponde al filósofo y lo que le corresponde al historiador. Ambos dicen verdades, pero uno, el filósofo, lo dicen en preceptos universales abiertamente, como lo hará Hobbes en sus obras maduras, el otro, el historiador, debe instruir "secretamente", es decir, mediante la narración de acciones o episodios históricos particulares sin explicitar la enseñanza. No existe antagonismo entre la historia y la filosofía, sino complementariedad. Tucídides encuentra en la particularidad de la narración histórica lo universal de la naturaleza humana, y lo enseña para el lector atento. El filósofo lo enseña abiertamente, pero sin el sustento histórico particular que el lector deberá identificar. Esta idea de una instrucción secreta, Hobbes la toma de Justo Lipsio, en *Politicorum sive Civilis Doctrinae libri sex*. De hecho, el estudio preliminar se cerrará con una elogiosa cita de esta obra sobre Tucídides. Por último, en cuanto al estilo, Hobbes reitera la consideración de Plutarco sobre la capacidad del historiador de hacer del lector un espectador, pero citando el texto directamente, *De gloria atheniensium*. A partir de aquí, y hasta el final, se refutan siete objeciones de Dionisio de Halicarnaso a la obra de Tucídides para finalizar citando los elogios de Cicerón, Luciano y el ya mencionado Justo Lipsio.[39] El extenso lugar, casi la mitad del escrito, que le otorga

[38] EW, VI, p. 220.

[39] Tres son los textos principales en los que Dionisio evalúa la obra de Tucídides: *Sobre Tucídides* (disponible en traducción castellana: Dionisio de Halicarnaso, *Tratados de crítica literaria*, Juan Pedro Oliver Segura (trad.), Madrid, Gredos, 2005, pp. 371-473), *Carta a Pompeyo Gemino* y *Segunda Carta a Ameo* (disponibles en traducción castellana: Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria*, Guillermo Galán Vioque y Miguel Márquez Guerrero (trads.), Madrid, Gredos, 2001, pp. 221-246 y pp. 257-276). Hobbes cita directamente el primer trabajo de Dionisio y se refiere indirectamente al segundo. El tercero es una crítica literaria y lingüística, y no al contenido y a la forma de narrar la historia. Sin embargo, algunas críticas generales de Dionisio en este tercer texto sobre la escritura de Tucídides, como la supuesta "obscuridad" o la transformación de algunas palabras, ya están mencionadas en las otras dos. Para una evaluación de la crítica de Hobbes a Dionisio ver: Timothy W. Burns, "Hobbes and Dionysius of Halicarnassus on Thucydides, Rhetoric and Political Life", *The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 31 (2014), pp. 387-424.

Hobbes a Dionisio y la referencia directa de los textos del historiador de Halicarnaso en el estudio preliminar merecen una explicación. Según Maurette, "son críticas veladas de Hobbes a la *ars histórica*"[40]. Esta forma de narrar el pasado consiste en disponer un discurso moralizante mediante un lenguaje ameno que aluda a acciones ejemplares de hombres notables con el objetivo de ser enseñadas y emuladas. En cambio, Tucidides, según Hobbes, es un historiador que "nuca usa digresiones para instruir u otro tipo de preceptos explícitos".[41] Al impugnar las críticas de Dionisio, Hobbes rechaza ese modo de acceder al pasado mediante esos lentes morales, que esquivan o distorsionan los hechos y las acciones de los hombres en su verdadera dimensión. Este rechazo a moralizar el pasado y por tanto la política presente, también será una marca indeleble de la filosofía hobbesiana cuando describa, por ejemplo, su retrato sobre el estado natural del hombre o sobre las relaciones internacionales entre los Estados. Uno de los grandes aportes de Thomas Hobbes es el de otorgar al campo político una dimensión autónoma de acción y reflexión con sus propios fundamentos, reglas, límites y alcances.

b) Elogios ausentes, influencias tardías.

Luego de familiarizarse con la geometría euclidiana y con las ciencias naturales en la Europa continental, Hobbes redacto sus obras de filosofía política. Los principios y el método científico no mellaron las enseñanzas humanistas, sino que las presentaron de modo universal, filosóficamente, a diferencia de como las presentó Tucídides, de modo particular, históricamente. Sin embargo, los elogios al historiador griego están ausentes y las alusiones explícitas a su obra son mínimas o poco relevantes. De todos modos, esta influencia tardía se presenta ya apropiada o incorporada profundamente en la conceptualización de Hobbes, quizás esa sea la razón por la cual no la explicita. En rigor, la conceptualización tucideana habita vigorosamente la hobbesiana. Esta influencia del autor de

[40] Maurette, op. Cit., p. 293.
[41] EW, viii, p. xxii.

la *Historia…* en el del *Leviatán* se aprecia ostensiblemente en los siguientes aspectos: 1) un retrato de cómo son las relaciones de los hombres cuándo aún no hay un poder común establecido y reconocido por ellos, lo que se va a conocer en la Modernidad como estado de naturaleza, situación legitimante del orden político; 2) la consideración de una naturaleza humana universal y esencial oculta en situaciones de normalidad cívica y descubierta cuando dicha normalidad es subvertida; 3) la importancia de las pasiones de los hombres para poder comprender su comportamiento y sus verdaderas intenciones; 4) la reproducción de "los tres motivos más poderosos" que movilizaron a los atenienses para ampliar su imperio como principales causas de discordia en el estado de naturaleza; 5) la consideración de la guerra como una situación indeseable, pero imposible de erradicar por completo, de allí su importancia para pensar un orden, punto que desarrollaré en el apartado siguiente.

1. En el primer libro, Tucídides describe cómo eran los primitivos griegos y la semejanza con un aspecto del retrato hobbesiano del estado natural es sorprendente. Afirma el historiador griego: "El comercio no existía y las comunicaciones entre los pueblos no eran seguras ni por tierra ni por mar; cada uno sacaba de su propia tierra lo indispensable para vivir, y no acumulaba riquezas ni efectuaban plantaciones, puesto que nadie sabía cuándo los otros se le echarían encima, al no estar protegidos por murallas, los despojarían" (I. 2. 2-3). En el caso de Hobbes, por ejemplo, cuando éste afirma que en el estado natural, es decir, cuando no hay un poder común que proteja a los integrantes de una comunidad, "no hay lugar para el trabajo; porque el fruto de éste se presenta incierto y consecuentemente no hay cultivo de la tierra, navegación, uso de los bienes que podrían ser importados por mar […] [solo existe] un continuo miedo y peligro de muerte violenta. Por lo cual la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve."[42] En los dos pasajes, es notable cómo ambos pensadores subrayan el vínculo entre la ausencia

[42] *Lev*, XIII, p. 192.

de una seguridad colectiva y la violencia que ejercen los hombres entre sí para subsistir. A su vez, ninguno de ellos acusa a los hombres por estas conductas, las cuales son meros resultados por prolongar la subsistencia. Todo el pasaje de la *Historia*… que se referencia como "La Arqueología" muestra el proceso histórico por el cual las principales póleis griegas obtuvieron el desarrollo económico, político y social que presentan en la época que vive Tucídides. En esta narración observamos que hasta la piratería era un modo aceptable para obtener recursos de otros y fortalecer las nacientes comunidades. En ambos, una situación indeseable de injusticias y expoliación subyace y legitima un orden político dado.

2. Pero no sólo esto los emparenta, también la ambición de encontrar una naturaleza humana con una normatividad propia, oculta para una mirada superficial y clara para una penetrante, que explique con pretendida objetividad los resortes de las acciones de los hombres: "Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente" (I. 22.4). Del mismo modo, Hobbes afirma en la "Epístola Dedicatoria" al *De Cive* que "la guerra de las espadas y de las plumas es perpetua, no existe un conocimiento del derecho y de las leyes naturales mayor que el de antaño" pero que él encontró "dos postulados certísimos de la naturaleza humana, el de la codicia natural […]; el otro, el de la razón natural […] A partir de estos principios me parece haber demostrado en este opúsculo, con evidentísima consecuencia, la necesidad de los pactos y de conservar la fe dada, y de allí los elementos de la virtud moral y los deberes cívicos."[43] Nótese cómo, tanto Tucídides como Hobbes, buscan un conocimiento que no estribe en las descripciones históricas o míticas, sino en una naturaleza humana objetiva y universal. A partir de allí es

[43] *De Cive*, Ep. Ded., pp. 75-76.

posible establecer patrones de conducta en determinadas situaciones. En ambos pensadores, es sorprendente cómo el contexto orienta la praxis humana según active o desactive ciertas pasiones. Por eso, sin caer en un determinismo, las pasiones de los hombres permiten al investigador anticipar o leer las posibles acciones que llevaran adelante según sea el ámbito donde se encuentren.

3. Esta indagación en la naturaleza humana para saber cuáles son los verdaderos móviles de los actos de los hombres estará presenten en ambos autores. En Tucídides, por ejemplo, en un momento muy significativo: cuando identifica la causa de la guerra que enfrentó a atenienses y espartanos, la cual no debe buscarse en lo expresado en sus discursos, sino en las pasiones. En efecto, la contienda se llevó a cabo en definitiva porque los lacedemonios "temían que los atenienses se hicieran más poderosos" (I. 88.1). Del mismo modo, cuando se refiere a la guerra civil en Corcira no duda en afirmar que: "La causa de todos estos males era el deseo de poder inspirado por la codicia y la ambición (πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἡ διὰ **πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν**: ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον); y de estas dos pasiones, cuando estallaban las rivalidades de partidos surge el fanatismo" (III. 82.8).[44] Hobbes refina estas ideas con su método y vocabulario científicos cuando presenta su posición sobre cómo debe entenderse la deliberación y la voluntad. En estas dos no aparece, o tendría una función muy secundaria, la razón. Ya en su primera obra de filosófica política, *The Elements of Law*, dedica todo el capítulo XII, "Cómo por la deliberación desde las pasiones proceden las acciones de los hombres", a este tema. Allí sin ambages afirma que: "la alternancia sucesiva de apetitos y deseos, durante todo el tiempo que tenemos la posibilidad de realizar o no la acción es lo que llamamos deliberación".

[44] Otro célebre ejemplo del primado de las pasiones se encuentra cuando Tucídides describe el verdadero móvil de Alcibíades para embarcarse en la expedición a Sicilia: "El que con mayor ardor incitaba a la expedición era Alcibíades, hijo de Clinias; quería oponerse a Nicias, no sólo porque en general estaba en desacuerdo con su política sino también por el hecho concreto de que había sido aludido por él de forma injuriosa; **pero lo que más le movía era su deseo** de ser estratego de la expedición **y su esperanza** de que Sicilia y Cartago fueran conquistadas bajo su mando" (énfasis mío) (VI, 15.2). Otros ejemplos, VI, 33 y 91.6

Y, prosigue, “en la deliberación, el último apetito como también el último miedo es llamado voluntad”.[45] Y a esta voluntad, le sigue la acción voluntaria correspondiente. Entonces, las acciones voluntarias de los hombres no son resultado de una maximización racional, sino de un balance entre distintas pasiones que se presentan en la mente y, según su peso, definen la decisión. Si predomina el apetito, el acto voluntario se acercará a aquello que lo causa, si lo hace el miedo, se alejará. En definitiva, es la consideración del sujeto sobre los beneficios o los daños que se representa lo que define la voluntad y, por ende, la acción. De allí que Hobbes afirme que “el mundo es gobernado por la opinión”.[46] La opinión, es decir, la consideración o la creencia, que los hombres tienen sobre lo que se les presenta es lo que causa que ellos quieran acercarse o alejarse del objeto. Por eso, son las pasiones las que movilizan al hombre, no la razón, la cual será el instrumento, en todo caso, para conseguir o rechazar más eficazmente los objetos representados. De allí que el primado en el campo de la acción voluntaria, según Hobbes como en Tucídides, lo tienen las pasiones. Tanto es así, que, por ejemplo en el caso del primero, el Estado es equiparado a un *Leviatán*, es decir, un monstruo bíblico que tiene la característica central de poder domar la pasión del orgullo de los hombres para que puedan convivir pacíficamente en una región determinada, vuelvo sobre este tema específico más abajo.

4. Pero, el pasaje más contundente que demuestra ostensiblemente la vinculación entre el autor de la *Historia…* y el del *Leviatán* es cuando se refiere a los principales móviles que impulsan a los hombres a actuar. Tucídides pone en boca de los atenienses en el debate en Esparta lo siguiente: “Nosotros no hemos hecho nada extraordinario ni ajeno a la naturaleza humana si hemos aceptado un imperio que se nos entregaba y no hemos renunciado a él, sometiéndonos a los tres motivos más poderosos: el honor, el temor y el interés/lucro/ganancia *[τιμῆς καὶ δέους*

[45] *The Elements*, XII, 2, p.71. También en: *Lev*, VI, pp. 90-92.
[46] *The Elements*, XII, 6, p. 72.

> *καὶ ὠφελίας*]" I, 76.2.[47] Esto no puede sino recordar al lector las celebérrimas tres causas de discordia presentadas en el *Leviatán*: "Así es que en la naturaleza del hombre encontramos tres principales causas de discordia. Primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria."[48] El hombre, al competir por bienes para obtener ganancias o lucro, entra en conflicto con otros. También, por temor, los hombres desconfían unos de otros porque saben que sus capacidades son iguales, lo cual hace que se anticipen y ataquen o invadan el territorio o los bienes ajenos. Y por gloria u honor, es decir, por querer que los otros lo estimen como ellos mismos se consideran, la mayoría de las veces surgen las disputas.

3) *Pólemos… bíaios didáskalos*

Las consideraciones de Hobbes sobre la guerra se pueden identificar de la siguiente manera: en primer lugar, aquellas que refieren a su fundamento, fines y naturaleza en general, es decir, lo que se puede entender como su teoría de la guerra; y, en segundo lugar, la utilización de estos conceptos para aclarar la noción de guerra civil y de guerra internacional. Tanto la guerra civil como la guerra internacional, entonces, son conceptos particulares del concepto general guerra. Si bien ambos poseen su propia especificidad, son derivados y comparten rasgos esenciales del caso general. Lo que diferencia uno de otro es quién o quiénes son los protagonistas en su lucha, si facciones dentro de un Estado, en el primer caso, o si son los mismos Estados entre sí, en el segundo. A su vez, Hobbes aplicará estos dos últimos conceptos para referirse principalmente a la Guerra Civil Inglesa, en el primer caso, y a los conflictos del Papa con diferentes Estados, en el segundo. Sobre la Guerra Civil Inglesa no sólo se referirá en reiteradas ocasiones en sus textos de teoría política, como caso particular del concepto guerra, sino que también le dedicará todo un texto, su ensayo histórico *Behemoth*, donde analizará sus causas.

[47] La misma idea es expresada con anterioridad en I, 75. (3-4)
[48] *Lev*, XIII, p. 192.

Según Hobbes, para que exista una situación de guerra deben presentarse sólo dos condiciones: 1) que dos hombres se reconozcan enemigos; 2) y que esos dos hombres no reconozcan un poder común que zanje sus disputas. Los hombres devienen enemigos cuando desean la misma cosa, y no simplemente por una escasez de recursos objetiva que ponga en peligro su existencia. Basta que ambos quieran el mismo bien, ya sea tangible o intangible, para reconocerse como rivales peligrosos, sin importar mucho si lo que desean abunda o no en el mundo. A su vez, el deseo de ese bien puede tener dos objetivos: la propia conservación o la mera "delectación" [delectation], es decir, la complacencia de pensarse superior al otro. De esta manera, un hombre puede pelear con otro porque desea algo que favorece o deja de poner en riesgo su conservación, pero también lo hace por orgullo "porque todo hombre quiere que el otro deba valorarlo al nivel que él mismo se considera".[49] Pero para ingresar definitivamente en una situación de guerra estos enemigos, a su vez, no deben reconocer un poder superior a ellos que puedan arbitrar el motivo de su disputa. Reconociéndose libres de sujeción a otro actúan sin encuadres normativos compartidos en busca de satisfacer sus propios intereses. Esta situación de guerra no implica que ambos enemigos libren una batalla, tan sólo la propensión a ello dadas esas dos condiciones, habilita a identificar allí un contexto bélico. A su vez, el quantum de violencia o agresividad que presenta esta situación nunca desaparecerá totalmente de la vida de los hombres, lo máximo que se puede hacer es reducirlo o canalizarlo por vías institucionales. La guerra "*sempiternum est*", afirma Hobbes, es decir, ha nacido con el hombre y sólo culminará con el fin del transitar de éste por la historia. En cuanto a su naturaleza, al no haber encuadres normativos aceptados entre los rivales, no existe moral que la rija. Con este aspecto, no se habilita la posibilidad de cometer cualquier tipo de abuso en las contiendas armadas por cada uno de los bandos, sino en impedir el juicio moral como fundamento para evaluar y para juzgar la guerra. Esto último, paradójicamente, sí habilita la posibilidad de cometer cualquier tipo de abuso, pues al identificar al agresor como injusto, éste no está ya en paridad de condiciones morales. Esta postura no hace sino desafiar el paradigma de la Guerra Justa, tan

[49] *Lev*, XIII, p. 190.

influyente en occidente y por el cual se han cometido innumerables abusos incluso hasta nuestros días.

Rosler identifica dos concepciones predominantes sobre la guerra en occidente, la primera representada principalmente por pensadores cristianos (v.G., Lactancio, Agustín, Vitoria o Molina) y la segunda por autores renacentista (v.G. Gentili,) : "la concepción moral o normativamente simétrica […] según la cual solamente una de las partes involucradas en una guerra puede invocar una causa justa" y "la concepción política o normativamente simétrica de la guerra, según la cual o bien no tiene mayor sentido interrogarse por la causa de la guerra, o bien se supone que los dos bandos en guerra cuentan con una causa justa".[50] La segunda, que es en la que se inscribe a nuestro juicio Tucídides, Hobbes y Schmitt, habilita la lucha entre las partes tan solo si se satisfacen "ciertos requisitos mínimos y esencialmente formales".[51] Esta concepción no pretende criminalizar al enemigo, sino considerarlo en paridad de condiciones, sin ninguna inferioridad moral. En el caso de Hobbes, los requisitos mínimos y formales son tanto el reconocimiento intersubjetivo como enemigos y el de la ausencia de un poder común.

Las semejanzas textuales y conceptuales señaladas arriba más este análisis sobre sus consideraciones del estatus de la guerra, ubican a Hobbes en una línea de pensadores que ambiciona obtener un conocimiento de la naturaleza humana sin sesgos ideológicos ni epocales, del mismo modo como lo hace Schmitt cuando afirma que el concepto de Estado supone el de lo político y que a éste lo define el antagonismo entre amigo y enemigo. "No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción […] no se puede negar razonablemente que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos".[52] En el caso del filósofo del Malmesbury "La guerra natural es sempiterna por su propia naturaleza [*At sua natura sempiternum est*], porque debido a la igualdad de los rivales no puede ser

[50] Andrés Rosler, "La guerra entre la moral y la política", *Deus Mortalis*, 11, (2013-2014), p. 237.
[51] Andrés Rosler, "Aristóteles sobre la guerra", *Deus Mortalis*, 11, (2013-2014), p. 245.
[52] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Munchen, Dunckler und Humbolt, 1932, p. 16.

terminada por victoria alguna".[53] Ahora bien, esto no significa fomentar un belicismo, sino intentar comprender los resortes o móviles humanos, pero evitando al máximo todo tipo de interferencia ideológica, normativa o utópica en su comprensión. Una vez obtenido este retrato, sí es posible establecer un orden posible y duradero. Desde ese punto de vista, interpreto la famosa frase de Tucídides: "La guerra […] es una maestra severa [*πόλεμος (…) βίαιος διδάσκαλος*] y modela las inclinaciones de la mayoría de acuerdo con las circunstancias imperantes" (III. 82.2).

Entonces, el sustrato desde donde debe pensarse la política es el conflicto, el antagonismo o la disputa. Esta situación pre-política excede a las culturas y finca en la naturaleza humana. Una situación de normalidad política, donde la economía funcione, las relaciones sociales sean relativamente armónicas o que los esporádicos conflictos entre sus integrantes sean resueltos sólo con el diálogo sin apelar a una violencia explícita o extrema, no permite contemplar fácilmente los fundamentos que la hacen posible. Por eso, las guerras, ya sean internacionales o civiles, o las pestes, por ejemplo, son momentos oportunos, aunque claramente no deseados, para poder estudiar cuáles son los verdaderos resortes que el hombre oculta en la sociedad. La civilización no arranca la ferocidad intrínseca que porta el hombre, sino que la canaliza, la transforma o la reconduce, mediante prácticas sociales aceptadas, como el deporte o la participación en las fuerzas militares, por ejemplo. En rigor, la lógica argumentativa de la filosofía política de Hobbes jamás pretende eliminar totalmente la agresividad humana, pues eso sería pretender eliminar a los humanos mismos, sino a reconducir a todas aquellas pasiones que atentan con la posibilidad de realizar pactos y cumplirlos.

Una de las pasiones más problemáticas para la paz y más importantes en la argumentación de Hobbes es el orgullo. De hecho, lo que más iguala a los hombres no son sus facultades corporales, sino las mentales y entre éstas sobresale "un vano concepto de su propia sabiduría, la cual todos creen tener en mayor grado que el resto".[54] A su vez, y a diferencia de la similitud trazada

[53] *De Cive*, I, 13, p. 96
[54] Lev, XIII, p. 188.

por Aristóteles entre ciertos animales gregarios y los seres humanos, Hobbes objeta sin dudar que “los hombres están continuamente compitiendo por honor y dignidad, en cambio aquellas criaturas no, consecuentemente entre los hombres surge por esta razón la envidia, el odio y finalmente la guerra”.[55] Del mismo modo, “el hombre, cuyo gozo consiste en compararse con otros no puede sino saborear lo que lo destaca del resto”.[56] Tanta importancia tiene esta pasión para Hobbes que es la que explica el título de su obra máxima. Para el Leviatán: “No hay nada sobre la tierra que se le pueda comparar. Está hecho para no temer. Contempla todo bajo él y es el rey de todos los hijos del orgullo.”[57]

Pero esta pasión no es anulada, obturada o, menos aún, extirpada, sino reconducida, recanalizada mediante prácticas o mecanismos coordinados por el Estado. Por eso “es necesario que existan Leyes de Honor y un criterio público por el cual pueda valorarse a los hombres que han servido o sean aptos para servir adecuadamente a la República”. La monopolización del criterio de honor y estimación por parte del Estado, por un lado, habilita esa pasión tan inherente al humano como es el orgullo a expandirse, pero, por otro, a hacerlo en función de una beneficio común, evitando los conflictos entre los hombres.

En el caso del temor encontramos la misma lógica. Si bien puede ser una pasión agresiva, por ejemplo en el caso que anticipe el ataque de un hombre hacia otro, también puede conducir a la paz, pero sólo si se direcciona hacia un lugar predeterminado. Los ciudadanos no dejan de temer dentro de un Estado, sino que el temor se focaliza en el Leviatán, y no en sus conciudadanos. En efecto, “los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos [*over-awe*] a todos”[58].

[55] Lev, XVII, p. 258.
[56] Lev, XVII, p. 258.
[57] Lev., XXVIII, p. 496.
[58] Lev, XIII, p. 190.

¿Cuáles pueden ser los interlocutores posibles con quienes pretende polemizar esta posición tucideana/hobbesiana? Históricamente, y contemporáneo a Hobbes, con el republicanismo aristotelizante, el cual asumiendo una sociabilidad natural del ser humano, presenta al gobierno sólo como una instancia final de esa sociedad ya armonizada, aunque con algunos problemas coyunturales que hacen que se llame circunstancialmente a un limitado y controlado poder central. Conceptualmente, contra toda posición que asuma que las relaciones humanas pueden cooperar o que cooperarán entre sí, con pocos correctivos, en un futuro próximo o lejano, y que ese ideal normativo deberá guiar las acciones de gobierno, el cual, al brindar mayor autonomía a la mayor cantidad de ciudadanos, terminarían desapareciendo o limitado a funciones mínimas y engorrosas para sus autónomos habitantes. En la "Epístola dedicatoria" del *Leviatán* dedicada al hermano de un hombre ejemplar, quien pudo portar "valor para la guerra" sin perder el "temor por las leyes", Sidney Godolphn muerto en una emboscada por el bando republicano en la Guerra Civil Inglesa[59], Hobbes aclara magistralmente cuál es el contexto de discusión y la dificultad que le acecha a su propuesta: "En un camino acosado por aquellos que defienden, por un lado, una mayor libertad y, por otro, una mayor autoridad, es difícil pasar entre ellos sin ser herido."[60] La posición filosófico-política del autor del *Leviatán* pretende pasar por ese peligroso camino, mediando entre un optimismo antropológico extremo, sobre el cual se monta un débil, controlado, coyuntural y prescindible gobierno, instaurado, en rigor, por las acciones problemáticas de algunos, y entre un pesimismo antropológico extremo, sobre el cual sólo un gobierno arbitrario, carente de consenso por sus gobernados, sin respeto por las libertades individuales y sin ninguna confianza en el hombre, mantenga bajo un orden opresivo a la sociedad desentendiéndose de las variopintas potencialidades y pacíficas capacidades humanas.

La naturaleza humana no cambia, sí lo hacen las formas de organización política que la encauza. Nuestra rica historia occidental nos brinda como ejemplo de éstas las remotas organizaciones tribales, los reinos, los imperios,

[59] Lev, R&C, p. 1133.
[60] Lev, ep. Ded., p. [A2r]

las repúblicas o los estados, por citar las más conocidas. Diferentes entre sí, todas fenecen, dejan de ordenar la vida de sus integrantes dando paso a otra que se instaura como superadora. Diversos tipos de cambios, sociales, económicos, morales o tecnológicos, irrumpen, activan y modelan aquella potencialidad agresiva del ser humano, ya identificada por Tucídides, por la cual el orden político termina siendo trastocado. Thomas Hobbes observó como nadie que en el siglo XVII el mundo había cambiado definitivamente, que la política tradicional ya no podía encauzar los desórdenes imperantes. Una nueva configuración política debía ser creada: la estatal ocupo ese preciado lugar. El Estado, como inédito dispositivo teórico, surgió en sus postulaciones teóricas luego de profundas meditaciones de los textos humanista y de los nuevos métodos científicos.

Este nuevo impersonal artefacto político tendría la posibilidad, al ser soberano absoluto y estar fuera de las partes en conflicto, de prodigar un orden posible y activar nuevamente, mediante "educación y disciplina"[61] las potencialidades pacíficas de los hombres, tan arraigadas e indemnes como las agresivas, a las que Hobbes llamará maneras, "aquellas cualidades de la humanidad relativas a una vida compartida en paz y unidad".[62]

Conclusión [a terminar]

La *Historia de la Guerra del Peloponeso* y el estudio preliminar a ésta realizado por Hobbes en la década de 1620 proporcionan una fecunda puerta de ingreso a su obra filosófico-política. La presencia del historiador griego sobre el filósofo británico no sólo se aprecia en la semejanza de los retratos de las relaciones entre los hombres cuando no hay un poder común a ellos o en la necesidad de observar las pasiones de una naturaleza humana para comprender sus patrones de conducta, sino también en el vínculo inevitable entre la guerra y la política. Tucídides proporciona las razones del desorden, detallando a qué niveles de violencia y de crueldad pueden llegar los mismos hombres que

[61] Lev, R&C, p. 1132.
[62] Lev, XI, p. 150.

convivían pacíficamente dentro de una polis o que entablaban amistosas relaciones con ciudadanos de otras *póleis*. Hobbes trabajará sobre esta estructura conceptual tucideana y proporcionará las razones del orden, mediante un Estado soberano y absoluto presentado en modo geométrico, fruto de toda una vida de reflexión y compromiso.

Pensar una paz política posible es hacerlo en el horizonte de una siempre indeseada guerra, revolución o peste potencial. Sus tres obras filosófico-políticas que le darían la fama que hasta hoy goza se gestaron en el horizonte de la Guerra Civil Inglesa. Su obra máxima, *Leviatán*, está dedicada al hermano de un hombre que lucho por la causa realista, pero del cual no se elogia sorprendentemente su elección partidaria del lado de los Estuardo, sino su capacidad para armonizar el coraje para una guerra, potencialmente siempre posible, con el temor para las leyes civiles, que lo hacen apto para una vida cívica. Este retrato, ubicado en los márgenes de la argumentación, puede servir como una clave de acceso para comprender la constitución última del edificio estatal de Hobbes, quien se esforzó toda su vida práctica y teórica por la paz, pero fundamentando con agudeza en las causas de las sinuosas y peligrosas conductas de los hombres en la guerra.

ISSN: 1853-8169

La naturaleza del *estado de naturaleza* hobbesiano*

Esteban Mizrahi
Universidad Nacional de La Matanza
estebanmizrahi@gmail.com

Resumen
Este trabajo propone una reinterpretación del estado de naturaleza hobbesiano, según la cual éste no describe la condición *natural* sino sólo un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no logra producir subjetividades transidas por las tres pasiones políticas fundamentales: temor a la muerte violenta, deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y esperanza de conseguirlos mediante el trabajo. De ahí que permita pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que tiene lugar al margen del Estado. Esto implica asumir una serie de presupuestos cuasi contradictorios con los propios del sistema teórico de Hobbes. El principal sería que sólo a partir del imperio de la ley es pensable una dinámica que transcurra al margen de ella.

Palabras clave
Estado, estado de naturaleza, Hobbes, política, violencia

* Este trabajo es una versión focalizada en los desarrollos relativos a la filosofía hobbesiana de un texto más amplio destinado a discutir la articulación entre paz, estética y política que fue presentado en el Congreso: Plataforma para el Diálogo "Paz: visiones, estrategias, luchas", 4 al 6 de diciembre de 2019, organizado en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara por el Centro María Sibylla de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) y la Universidad de Guadalajara, México.

Abstract
This work proposes a reinterpretation of the Hobbesian state of nature, according to which it does not describe the natural condition but only a social behavior scheme that appears there when the State fails to produce subjectivities transited by the three fundamental political passions: fear of violent death, desire for the necessary goods to lead a comfortable life and hope to get them through work. Hence, it allows us to think of a logic of the passions in relation to the power that takes place outside the State. This implies assuming a series of quasi-contradictory assumptions with those of the Hobbes theoretical system. The main one would be that only from the rule of law is a dynamic that runs outside of it.

Keywords
State, state of nature, Hobbes, politics, violence

Este trabajo propone una reinterpretación del estado de naturaleza hobbesiano entendido como una situación social de violencia generalizada que tiene lugar al margen del Estado. En primer lugar, se discute el concepto de estado de naturaleza y los esquemas de comportamiento posibles a partir del desempeño de las pasiones humanas políticamente relevantes. En segundo lugar, se recurre a la concepción schmittiana de lo político para examinar si hay lugar para la política en un estado de violencia estructural como el que se presenta en el capítulo XIII del *Leviathan*. En tercer lugar, se recurre al rol que Schiller le asigna al desarrollo de una cultura estética como condición necesaria para trascender un estado generalizado de necesidad, violencia y egoísmo, con el fin de acceder a un estado en el que impere el respeto a la ley.

I.

Es bien conocido que en el capítulo XIII del *Leviathan* Hobbes presenta la situación de los hombres en estado de naturaleza. A los fines de este trabajo resulta irrelevante la discusión acerca de si este estado se corresponde con la naturaleza originaria del hombre o si se trata de una mera situación contrafáctica. Lo que en cambio exige una mayor atención es la pintura que ahí se ofrece acerca de un estado social estructurado por la violencia. Pese a que el propio Hobbes afirme lo contrario, sí se trata de un estado social en la medida en que es posible cierta colaboración entre los hombres, al menos para asociarse en contra de un tercero, porque también existe algún tipo de lenguaje con el cual se comunican entre sí, se piensan a sí mismos y también les permite acceder a los artículos de paz, que son las leyes de naturaleza enumeradas luego en los capítulos XIV y XV. Por otro lado, es evidente

que los hombres comparten ciertos códigos gestuales en función de los cuales puedan sentirse subestimados, ofendidos o agraviados.

Se trata, entonces, de un estado social estructurado por dos factores que se implican mutuamente. Por un lado, la ausencia de monopolio en el ejercicio de la violencia; por el otro, el igual derecho del que dispone cada ser humano a hacer cualquier cosa que juzgue conveniente para preservar su propia vida y condición. La relación de acción recíproca entre ambos factores se explica del siguiente modo: en una situación en la que no existe monopolio de la violencia nadie está en condiciones de garantizar la paz. Sin esta garantía los hombres ejercen su derecho de autodefensa que los habilita "a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás".[1] Y por ejercer ese derecho, el monopolio de la violencia resulta imposible. Ello redunda en un estado de inestabilidad vital absoluta:

> En una condición tal no hay lugar para la industria, dado que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importado por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, un miedo continuo y el peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, bruta y breve.[2]

Hobbes denomina "guerra", precisamente, a este estado de cosas donde la ausencia de un poder común redunda en el uso indiscriminado de la violencia. El estado opuesto queda definido como "paz".[3] La guerra no se caracteriza por la inexistencia de derechos -dado que todos cuentan con ellos en la misma medida- sino por la completa ausencia de garantías respecto de la propia seguridad, dado que sin algún tipo de certeza respecto de que mis derechos serán respetados, no es posible confiar en que otro va a prescindir de lesionarme mientras pueda hacerlo. De ahí que Hobbes insista en la metáfora climática: la amenaza de tormenta es tan propia del mal clima como la tormenta misma. Del mismo modo, hay guerra cuando la única forma de sentirse seguro es apelando al uso de la violencia para evitar o disminuir la posibilidad de ser agredido.

En este contexto se desarrolla una estética de la violencia, es decir, una percepción sensible del mundo, que es y no es funcional a la

[1] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2012, XIV, p. 198. Siempre que no esté aclarado, las traducciones al español me pertenecen.

[2] *Lev.*, XIII, p. 192.

[3] *Lev*., XIII, p. 192.

autopreservación. No lo es en la medida en que impide arribar a la paz, es decir, a la manera óptima de autopreservarse según la primera y fundamental ley de naturaleza. Y lo es por cuanto tiende a maximizar todas las ventajas relativas a la autopreservación en un contexto de guerra, también según la primera y fundamental ley de naturaleza. Esto puede sonar dilemático. Y en cierto sentido también lo es debido al carácter disyuntivo de esta ley general de la razón que obliga autopreservarse: "cada hombre debe esforzarse por buscar la paz, mientras abrigue esperanzas de obtenerla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y usar todas las beneficios y ventajas de la guerra."[4]

Si este mandato es en verdad imperativo, de él se siguen dos consecuencias insostenibles: a) la imposibilidad de salir de un contexto de violencia generalizada una vez que se ha establecido; y b) la imposibilidad de caer en una condición semejante una vez alcanzada la paz. Sin embargo, ambas cosas son posibles. El propio Hobbes lo sabe y aporta argumentos tanto para abandonar el estado de guerra como para no caer en él una vez obtenida la paz. De modo que la clave parece estar en el tránsito de un estado a otro, es decir, en lo que hace posible el pasaje. Y es allí donde la dimensión estética juega un papel preponderante puesto que organiza la percepción sensible de lo socialmente valioso y, por ello mismo, deseable. Esto permite pensar tanto las causas de un estado estructurado por la violencia como de otro en que los conflictos logren resolverse de manera pacífica.

Cuando Hobbes identifica las causas del estado de guerra pone su ojo tanto en el *deseo* como en el *goce*:

> Cuando dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden gozar ambos, se vuelven enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delectación) se esfuerzan en destruirse o subyugarse mutuamente.[5]

La tesis de fondo es que los hombres en general desean las mismas cosas y lo hacen de un modo en que se excluyen mutuamente del goce. No tanto porque haya objetos que en sí mismos tengan un valor fundamental para la autopreservación, tales como el alimento, el aire o el agua sino porque aquello que enciende el deseo es, precisamente, el deseo del otro. Algo es deseable básicamente porque es deseado y no a

[4] *Lev.*, XIV, p. 200.

[5] *Lev.*, XII, p. 190.

la inversa.[6] Y es esto lo que mueve a la competencia por el goce del objeto más que una improbable escasez. Salvo en situaciones extraordinarias, los recursos fundamentales para la supervivencia abundan. O, en todo caso, hay suficiente para todos y la colaboración es lo que más contribuye a su obtención y provisión. Por esta razón, el origen de la competencia no debe ser buscado ahí sino en el hecho de que la percepción sensible de lo deseable está asociada con el disfrute de lo deseado en términos excluyentes. Esto vale tanto para bienes de naturaleza física (tierras, metales preciosos, ganado, etc.) como para otros bienes de carácter social o simbólico (honor, prestigio, gloria, etc.). De lo deseado se goza *solo* pero no *a solas*. La fiesta del disfrute no se comparte, es exclusiva, privada del otro cuya sola presencia resulta peligrosa. Incluso su mera posibilidad implica ya una cierta amenaza.

Lo interesante de este desarrollo conceptual radica en que el origen de la enemistad no está en la diferencia sino en la semejanza. El enemigo no es el distinto, el extraño, sino el igual. Pues de la conciencia generalizada respecto de la igualdad de las capacidades tanto físicas (cualquiera puede matar a cualquiera) como espirituales (todos tienen lo que es necesario para decidir acerca de lo más conviene para sus vidas) resulta una pareja conciencia respecto de la igualdad de esperanzas que todos abrigan de obtener aquello que está en disputa. Los seres humanos no sólo desean lo mismo sino que además lo saben. Pero también son conscientes de que tienen las mismas capacidades para alcanzarlo. Esta situación de virtual paridad es lo que torna encarnizada la competencia por lo socialmente valioso y hace imposible la paz en un contexto de violencia generalizada.

Con todo, Hobbes enumera tres pasiones que contribuyen a salir de este estado. Curiosamente se trata de las mismas tres que lo producen: temor, deseo y esperanza. Pero varía en cada caso el objeto sobre el que recae la pasión. Por ejemplo, no se trata del temor a quedar excluido de lo socialmente valioso que da lugar a la competencia sino del temor a la muerte violenta; no es el deseo de obtener lo deseado por otro que genera desconfianza sino el deseo de los medios necesarios para llevar una vida confortable; no se abrigan esperanzas de gozar primero y sin dilación de lo deseado -lo que origina la anticipación que conlleva la gloria- sino esperanzas de alcanzar confort por medio del trabajo.[7]

Se advierte, entonces, que el estado de naturaleza no describe una condición natural sino sólo un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no logra producir subjetividades transidas

[6] Entre tanto lo sabemos más que por las explicaciones de Jacques Lacan en *El deseo y su interpretación*, Seminario VI (1958/9), por la arrolladora eficacia del marketing y la publicidad.

[7] *Cfr*. *Lev*., XIII, p. 196.

por las tres pasiones políticas fundamentales: temor a la muerte violenta, deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y esperanza de conseguirlos mediante el trabajo. De ahí que permita pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que tiene lugar al margen del Estado, es decir, al margen de la ley.

Esto implica asumir una serie de presupuestos que pueden sonar paradójicos y hasta contradictorios con los propios del sistema teórico de Hobbes. El principal sería que sólo a partir del imperio de la ley es pensable una dinámica que transcurra al margen de ella. En este sentido, el estado de naturaleza refiere a la condición del hombre al margen del Estado y no en ausencia de él. Se trata de una lógica de la marginalidad que como tal requiere del Estado, de lo contrario tampoco sería posible la base subjetiva necesaria para que se desarrollen las dinámicas que Hobbes describe en el estado de naturaleza.

En el *Leviathan* se presentan, entonces, dos esquemas alternativos de adquisición y acumulación de bienes tanto materiales como simbólicos. Cada uno asume lógicas funcionales distintas conforme a las respectivas situaciones estructurales de partida. La primera da lugar a lo que se denomina *estado de naturaleza*; la segunda, al *estado civil*.

El estado de naturaleza tiene lugar cuando no existe un poder común capaz de imponerse a las partes que, entonces, entran en conflicto. El acento recae sobre el término "entonces", porque hay partes en conflicto toda vez que no existe un poder común. De aquí que Hobbes extraiga como consecuencia que en un estado semejante "no tienen lugar las nociones de correcto e incorrecto, justicia e injusticia",[8] porque la ley no existe sin un poder común. No obstante, debe observarse que la inexistencia de la ley sólo puede ser admitida en términos relativos, es decir, en relación con las partes en conflicto, pues son ellas, en rigor, las que no reconocen poder común alguno en relación con los bienes sociales por los que compiten. No, en cambio, en sentido absoluto, porque no es posible la humanidad allí donde no hay Estado, entendido de la manera más amplia como aquel ordenamiento político cuya especificidad radica en asegurar la provisión de los bienes sociales relevantes en un determinado territorio y para un determinado grupo de individuos que son los ciudadanos.

Sin embargo, sí existe humanidad en estado de naturaleza hobbesiano al margen del Estado. Y la lógica de las pasiones en relación con el poder que describe Hobbes en el capítulo XIII del *Leviathan* da cuenta del esquema de comportamiento al que responde esta condición marginal. Esta condición social requiere de la presencia del Estado en dos sentidos distintos. En primer lugar, para la provisión de bienes sociales relevantes que definan niveles de preferencia y organicen

[8] *Lev.*, XIII, p. 196.

escalas de valores; en segundo, porque sólo un orden social instalado y funcionando permite extraer provecho de su quebrantamiento.

Por tanto, podría afirmarse que viven en estado de naturaleza tanto las organizaciones delictivas como los individuos que las integran y que están, por ello, al margen de la ley. La lógica que organiza su accionar en este estado puede ser reducida a una suerte de imperativo hipotético cuya coherencia interna asume carácter de obligación. Formulado de manera sucinta diría: *Si aceptas la posibilidad de tu muerte violenta y deseas incrementar tus posibilidades de acceso a los bienes sociales relevantes, entonces, acumula todo lo que puedas sin atender a restricción legal alguna, anticípate a todo competidor posible y cultiva tu reputación de hombre peligroso porque ello disminuye las posibilidades de ser atacado y maximiza las oportunidades de acceder a la mejor porción en la distribución social de bienes*.

Este imperativo hipotético guía el accionar tanto de las organizaciones delictivas como de los individuos que las componen. Lo central en este esquema de comportamiento, en relación con las pasiones políticas determinantes, es que la situación de igualdad que da lugar a la competencia surge no tanto de la posibilidad de morir violentamente sino de asumir de manera consciente esta posibilidad como premisa de la propia existencia. La igualdad es resultado de asumir esta premisa y no causa.

Las razones por las que se asume la posibilidad de la propia muerte por medios violentos como condición para la acción pueden ser de distinta índole: porque no es posible avizorar ninguna manera de atenuar el riesgo a la muerte violenta en el contexto social en que se está inmerso; porque la muerte propia siempre resulta en alguna medida abstracta en relación con el deseo palpitante de los bienes sociales relevantes; porque el valor de la reputación entre pares está por encima del temor a la muerte violenta, etc. Como fuera, de allí siempre resulta que el deseo de obtener una posición ventajosa respecto de los bienes sociales relevantes se impone por sobre el temor a perder la vida de manera violenta o incluso por sobre la esperanza de obtener estos bienes por medios pacíficos a través del trabajo y el respeto a la ley.

Por el contrario, el diseño de la situación de partida que da lugar al estado civil permite que se conjuguen las tres pasiones políticas fundamentales con las leyes de naturaleza. De aquí resulta un nuevo imperativo hipotético, cuya formulación sería la siguiente: *Si no aceptas la posibilidad de tu muerte violenta, deseas los bienes necesarios para llevar una vida confortable y tienes la esperanza de conseguirlos trabajando, entonces, busca la paz tanto como sea posible, pacta con los demás delegar en un tercero el derecho natural a autogobernarse, respeta los pactos, sé agradecido, modesto, equitativo, misericordioso, etc.*

Este imperativo hipotético tiene como presupuesto fundamental que, quien acepta la paz como un bien, forzosamente también admite

como buenos los medios que conducen a ella. Y tales medios no son otros que el cultivo de las virtudes morales y el respeto a las leyes de naturaleza o preceptos de la razón. Este segundo imperativo hipotético tiene tanta fuerza vinculante para quien desea ser ciudadano de un Estado, como la que tenía aquel otro para guiar el accionar de los miembros de organizaciones delictivas y de individuos que están al margen de la ley. También aquí es la coherencia interna del encadenamiento lógico lo que asume carácter obligatorio. Sólo que en este segundo esquema, propio de un estado civil, se rechaza de manera consciente la muerte violenta como premisa para la acción. Este rechazo configura la renuncia que instaura una asimetría de poder y la acepta como condición necesaria para la paz. Pero este esquema de comportamiento es válido sólo para quien asume que la paz, definida a partir de la renuncia a la posibilidad de morir por medios violentos, es el camino óptimo para la adquisición y acumulación de los bienes sociales relevantes. El miedo a la muerte violenta se impone por sobre el deseo de adquisición y acumulación de bienes.

En cualquier caso, las pasiones que están a la base de estos dos esquemas de comportamiento son las mismas; sólo varía el objeto respectivo sobre el que recaen. Y las tres pasiones tienen algo en común: a diferencia del *goce* que está indisolublemente vinculado con el presente, *temor*, *deseo* y *esperanza* son pasiones de futuro cuyo objeto resulta anticipado por la imaginación. De ahí que la imaginación, en tanto facultad que permite hacer presente lo ausente -según la célebre definición de Kant-,[9] juegue un rol fundamental. Para temer, desear o abrigar esperanzas es necesario forjarse una imagen de un objeto ausente en el presente pero ya percibido en el pasado y, entonces, también posible en el futuro. La imaginación permite representarse lo pasado (recordar) y también lo futuro (prever).[10] De esto último, resulta que objetos tales como "paz", "confort" o "trabajo" serían irrepresentables, si el estado de guerra fuera la condición natural y originaria del hombre. Pero sí lo son, si tal estado de violencia generalizada caracteriza la condición humana paraestatal o interestatal. Hobbes mismo menciona que los Estados viven en estado de naturaleza entre sí.[11] Pero su descripción es todavía más fértil para pensar la situación de sujetos que viven al margen de la ley, sobre todo, de aquellos involucrados en el crimen organizado (mafias, narcotráfico,

[9] Inmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B151, en: *Werke*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 148.

[10] El tratamiento kantiano de la imaginación está muy en línea con la concepción de Hobbes. En el segundo capítulo del *Leviathan* afirma que "la imaginación hay sólo de aquellas cosas que antes han sido percibida por los sentidos, o bien de una vez o en partes en tiempos diversos", *Lev.*, II, p. 28.

[11] *Lev.*, XIII, p. 196.

tráfico de armas, trata de personas, etc.) y en otras lógicas sociales estructuradas por la violencia (ciertas poblaciones carcelarias, por ejemplo).

En escenarios de violencia generalizada, como los que caracterizan a quienes viven al margen de la ley, la imaginación asume un rol ambivalente. Por un lado, es la facultad que permite la anticipación estratégica de acciones con el fin de maximizar los propios recursos en contextos hostiles y de alta inestabilidad. Esto suele redundar en un recrudecimiento de la violencia. Por el otro, es lo que hace representable un horizonte vital en el que se supere este estado de cosas y tenga lugar la paz social. Cabe preguntar, entonces, qué inclina el fiel de la balanza, es decir, qué determina que la imaginación se ponga a trabajar en una dirección y no en la otra en relación con el objeto del temor, del deseo y de la esperanza. Dado que sólo teme a la muerte violenta quien considera que su propia vida tiene un valor superior a cualquier bien social acumulable, ¿es tarea de la política guiar la imaginación para salir de un estado de violencia generalizada? Responder a esta pregunta requiere primero saber si hay espacio para la política en dicho contexto.

II.

En principio pareciera que la configuración del estado de naturaleza excluye toda posibilidad de política. Y no sólo por la virtual ausencia de soberanía estatal, como condición necesaria para agrupamientos organizados capaces de confrontación bélica, tal como lo plantea Carl Schmitt en *El concepto de lo político*.[12] Lo que resulta determinante es, por un lado, la postulada igualdad de derechos y capacidades entre los hombres, y por el otro, su acceso parejo a una normatividad común. Esta normatividad está constituida por las leyes de naturaleza que obligan sólo *in foro interno* pero cuya articulación está provista de una racionalidad prudencial de la que extraen su rigor. Esta racionalidad está a la base de los dos esquemas de comportamiento

[12] Carl Schmitt recurre a la distinción amigo-enemigo para determinar la especificidad de lo político y la política. Dar con el código binario amigo-enemigo habilita una comprensión autónoma de este campo de saber y de acción respecto de la moral (bueno-malo), la estética (bello-feo), la economía (rentable-no rentable) o la religión (sagrado-no sagrado). Según Schmitt los conceptos de amigo y enemigo carecen de sentido metafórico; más bien remiten a un contexto existencial y concreto en el que los agrupamientos humanos se articulan sobre el horizonte de la guerra. Enemigo es el *hostis*, es decir, el otro, el extraño, un ser que es existencialmente distinto. En este sentido, *enemigo* es aquel cuya mera existencia se constituye en amenaza para los propios modos de ser y vivir. Los motivos a que ello obedece pueden ser de naturaleza tan diversa que resultan irrelevantes desde el punto de vista conceptual. Lo decisivo es que, sean cuales fueran, determinan tal *grado de intensidad* en los agrupamientos que, llegado el caso, conducen a la guerra. La cuestión de si el conflicto es en verdad extremo, sólo puede ser resuelta por los propios implicados. Ello excluye la posibilidad de que un tercero oficie de árbitro imparcial o bien de recurrir a una normatividad previa y compartida para dirimirlo. *Cfr*. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932, p. 15.

posibles según aquello que anticipe la imaginación como objeto de temor, deseo o esperanza. Como dicha racionalidad es asequible a todo ser humano también define las condiciones de pertenencia al género: ser hombre significa poseer esta racionalidad y atender a su lógica. Justamente, esta pretensión de homogeneidad típicamente moderna, presupuesta tanto en el carácter universal de las leyes como en el acceso irrestricto de todos a ellas, es lo que no deja especio para el surgimiento de una *alteridad* capaz de producir agrupamientos amigo-enemigo.

Contrariamente a lo que en principio pudiera parecer, esta imposibilidad es lo que dispone el terreno para prácticas de exterminio. Pues aquel al que no se reconoce como partícipe de una normatividad común derivada de esta racionalidad universal queda *eo ipso* no sólo excluido de ella sino también de la humanidad. Su existencia carece de dignidad propiamente humana y se convierte en un estorbo más que en una amenaza, en un obstáculo más que en un enemigo.[13] Y encontrar la manera adecuada de sortear un obstáculo no es ya una cuestión política sino técnica. Sin embargo, como la humanidad en cuanto tal está incapacitada para declarar y llevar adelante una guerra, puesto que incluye todas las unidades concretas que podrían ser amigo o enemigo, las "guerras" encaradas en su nombre adoptan modalidades más próximas al combate de plagas que a un duelo ampliado. Con ello el enemigo es reducido a categoría de insecto; pero también la dignidad del combatiente queda rebajada a la de mero fumigador. Por tanto, su muerte tiene tan poco sentido como la vida que combate. De ahí que no se trate de "guerras" en estricto sentido sino de meras prácticas de aniquilación.

El propio Hobbes intenta sustraerse a esta posibilidad al introducir en referencia al reino de Dios la figura del enemigo (hostis) en estado de naturaleza. Cuando en el capítulo XXXI del *Leviathan* enumera los modos en que Dios declara sus leyes, explica que el primero es la *razón natural* cuya forma humana de recepción es la recta razón. Y más adelante aclara que puede atribuirse a Dios un reino natural "en cuanto gobierna a aquello seres humanos que reconocen su providencia mediante los dictados naturales de la recta razón".[14] Estos dictados refieren a los deberes de un hombre para con los demás ya abordados en los capítulos XIV y XV como leyes de naturaleza. El otro modo en que se puede atribuir a Dios un reino es el *profético*, a saber: "cuando habiendo escogido una nación específica (los judíos), como súbditos, los gobernó a ellos y sólo a ellos, no sólo mediante razón natural, sino

[13] *Ibid.*, p. 65. Y a ello se refiere ajusta, precisamente, la definición hobbesiana de libertad como ausencia de impedimentos externos. *Cfr*. *Lev.,* XXI, p. 324.

[14] *Lev*., XXXI, p. 556.

por leyes positivas otorgadas por las bocas de sus profeta sagrados".[15] De ello se desprende que la ley natural -a diferencia de la ley positiva- es asequible a la recta razón de todo ser humano. La humanidad entera está sujeta a su rigor normativo. Pero esto no significa que todos los hombres estén dispuestos a reconocer a Dios como su autor: "Por eso, quienes creen que un Dios gobierna el mundo, dando preceptos y proponiendo recompensas y castigos a la humanidad, son los súbditos de Dios; todos los demás deben considerarse enemigos (*hostes*)".[16] Por lo tanto, hay espacio para la política en estado de naturaleza sólo recuperando la dimensión teológica del reino de Dios. Una vez asumido que todos los hombres están sometidos al poder divino, es posible una división propiamente política entre quienes reconocen su soberanía y quienes no lo hacen. De lo contrario, sin este presupuesto teológico, no cabe distinguir en estado de naturaleza agrupamientos amigo-enemigo entre seres humanos.[17]

De ahí que una lectura secular del *Leviathan* no pueda evitar reconocer como una de sus consecuencias la pretensión de expulsar de la humanidad a quienes no ajusten sus modos de ser a una racionalidad asumida como universal. Esta universalidad está organizada por el mandato de autopreservación seguido de una estructura de alternativas que, derivadas de las dos primeras leyes de naturaleza, agotan el comportamiento humano posible. Tal pretensión se origina en una *estética total*, es decir, en una percepción sensible del mundo y de la vida que no da lugar al surgimiento de una alteridad propiamente humana. Por eso es capaz de desencadenar formas inéditas de violencia contra todo aquello que se le contrapone. Por esta razón, resulta central entender que donde no hay espacio conceptual para lo político, sólo cabe esperar que campeen triunfales las formas más crudas y extremas de violencia.

III.

Friedrich Schiller sostiene que sólo mediante la educación estética del carácter en el marco de un orden político, los hombres están en condiciones de liberarse tanto de la *coacción material* en la que "su

[15] *Lev.*, XXXI, p. 556.

[16] *Lev.*, XXXI, p. 556. Según el texto latino: "Qui ergo credunt Deum esse, & generis humani curam gerere, & Praecepta Dei agnoscunt, in regno Dei soli Cives sunt; reliqui pro hostibus censcri solent. *Lev.*, XXXI, p. 557

[17] Esto observa Schmitt respecto de la lectura que hace Dietrich Braun del *Leviathan*. Para Schmitt, Braun no puede ver en Hobbes otra cosa que un cínico, enmascarador de un totalitarismo estatal anticristiano. *Cfr.* Schmitt, Carl, „Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen", en: *Der Staat*, Vol. 4, No. 1 (1965), pp. 51-69.

sensibilidad no conoce otro fin que su ventaja",[18] como de la *coacción moral* en la que "la mera legalidad debe servirle de ley".[19] Sin esta transformación que produce la cultura estética en la captación sensible del mundo, cualquier revolución política –por más noble que sean sus propósitos y principios– resulta un mero cambio en las formas de dominación pero no la emergencia de un orden humano de libertad.

Es preciso, entonces, rescatar el aspecto productivo de la política para trascender un estado social de violencia generalizada, signado por el egoísmo, la rusticidad y la venalidad. Pero para superar el estado de naturaleza se requiere mucho más que edificar un lazo de obediencia mecánica entre súbditos y soberano. Esto es una condición necesaria pero no suficiente, porque en el marco de una relación de mero sometimiento donde "el Estado anula a los individuos",[20] sólo se puede contener en el mejor de los casos los niveles de hostilidad propios de la condición natural pero no superarlos. En un estado civil concebido en estos términos, "el hombre siente sólo el peso de las cadenas que le impone la ley pero no la infinita liberación que le otorga. Sin sospechar la dignidad de legislador dentro de sí, siente sólo la coacción y la impotente resistencia del súbdito".[21] Por esta razón, para trascender el estado de naturaleza es necesario dejar atrás el principio que encamina el deseo social y articula la acción de los individuos en dicha condición, a saber: la búsqueda del provecho y la ventaja personal en todas sus formas. Porque allí cuando el principio de utilidad es el organizador social, no cabe esperar paz sin opresión.

La salida al problema político hobbesiano, relativo al rol de la imaginación en estado de naturaleza, pasa por la mediación de la cultura estética, esto es: "el hombre debe aprender a desear *más noblemente*".[22] Porque sólo con una sensibilidad templada en el goce estético, el hombre llega a ser hombre para el hombre. Y esto, que puede sonar redundante, en verdad no lo es. En estado de naturaleza hobbesiano el hombre es *menos* que hombre para el hombre: *homo homini lupus* -según la célebre fórmula del *De Cive*-; y deviene *deus mortalis*, es decir, *más* que hombre para el hombre, una vez consumada la unidad soberana que instaura el estado civil.

La cultura estética, por el contrario, permite la unificación de la humanidad objetiva encarnada por el Estado y sus leyes con la

[18] Friedrich Schiller, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen", en: *Sämtliche Werke,* V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993, pp. 570-669*,* p. 649.

[19] *Ibid.*, p. 575.

[20] *Ibid.*, p. 577

[21] *Ibid.*, p. 650.

[22] *Ibid.*, p. 645.

humanidad subjetiva propia de los individuos sometidos a sus impulsos e inclinaciones naturales:

> Sólo de lo bello gozamos al mismo tiempo como individuos y como especie, esto es, como representantes de la especie. El bien sensible puede hacer feliz únicamente a uno solo, pues se funda en la apropiación, la cual siempre implica una exclusión; y lo hace feliz sólo de manera unilateral porque la personalidad no participa de ello.[23]

De ahí que con el *individualismo posesivo* -para usar la clásica expresión de Macpherson-[24] que está a la base del esquema hobbesiano, no sea posible resolver el problema político de la violencia. La lógica subyacente al principio de utilidad implica la subsistencia de los imperativos hipotéticos antes formulados pero jamás su superación. Porque no basta con detentar el monopolio efectivo de la violencia en un territorio determinado para que en ese Estado se establezca la paz. Además, resulta indispensable que ese orden político no se desentienda de la formación estética de los individuos. En esta exacta medida, la cultura estética es también una producción política porque establece las condiciones para salir de la pasividad en la afectación sensible y desarrollar el impulso lúdico característico de la humanidad. Que sea una *producción política* no significa que sea una *producción de la política*. Respecto del arte y la ciencia, Schiller sostiene que "el legislador político puede cercar sus dominios pero no gobernar sobre ellos".[25]

La reconciliación de los individuos con la humanidad tiene lugar mediante la educación de su sensibilidad, cuando la imaginación encamina su deseo hacia la belleza. Sin embargo, esta operación no está exenta de riesgos. Por un lado, la imaginación tiene un efecto emancipador pues permite superar la condición natural en la que los hombres están confinados a la satisfacción inmediata de sus deseos particulares en un presente sin pausa. Pero, por el otro, puede conducir también a una absolutización de la condición animal mediante la multiplicación infinita de las necesidades si la razón equivoca su objeto:

> Una duración sin límites de la existencia y el bienestar, sólo por la existencia y el bienestar mismos, es un mero ideal de lujuria; por tanto una exigencia que sólo puede ser planteada por una animalidad que aspira a lo absoluto. Sin que con una manifestación de la razón de este tipo gane algo para su humanidad, el hombre pierde por ella la feliz limitación del animal, para tener ahora la

[23] *Ibid*., p. 668.

[24] *Cfr.* C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

[25] Schiller, *op. cit.*, 593.

> ventaja nada envidiable de perder la posesión del presente por el anhelo de lejanía, pero sin buscar jamás en aquella lejanía por completo ilimitada otra cosa que el presente.[26]

La superación de la condición animal no puede consistir en su absolutización en el tiempo. La autopreservación sólo es un requisito para llevar adelante una vida humana pero no su finalidad. No se trata de vivir para seguir viviendo sino de llevar una vida con sentido capaz de trascender el principio de utilidad. Cuando la razón equivoca su objeto hace del medio un fin en sí mismo y, entonces, la imaginación multiplica al infinito los objetos de deseo sin que sea posible encontrar en su posesión otra satisfacción que el gozo efímero de excluir. Curiosamente, ésta es la definición de felicidad que ofrece Hobbes en el capítulo XI del *Leviathan*: "La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto a otro, donde la obtención del anterior no es sino camino hacia el siguiente".[27] No obstante, la multiplicación y sofisticación ilimitadas de objetos de deseo y de consumo no implican elevación alguna por sobre la condición animal ni dan lugar a una superación de la competencia por el gozo excluyente, aun cuando esta competencia no implique riesgo de muerte violenta y esté regulada por la acción del Estado.

Volviendo ahora a las pasiones relevantes desde el punto de vista político: el *temor a la muerte violenta*, el *deseo de los bienes que son necesarios para llevar adelante una vida confortable* y la *esperanza de obtenerlos mediante el trabajo* se presentan como sentimientos que sólo absolutizan la condición natural del hombre sin dar lugar a una transformación de su sensibilidad. Por esta razón, sólo cabe esperar que tales pasiones se complementen con leyes naturales en un dispositivo que las articula según un esquema de imperativos hipotéticos. Así, una racionalidad basada en el principio de la utilidad adquiere también un carácter absoluto y organiza la percepción humana sólo en términos de *objetos de apropiación* por exclusión. De ahí que en la actualidad resulte tan perniciosa la colonización mediática de la imaginación a través de las industrias culturales -incluyendo en primer lugar las aplicaciones para dispositivos móviles-. Porque cuando los espacios de ocio destinados al desarrollo de la creatividad lúdica quedan reducidos hasta casi su extinción, la educación estética de la sensibilidad humana se torna *virtualmente* imposible. Se favorece, en cambio, el uso de la imaginación en la cinta sinfín del *deseo del deseo* que incrementa si cesar la promesa de una felicidad *inaccesible* al alcance de la mano.

Por consiguiente, sólo allí cuando el impulso lúdico prevalece por sobre el principio de utilidad es posible establecer un orden en el que se

[26] *Ibid.*, pp. 648-649.

[27] *Lev.*, XI, p. 150.

realice la libertad humana. En el marco de una cultura estética tanto la vida propia como la ajena tienen valor en sí mismas, dado que el juego implica la necesaria inclusión del otro y de su espontaneidad creativa. El juego -y no la moral- es lo que habilita la mediación entre el impulso sensible y el orden racional. La existencia efectiva de un estado de derecho depende, en última instancia, no de su conveniencia en términos utilitarios sino del desarrollo de subjetividades que ya no perciban la ley como una carga ni al otro como un obstáculo; subjetividades para las cuales la vigencia del ordenamiento normativo no es un hecho contingente, sino un habilitador de todos los juegos con sentido en que la vida humana se agota. La formación estética está en condiciones de resolver el problema político hobbesiano referido a cómo salir de un estado de violencia generalizada porque, en última instancia, "la construcción de una verdadera libertad política <es> la más acabada obra de arte".[28]

Referencias bibliográficas

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Kant, Inmanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B151, en: *Werke, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1983.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Schiller, Friedrich, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen", en: *Sämtliche Werke*, V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932.

Schmitt, Carl, „Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen", en: *Der Staat*, Vol. 4, No. 1 (1965), pp. 51-69.

[28] *Ibid.*, p. 572.

Primavera de 2019 ISSN 2451-6910

Ideas 10

10 Revista de filosofía moderna y contemporánea



artículos

La representación política en la filosofía del Estado de Hegel
ESTEBAN MIZRAHI

Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana
DANIEL SMITH

La libertad de Dios en Schelling
STEFAN GERLACH

Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro
VALERIA SONNA

Herder o la cara sombría de la reivindicación de Spinoza
VIRGINIA MORATIEL

márgenes

In memoriam. Perfil filosófico de Theodor Adorno a 50 años de su muerte
GUSTAVO ROBLES

crónicas

Collegium Spinozanum III

II Jornadas Caminos Cruzados

reseñas

Travesti. Una teoría lo suficientemente buena

Extraños animales: Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo

Políticas del discurso. Intervenciones filosóficas en la escuela

La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría

Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles

Locke, propiedad privada y redistribución

Nuestra invención final: la inteligencia artificial y el fin de la era humana

Space after Deleuze

Las palabras intermitentes

Ideas[10]

[10] Revista de filosofía moderna y contemporánea

Indexada en *ERIH Plus / The Philosopher's Index / Red LatinREV - FLACSO Argentina*

una publicación de RAGIF Ediciones
ISSN 2451-6910
Frecuencia semestral
Año 5 - Número 10
noviembre de 2019 - abril de 2020

GRUPO EDITOR

Celia Cabrera
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Argentina)
Julián Ferreyra
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Mariano Gaudio
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Verónica Kretschel
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Natalia Lerussi
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Rafael Mc Namara
(Universidad Nacional del Comahue - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Andrés Osswald
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Sandra Viviana Palermo
(Universidad Nacional de Río Cuarto, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina)
Matías Soich
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)
María Jimena Solé
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DIRECTOR GENERAL
Julián Ferreyra (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)

SECRETARIO DE REDACCIÓN
Matías Soich (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DIRECTOR WEB
Andrés Osswald (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DISEÑO
Juan Pablo Fernández

www.revistaideas.com.ar

MAIL ideasrevistadefilosofia@gmail.com
FACEBOOK RevistaIdeas
TWITTER @IdeasRevista
DIRECCIÓN POSTAL Dr. Nicolás Repetto 40 PB "B" (1405) CABA - Argentina

RAGIF. Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía www.ragif.com.ar

GRUPO COLABORADOR

Claudia Aguilar
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Sebastián Amarilla
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Lucía Gerszenzon
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Solange Heffesse
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Alejandro Lumerman
(Universidad Nacional de Lomas de Zamora - Argentina)
Laura Martín
(Universidad Nacional de las Artes - Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Pablo Moscón
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Pablo Pachilla
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina - París VIII)
Iván Paz
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Gonzalo Santaya
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Alan Patricio Savignano
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Anabella Schoenle
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Micaela Szeftel
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – Universidad de Buenos Aires - Argentina)

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta
(Vrije Universiteit Brussel - Universiteit Gent – Bélgica)
Fernando Bahr
(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)
Mónica Cragnolini
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Jorge Dotti †
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Jorge Eduardo Fernández
(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)
Leiser Madanes
(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)
Silvia Luján Di Sanza
(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)
Diana María López
(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)
Philippe Mengue
(Université Populaire d'Avignon - Francia)
Esteban Mizrahi
(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)
Dorothea Olkowski
(University of Colorado - Estados Unidos)
Faustino Oncina Coves
(Universidad de Valencia - España)
Lenin Pizarro
(Universidad de Valparaíso - Chile)
Graciela Ralón de Walton
(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)
Jacinto Rivera de Rosales
(Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Educación a Distancia de Madrid - España)
Rosemary Rizo Patrón
(Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú)
Vicente Serrano Marín
(Universidad Austral de Chile - Chile)
Roberto Walton
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Jason Wirth
(University of Seattle - Estados Unidos)
Antonio Zirión Quijano
(Universidad Nacional Autónoma de México - México)

DONACIONES

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea **es una publicación semestral gratuita. Como tal, se financia con la colaboración voluntaria de sus lectorxs. Pero también es un proyecto editorial en el que proliferan muchos otros proyectos (RAGIF y RAGIF Ediciones), que queremos seguir compartiendo con ustedes sin renunciar a la gratuidad. Es por eso que convocamos a contribuir voluntariamente al financiamiento de este emprendimiento a través de las diversas opciones que ofrecemos en el siguiente enlace: http://ragif.com.ar/suscripciones-donaciones/**

* * *

Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

La representación política en la filosofía del Estado de Hegel

Political Representation in Hegel's Philosophy of the State

ESTEBAN MIZRAHI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA - ARGENTINA

Recibido el 14 de abril de 2019 – Aceptado el 19 de septiembre de 2019



Esteban Mizrahi es Doctor en filosofía. Profesor titular de filosofía y filosofía del derecho en la Universidad Nacional de La Matanza. Director del PICT 2013-0707: "Neopunitivismo y crisis de la soberanía estatal. Un análisis interdisciplinario de los fundamentos y consecuencias del derecho penal de emergencia". Entre sus libros se destacan *Una teoría hegeliana de la justicia*, Buenos Aires, AD HOC, 2009; *Los presupuestos filosóficos del derecho penal contemporáneo. Conversaciones con Günther Jakobs*, San Justo, KAS / UNLaM, 2012.; *Urs Kindhäuser: Bien jurídico, seguridad y hecho punible desde una perspectiva comunicativa del derecho penal. Entrevistas y conferencias*, San Justo, UNLaM, 2017 y *Pensar el fenómeno narco. El narcotráfico en los discursos audiovisuales (2010-2015)*, Buenos Aires, Clacso, 2018 (obra de autoría colectiva).

RESUMEN: Este artículo sostiene que Hegel introduce el concepto de representación política con el fin de evitar hasta donde sea posible la contraposición entre las formas subjetivas y objetivas de libertad en un Estado moderno. En primer lugar, se examina la íntima conexión entre la dinámica económica capitalista y la producción de plebe en el seno de la sociedad civil, tanto como de las instituciones civiles y estatales necesarias para contener, reconducir o evitar este desarrollo. En segundo lugar, se analizan las críticas hegelianas a la representación política liberal. En tercer lugar, se presenta el modelo orgánico de representación política como contrapropuesta hegeliana al sistema liberal. En cuarto lugar, se abordan las críticas del joven Marx al papel del funcionariado como instrumento político idóneo para que el Estado pueda cumplir su tarea reguladora del todo social. Por último, a partir de la distinción entre dos perspectivas divergentes presentes en el planteo de Hegel, se busca delimitar el alcance de su propuesta en torno a la representación política estatal de los intereses sociales más relevantes.

PALABRAS CLAVE: Estado - Hegel - Política - Representación

ABSTRACT: This article argues that Hegel introduces the concept of political representation to avoid as far as possible the contrast between the subjective and objective forms of freedom in a modern state. First, it examines the intimate connection between capitalist dynamics and the production of the rabble as well as the emergence of the institutional framework that is necessary to contain, redirect or prevent this development. Second, it exposes the Hegelian criticisms of the liberal system of political representation. Third, the organic model of political representation is presented as a counterproposal by Hegel to the liberal system. Fourth, it details the young Marx's criticisms of the state bureaucracy as an adequate political instrument to regulate the social whole. Finally, based on the distinction between two divergent perspectives present in Hegel's proposal, it seeks to delimit the scope of his proposal about the political representation of the most relevant social interests.

KEY WORDS: Hegel - Politics - State - Representation

Tras el convulsionado periplo del ciclo revolucionario francés, que Hegel siguiera primero con entusiasmo y luego con meditada atención, la idea de representación política se instala como un problema tanto teórico como práctico requerido de urgente solución. Por un lado, resulta evidente que una sociedad de individuos emancipados, es decir, de hombres libres e iguales, sólo puede admitir someterse a su propia voluntad. Esto significa asumir que todo fundamento externo de la soberanía es dejado de lado y que la fuente de la que emana la legitimidad del poder político ya no puede residir en un mandato divino, ni en un orden natural, ni en una tradición

venerable. De aquí en más *libre* es aquel pueblo que se somete a las leyes que se da a sí mismo. Por otro lado, este ideal de autonomía sólo encuentra eficacia si logra encarnarse en un dispositivo capaz de zanjar la brecha entre las múltiples y siempre contradictorias voluntades individuales y la voluntad general. De ahí que la idea de representación política se emplace en el centro de la escena, pues si el principio de legitimidad del poder radica en la voluntad de los individuos, como Hobbes ha notado, quien dicte las leyes y las haga cumplir no puede ser otra cosa que su representante.

Pero un pueblo está constituido por una pluralidad de individuos cuyos intereses se contraponen. Por ello, Hobbes entiende que es la unidad del representante, y no la de los representados, lo que transforma a una multitud en persona. Y esto permite la institución de un Estado y la conformación de un pueblo.[1] Con todo, pronto se evidencia que no resulta legítimo asumir como auténtico representante de individuos libres e iguales a quien munido de un poder irresistible gobierne con mano de hierro sin que las voluntades singulares hayan tenido ocasión de manifestarse expresamente a favor de dicha representación. Por tanto, para que la representación política de individuos libres sea legítima es necesario que sus voluntades se manifiesten a través del sufragio. Sólo mediante elecciones generales los ciudadanos estarían en condición de autorizar a sus representantes para que dicten leyes válidas para todos. Sin embargo, semejante depósito de confianza en los representantes tampoco garantiza que las leyes sancionadas por ellos sean expresión de la voluntad general de los ciudadanos. Los representantes pueden ser

[1] Así lo define Hobbes en los capítulos XVI y XVIII del *Leviatán*. En el XVI señala que la multitud se convierte en una persona solo a través del representante: "Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando son representados por un hombre, o una persona, de modo tal que pueda obrar con el consentimiento de cada uno de los que integran la multitud. Por ello es que *la unidad del representante, no la unidad de los representados*, hace a la persona una. Y es el representante quien sustenta a la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede ser comprendida de otro modo en la multitud." (p. 248). Y luego, en el capítulo XVIII, afirma que solo mediante la representación política hay Estado o república (*Commonwealth*): "Se dice que se ha *instituido* un *Estado* cuando una multitud de hombres pactan y convienen, *cada uno con los demás*, que a un cierto *hombre, o asamblea de hombres*, se le concederá, por mayoría, el *derecho* de *representar* a la persona de todos, es decir, de ser su *representante*; cada uno, tanto quien ha *votado a favor*, como quien ha *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de aquel hombre, o asamblea de hombres, de la misma manera que si fueran suyos propios, con el fin de vivir apaciblemente entre ellos y de ser protegidos contra otros hombres" (p. 264), Hobbes, Thomas, *Leviathan* (edición de Noel Malcolm), Vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2012. Siempre que no esté aclarado, las traducciones al castellano me pertenecen.

corrompidos por grupos de interés, o bien obrar en función de sus propios intereses, o ambas cosas. En cualquier caso, la legitimidad de origen no alcanza para satisfacer una exigencia básica de la representación política moderna, a saber: que las leyes sancionadas sean expresión de la voluntad general de individuos libres e iguales en tanto ciudadanos. Y esto, en el ciclo revolucionario francés, da lugar a la conformación de sociedades patrióticas, asociadas al Club de los Jacobinos, cuyo propósito fue impedir que la voluntad popular se aliene en el cuerpo de los representantes.[2] Pero esta "tutela", lejos de resolver el problema, deja planteado el escenario para lo que Hegel denomina en la *Fenomenología del espíritu* "la libertad absoluta y el terror", donde "ser sospechoso toma el lugar, o bien tiene la significación y el efecto, de ser culpable".[3] Puesto en estos términos, la sospecha es inevitable pues cualquier decisión de los representantes está destinada a satisfacer determinados intereses particulares en detrimento de otros. La pretendida virtud cívica custodiada por las sociedades patrióticas da origen al imperio del terror.[4]

No obstante, y pese a todo, la representación política subsiste como el único dispositivo capaz de mediar entre las siempre contrapuestas voluntades individuales y la voluntad única del pueblo o de la nación, es decir, la de un sujeto colectivo que expresa su voluntad mediante leyes. Por ello, también Hegel se ve en la necesidad de incluir la representación política en el diseño institucional de la *Filosofía del derecho*.

A continuación, se presenta el problema de la representación política en la filosofía del Estado de Hegel. La tesis que guía el desarrollo es que la introducción de este concepto responde a la necesidad de evitar hasta donde sea posible la contraposición entre las formas subjetivas y objetivas de libertad. En primer lugar, se examina la íntima conexión entre la dinámica económica que conduce a la producción de plebe en el seno de la sociedad civil y los dispositivos civiles y estatales destinados a impedirlo. En segundo lugar, se ana-

[2] Duso, Giuseppe. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 65-66.

[3] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* en *Theorie Werkausgabe*, Moldenhauer E. & Michel K. M. (eds.), 20 vols., Frankfurt/M, 1970 (en adelante TW), tomo 3, p. 391.

[4] *Cf.* De Boer, Karin, "Hegel's Non-Revolutionary Account of the French Revolution in the Phenomenology of Spirit", en *Epoché*, Vol. 22, 2 (Spring) 2018, pp. 455-468.

lizan las críticas hegelianas a la representación política liberal que reduce la actividad política de los ciudadanos al sufragio. En tercer lugar, se presenta la contrapropuesta hegeliana al modelo liberal. En cuarto lugar, se abordan las críticas de Marx al papel del funcionariado como instrumento político idóneo para que el Estado pueda cumplir su tarea reguladora del todo social. Por último, a partir de la distinción entre dos perspectivas divergentes presentes en el planteo de Hegel, se busca delimitar el alcance de su propuesta en torno a la representación política estatal de los intereses sociales más relevantes.

I. Dinámica económica capitalista y producción de plebe

Mediante la representación política, Hegel se propone ofrecer una alternativa válida para salir del duro panorama al que conduce la dinámica socio-económica de la sociedad civil. Recordemos brevemente que la sociedad civil despliega su lógica a partir de dos principios contrapuestos. Por un lado, el *fin egoísta* (la persona concreta como totalidad de necesidades) que requiere de la *universalidad del egoísmo* como condición necesaria para su eficacia económica.[5] Hegel muestra que una vez que estos principios entran en juego, se observa que la *universalización del egoísmo* produce la inversión del principio egoísta más que su coronación. Tan pronto como los individuos se lanzan en la búsqueda de los bienes requeridos para satisfacer sus necesidades, se ponen a disposición de las demandas ajenas generando una realidad social en la que a un número siempre creciente de personas le resulta cada vez más fácil satisfacer las necesidades de los otros y más difícil las propias.[6] Esta dinámica produce la emergencia de marginalidad que Hegel tematiza con el nombre de plebe (*Pöbel*).

El problema de la plebe está íntimamente asociado con el nuevo principio que llega al mundo con la reforma protestante y que, como sostiene Frank Ruda, "despoja a la pobreza de su trono sagrado", a saber: que el ser humano ya no es por naturaleza aquello que es, sino

[5] Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Reschts* (en adelante Rph), en TW, tomo 7, §182.

[6] Rph §243 y siguientes.

que llega a serlo a través de un proceso de transformación activa de sí mismo. En tal sentido, estar en condiciones de independizarse a través de la propia actividad constituye el núcleo duro de la nueva subjetividad que surge con la Reforma.[7] Esto implica que los sujetos ya no interpreten su pobreza como una situación natural contingente sino como efecto de una condición social injusta. Pero el injusto[8] (*Unrecht*) que supone la existencia de la plebe no se deja conceptualizar con las categorías utilizadas por Hegel en el derecho abstracto sobre la base de los juicios de existencia negativo e infinito. La plebe no responde a ninguno de ellos. Se trata más bien de un nuevo tipo de injusto resultante de una dinámica económica que produce la contradicción de una masa siempre creciente de individuos, reconocidos como sujetos jurídicos, que caen en una situación social en la que no pueden ni cumplir con sus obligaciones ni hacer valer sus derechos.

Desde el punto de vista subjetivo, este desarrollo desencadena un poderoso sentimiento de impotencia e indignidad. Y desde el punto de vista objetivo produce una inseguridad social tanto *ascendente*, por cuanto el crecimiento de la *plebe* incrementa la posibilidad de delitos contra la persona y la propiedad, como *descendente*, por cuanto nadie está exento de convertirse en *plebe* en la medida en que todos participan del juego contingente para la satisfacción de las necesidades que la *sociedad civil* establece como necesario. La existencia de la *plebe* representa así una doble amenaza.

Si el derecho tiene como meta primordial asegurar que la persona sea respetada en su universalidad –de ahí que su precepto sea: "sé una persona y respeta a los demás como personas"–,[9] su vigencia efectiva no puede convivir con la existencia de la plebe. Ser plebe significa ser una persona imposible. Supone el reconocimiento de un individuo como sujeto de derecho y la simultánea falta de reconocimiento que se materializa en la imposibilidad de determinarse

[7] Ruda, Frank, *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, Konstanz, Konstanz University Press, 2011, pp. 27-30.

[8] En este contexto es preferible traducir el término alemán "*Unrecht*" por "injusto", tal como suele hacerse en textos jurídicos para describir una acción antijurídica o contraria a derecho. Opciones alternativas como "ilícito" o "injusticia" inducen a confusión, dado que "ilícito" remite sólo al quebrantamiento de normas jurídicas e "injusticia" tiene inevitables connotaciones morales. Por el contrario, el término "injusto" permite equiparar la negación del derecho abstracto mediante la comisión de un delito con la negación del derecho positivo a través de la producción de plebe.

[9] Rph §36, p. 95.

como persona en la propiedad en los niveles establecidos como necesarios en cada caso. Esto socava la distinción entre lo justo (*Recht*) y lo injusto (*Unrecht*), entre *conforme a derecho* y *contrario a derecho* porque, a diferencia de lo que sugiere la metáfora que está en la raíz del término "marginalidad", la plebe no está en los márgenes de la sociedad civil sino en su corazón mismo. No se trata de un subproducto insignificante ni de un efecto colateral despreciable que puede ser mitigado a través de la mendicidad pública, la caridad[10] o la expulsión territorial forzada por la vía de la colonización.[11] Estas estrategias están destinadas al fracaso porque la plebe es el resultado necesario del funcionamiento sin trabas de la economía impulsada por el nuevo principio subjetivo surgido de la Reforma:

> La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad –y con ello la pérdida del sentimiento de derecho, de juridicidad y del honor de mantenerse mediante la propia actividad y trabajo– genera la emergencia de la plebe, que al mismo tiempo conduce a que se concentren con mayor facilidad riquezas desmedidas en pocas manos.[12]

El diagnóstico de Hegel respecto de la economía política clásica es que la "mano invisible", en lugar de guiar las fuerzas vitales de la sociedad con sabiduría, pronto termina por *estrangularlas* a través de la creciente producción de plebe. A diferencia de Adam Smith, Hegel rechaza la hipótesis de que la economía capitalista sea capaz de regularse a sí misma de manera eficaz a través del equilibrio natural de los mercados producido por la ley de la oferta y la demanda. De ahí que ya en la sociedad civil se planteen grados crecientes de integración y regulación distintas de la ciega lógica del mercado. Justamente, la necesidad de estatalidad se manifiesta allí cuando la economía capitalista opera libremente.[13] Si bien es cierto que para

[10] Rph §245.

[11] Rph §248.

[12] Rph §244, p. 389.

[13] *Cf.* Jackson, Jeff, "The Resolution of Poverty in Hegel's «Actual» State" en *Polity*, vol. 46, Nº 3. July 2014. Jackson sostiene que, acorde al método dialéctico hegeliano, el Estado es introducido para preservar aquellos aspectos de la sociedad civil que fomentan la libertad y superar aquellos otros que la obstaculizan. Y, dado que para Hegel la pobreza persistente obstaculiza la realización de la libertad, es tarea del Estado remover ese obstáculo producido por el funcionamiento autónomo de los mercados. En este sentido, afirma que una política que garantice un ingreso mínimo universal es compatible con el pensamiento de Hegel pues reduce significativamente los niveles de pobreza sin violentar los principios constitutivos de la sociedad civil (pp. 350-351). Sin embargo, no queda claro en su argumentación en qué medida semejante política asistencialista no atenta contra uno de los principios subjetivos fundamentales de la organización económica de la sociedad civil, a saber: la necesidad de obtener los medios de subsistencia mediante el propio trabajo. Ni el carácter universal de esta política ni el hecho de que su implementación esté en manos del Estado (y no de la Iglesia o de los particulares), parece cambiar demasiado el fondo de la cuestión. Desde luego, Hegel está a favor de la necesaria intervención del Estado en la dinámica económica, como afirma Jackson, "creando las condiciones para que se manifieste una sociedad civil más «racional» y elevada mediante relaciones genuinas de reconocimiento recíproco entre individuos" (p. 351). Sin embargo, ello no significa que el modo adecuado de hacerlo sea a través de la introducción de políticas asistenciales de carácter universal.

Hegel la sociedad civil no puede carecer de un cierto orden en la medida en que reconoce el derecho de propiedad y esto implica de suyo la protección jurídica de bienes y el amparo de la ley,[14] la vida económica que se desenvuelve en su seno atomiza a los hombres, destruye sus vínculos éticos y los transforma en meras abstracciones. De ahí que la función principal de las corporaciones –pero también del Estado– sea evitar la enajenación extrema de los individuos en el mercado, devolviéndoles una esfera de universalidad que parece haberse perdido en la atomización y fragmentación propias de la vida económica.[15] Al respecto, Hegel observa que a diferencia de lo que ocurría en la Grecia clásica, los ciudadanos de los Estados modernos tienen una participación muy restringida en los asuntos de Estado. Por ello, conforme a su naturaleza ética, el hombre debe trascender sus fines privados en una actividad de carácter universal.[16] Y esto tiene lugar en el seno de las corporaciones.

Ahora bien, la existencia de la plebe en la sociedad civil configura en sí misma un nuevo tipo de injusto que impugna la vigencia del derecho positivo en un Estado. Se trata de un injusto ético que implica la desvinculación social de personas que permanecen socialmente vinculadas. En tal sentido, un Estado en el que la plebe tenga cabida no puede ser considerado un verdadero Estado de derecho, por mucho que pretenda estar provisto de mecanismos imparciales para la administración de justicia:

[14] A tal punto Hegel reconoce la vigencia del derecho en la sociedad civil que incluye en el segundo apartado el tratamiento de la *Administración de justicia* (*Die Rechtspflege*). Rph §§219-229.

[15] Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 99.

[16] Rph §255Z pp. 396-397.

> En el sistema de las necesidades la subsistencia y el bienestar de cada individuo es una posibilidad, cuya realización efectiva está condicionada por su arbitrio y por las peculiaridades naturales tanto como por el sistema objetivo de las necesidades; a través de la administración de justicia es anulada la lesión de la propiedad y de la personalidad. Pero el derecho efectivo en la particularidad contiene tanto que sean superadas las contingencias contrarias a uno y otro fin y que la tranquila seguridad de la persona y la propiedad sea efectuada, como que el aseguramiento de la subsistencia y bienestar de los individuos y el bienestar particular sea considerado y realizado como derecho.[17]

Se presenta así como condición necesaria para la organización positiva de la sociedad en un Estado de derecho, la existencia de organismos encargados de regular la producción y distribución de riqueza y bienestar.

Si bien Hegel considera inaceptable que el funcionamiento del sistema económico por sí mismo configure el núcleo de la vida social, dado que los ciudadanos aún considerados como personas privadas son más que meros calculadores racionales pues tienen metas comunes y comparten identidades culturales, religiosas y políticas;[18] también le resulta inadmisible –por inadecuado e indeseable– sofocar los impulsos egoístas en una sociedad que se entiende a sí misma como constituida por individuos emancipados. En tal sentido, la propuesta política rousseauniana del ciudadano virtuoso que tiene a la voluntad general por norma suprema de su obrar peca de niveles de abstracción iguales o mayores que los resultantes de la economía política del individualismo exacerbado. Para evitar ambos extremos, Hegel es partidario de orientar la dinámica de la sociedad civil hacia niveles superiores de mediación.[19] El derecho positivo parece ofrecer el marco jurídico adecuado que permite encauzar la economía de mercado de modo tal que sea posible evitar sus peores excesos y la consecuente producción de miseria y marginalidad que caracteriza a la plebe. Con el reconocimiento de la personería jurídica a grupos y comunidades ya en el seno de la sociedad civil se establecen las bases institucionales para superar el aislamiento de los individuos como meras personas abstractas.[20] A tal efecto, Hegel introduce primero a la policía (*Polizei*) y la corporación (*Korporation*),[21] y luego a las instituciones del Estado (*Staat*) en su conjunto.

La necesidad de estatalidad se exhibe allí dónde sólo por su intermedio es posible evitar las aporías a las que conduce el primado del principio egoísta en la sociedad civil. La apariencia de universalidad, resultante de la universalización de la particularidad en la dinámica económica, instaura la exigencia de una universalidad efectiva que encauce la lógica autodestructiva de la particularidad universalizada. Esta es la tarea específica del Estado.[22]

Con todo, el derecho positivo propio de la eticidad encarnada en un Estado real no puede ser simplemente impuesto desde afuera o desde arriba. Para que sea legítimo –y a su vez *eficaz*– debe contar con la aprobación explícita de los ciudadanos. Sin embargo, no se trata de una mera aprobación intelectual a la manera de lo que Hegel denomina "actividad del entendimiento" (*Tätigkeit des Verstandes*), sino más bien de una "disposición ética" (*sittliche Gesinnung*) que presupone un compromiso ciudadano con la ley vigente, vuelto hábito en conductas cotidianas y en modos de transitar los conflictos. La célebre sentencia de Hegel acerca de que "el Estado es la realidad de la idea ética"[23] puede ser interpretada en este sentido.

---

17 Rph §230, p. 382.

18 Kolb, David, "Tiger Stripes and Embodied Systems: Hegel on Markets and Models", en Thompson, Michael J. (ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, New York/London, Routledge, 2018, p. 288.

19 Heiman, G., "The sources and significance of Hegel"s corporate doctrine", en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hegel"s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 123.

20 *Ibíd*., p. 126.

21 Rolf-Peter Horstmann interpreta que Hegel en el tercer apartado de la sociedad civil tematiza los límites a la libertad de sus miembros en la persecución egoísta de sus propios intereses. La imposición de límites al egoísmo se fundamenta en que "al menos en principio cada miembro de la sociedad civil debería poder realizar su bienestar particular. Hegel encomienda a las instituciones de la policía y la corporación la imposición de estos límites", ("Theorien der bürgerlichen Gesellschaft" en Siep, Ludwig (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 123). Frederick Neuhouser, por su parte, pone el acento en la función central de la "policía" como autoridad pública destinada a la previsión del trabajo, cuya tarea es regular los mercados, proteger a los consumidores y contrarrestar los efectos negativos de las crisis. Para Neuhouser, el límite de la corporación en lo que concierne a la eliminación de la pobreza consiste en que esta institución sólo puede atender a los trabajadores incluidos en ella pero no a la población restante constituida en plebe. De ahí su énfasis en la actividad de previsión social que Hegel encarga al poder de policía. Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 172-174.

22 *Ibíd*., p. 213.

23 Rph §257, p. 398.

Dentro de la división de poderes del Estado ocupa un lugar central el poder legislativo. Esta centralidad no sólo es relevante por su contenido específico referido a la elaboración de leyes sino también por su forma: la actividad legislativa implica contar con poleas de transmisión efectivas dentro de los elementos intermedios del Estado. Precisamente, esto acontece mediante la representación política en el Parlamento y con ello se produce la integración orgánica de la sociedad civil en el Estado. Pero antes de adentrarnos en la propuesta hegeliana examinemos primero las críticas de su filosofía al sistema representativo liberal.

II. Crítica a los sistemas liberales de representación política

Sin entrar en la discusión acerca de si la filosofía del Estado de Hegel es o no liberal –o bien hasta qué punto lo es–,[24] es posible constatar sus aceradas críticas al sistema representativo liberal entendido como aquella forma de representación política que, asumiendo diferentes modalidades, toma como punto de partida a los individuos como si fueran unidades discretas cuya sumatoria aritmética conformara una suerte de nosotros en las palabras o acciones de su(s) representante(s), de tal suerte que la actividad de representar no fuera más que un *estar en lugar de* quien(es) se representa.

Según Hegel, el sistema representativo liberal no es adecuado para un Estado moderno. Antes que nada, porque, como sostiene Ludwig Siep, "el Estado es más que una liga para la protección de los derechos subjetivos".[25] Se trata más bien de un área de la vida pública en la que los individuos logran trascender su condición privada

[24] Puede verse al respecto el ya clásico artículo de F. R. Cristi "Hegel's Conservative Liberalism", en el que se postula la tesis de un *liberalismo conservador* con el cual Hegel se propone sostener una concepción conservadora del Estado y del monarca derivada racionalmente de los principios encarnados en una sociedad de mercado. Con esta interpretación, Cristi pretende superar la grieta entre las lecturas liberales y conservadoras de la filosofía del Estado de Hegel, que se remontan casi a al momento de la publicación de la *Filosofía del derecho*. Cristi, F. R., "Hegel's Conservative Liberalism" en *Canadian Journal of Political Schience / Revue canadienne de science politique*, Vol. 22, 4, Dec. 1989, pp. 717-738. Para el debate acerca de la recepción histórica de la *Filosofía del derecho* en lo referente a este punto, *cf.* Siep, Ludwig, "Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede" en Siep, Ludwig, *op. cit.*, pp. 5-29.

[25] *Ibíd.*, p. 25.

trabajando por el bien común en el marco de una institución que pervive en el tiempo. Justamente, este aspecto central de la pertenencia ciudadana no es contemplado por los sistemas de representación política liberales, sea en sus variables democrático-republicanas o en sus vertientes monárquico-constitucionales. En ambos casos, se presupone que el Estado consiste en una asociación de individuos libres e iguales que sólo consigue transformarse en sujeto político capaz de acción a través de su(s) representante(s).[26] Según Hegel esto se pone en evidencia cuando se establece, por ejemplo, como requisito para ser elector poseer una determinada edad o bien contar con cierto nivel mínimo de renta. Estas cualidades abstractas están referidas a los individuos en cuanto tales y no a los ciudadanos de un Estado:

> Los ciudadanos aparecen como átomos y las asambleas electorales como agregados inorgánicos desordenados, el pueblo en general está disuelto en una multitud –figura bajo la cual nunca debería mostrarse una comunidad que se propone una acción; es la más indigna y la que más contradice su concepto de ser un orden espiritual.[27]

Estas determinaciones abstractas para ser elector no presuponen ningún vínculo del individuo con el Estado ni con alguna esfera de la sociedad civil. Hegel entiende que estos principios anárquicos de individuación atomística[28] eliminan toda organización –y con ello

[26] En la línea de Cristi, Jean-François Kervégan considera que Hegel, al igual que Stein, Hardenberg y W. von Humboldt entre otros, comulgaba con una suerte de "liberalismo autoritario" según el cual se pretendía obtener, mediante reformas administrativas descendentes, logros comparables a los de la Revolución Francesa con prescindencia de sus consecuencias más funestas. En tal sentido, sostiene que la representación sociopolítica ("corporativa" aunque Kervégan prefiera no usar este término por su contaminación semántica con el fascismo posterior) aparecía a sus ojos "como una tercera vía sui generis adecuadamente reformista entre los programas de inspiración democrática y revolucionaria y las opiniones reaccionarias de quienes creían posible restaurar un régimen político cuyos fundamentos sociales se habían derrumbado", Kervégan, Jean-François, "Sovereignty and representation in Hegel", en *The Philosophical Forum*, Vol. XXXI, 3-4, 2000, p. 241.

[27] Hegel, G.W.F. „[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen" (en adelante WS), en TW, tomo IV, p. 482.

[28] Neuhouser denomina "atomismo metodológico" a esta perspectiva denunciada por Hegel. Su característica definitoria consiste en creer que es posible definir exhaustivamente el bien colectivo de un grupo social a partir de los intereses que tienen los miembros del grupo cuando se los considera como individuos, es decir, cuando se los ve de manera atomística, en abstracción de su pertenencia a la institución social particular que se está considerando. *Op. cit.*, p. 176.

toda voluntad racional–, en la medida en que, por lo general, reducen la participación política de los ciudadanos al mero ejercicio del sufragio.

El ejercicio individual del sufragio, pese a ser considerado un gran honor debido al peso que luego adquieren las decisiones en el orden público, pronto pierde todo interés para el elector particular que considera insignificante la influencia de su voto en medio de una masa inmensa de votantes. Y tanto más irrelevante, cuanto mayor sea el alcance del sufragio. De igual manera, le resulta escasa la influencia que un diputado aislado pudiera ejercer en el marco de una asamblea numerosa:

> ... así resulta que el voto individual constituye una parte de doscientos mil en la elección completa y la noventa millonésima parte de una de las tres ramas del poder legislativo. El individuo difícilmente se imagina lo insignificante de su eficacia mediante estos números, pero sí tiene la sensación definida de esta insignificancia cuantitativa de su voto, y lo cuantitativo, el número de votos, es únicamente aquí lo práctico y lo decisivo.[29]

Por otra parte, también genera el desinterés de los electores que su participación política se reduzca a un solo acto –el sufragio– ejercido cada varios años. Y más aún si se tiene presente que, por lo general, sus representantes tienen mandato libre, es decir, que el acto eleccionario no implica ningún derecho del elector a dar instrucciones a sus representantes ni a pedirle cuentas por lo actuado:

> ... los miembros elegidos son tan soberanos con sus votaciones como sus electores con los suyas. En sus deliberaciones y decisiones sobre asuntos públicos, tanto unos como otros no tienen el carácter de funcionarios públicos y comparten con el rey, lo que sólo está sancionado para él, a saber: no tener que dar cuenta por el cumplimiento de sus obligaciones.[30]

Hegel entiende que esto es el producto de una concepción formal del Estado que excluye la verdadera participación de los ciudadanos en la política. La apatía generalizada del electorado es el medio propicio para el ejercicio del clientelismo político, que refuerza la des-

[29] Hegel, G.W.F. „Über die englische Reformbill“ (en adelante RB) p. 112, en TW, tomo XI, pp. 83-128.

[30] RB p. 114.

politización y con ello la virtual ausencia de los intereses sociales particulares en la agenda de discusión pública:

El principal asunto de una elección, para la cual los candidatos contratan agentes que estén familiarizados con las localidades y las personas así como también con la forma de tratarlas, es buscar y atraer electores para que, a través del soborno, voten por su patrocinador.[31]

A tal fin, Hegel observa que los electores reciben distintivos, carne asada, cerveza y algunas guineas como contraprestación a cambio de conceder su voto a un determinado candidato.[32]

Si así están las cosas en lo que concierne a la condición de elector en el sistema representativo liberal, la cuestión no mejora con los candidatos. Pues para ser diputado no se requiere, en general, ningún requisito, ni siquiera tener el menor conocimiento ni educación en los asuntos de Estado. Partiendo de la individualidad aislada como sola condición –o bien de atributos exteriores y aleatorios vinculados con ella (edad o renta)– se consigue como resultado que los candidatos sólo de manera contingente hayan adquirido previamente cierta habilidad y sentido de Estado mediante su participación en la vida orgánica del pueblo y de este modo estén familiarizados con “el sentido de gobernar y obedecer, y de ofrecer a los electores la oportunidad de conocer y poner a prueba sus convicciones y aptitudes”.[33]

De esta manera, la cámara baja suele estar compuesta por una gran mayoría de diputados que, sin ser funcionarios y careciendo de toda responsabilidad e instrucción para ejercer sus cargos, deciden, no obstante, sobre asuntos de Estado. Al respecto, reviste especial atención la descripción de Hegel acerca de una intervención del duque de Wellington en el parlamento inglés:

[31] RB p. 111.

[32] RB p. 116. De ahí que Bernardo Ferro concluya que para Hegel “el sufragio popular promueve de manera inevitable o bien la indiferencia o bien la instrumentalización de la voluntad general por parte de las minorías políticas. Y esta disyunción conduce a los dos peligros principales que Hegel intentó evitar: una recaída en la libertad egoísta de la sociedad civil o el surgimiento de un régimen autoritario donde la libertad y el pluralismo quedan suprimidos”. Ferro, Bernardo, “Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy” en *Hegel-Bulletin*, The Hegel Society of Great Britain, 2016, p. 15.

[33] WS p. 485.

> El duque habla desde la perspectiva del Parlamento inglés, en el cual por encima de una masa de miembros incapaces e ignorantes recubiertos por una pátina de prejuicios comunes y una cultura adquirida en conversaciones de salón –quienes a menudo ni siquiera están informados acerca de ello–, subsiste una serie de hombres talentosos dedicados a la actividad política y a los intereses de Estado. La mayor parte de ellos tiene también asegurada una banca en el Parlamento, en parte debido a su propia riqueza y a la influencia que ellos mismos o su familia tiene en una pequeña ciudad o condado, en parte gracias a la influencia del Ministerio y luego de sus amigos del partido.[34]

El principio liberal según el cual debe estar representada en el parlamento la voluntad abstracta del individuo deja librada al azar la representación de los intereses sociales más relevantes que motorizan la dinámica económica de la sociedad civil. Pero estos intereses siempre encuentran el modo de imponerse. Por lo cual, esta indeterminación del sistema de representación política liberal abre el juego al soborno como medio eficaz para el tráfico parlamentario de influencias destinado a que tales intereses tengan representación efectiva. La corrupción política de los representantes es una consecuencia inevitable de la manera en que está configurado el sistema representativo liberal.[35]

Por lo tanto, si el ideal que está a la base del sistema liberal de representación política es el ejercicio de la autonomía ciudadana, para Hegel resulta manifiesto –tanto en términos conceptuales como por evidencia empírica– que esto no se consigue a partir del concurso de voluntades aisladas en su individualidad. Esto último produce más bien la consagración de la heteronomía mediante la corrupción política tanto de los electores por la vía del clientelismo político como de los diputados mediante la práctica generalizada del soborno. Del sistema liberal de representación política solo puede resultar el primado de intereses particulares y contingentes en detrimento de la voluntad general de los ciudadanos, es decir, aquello que precisamente se pretendía evitar mediante la representación política.

[34] RB pp. 119-120.

[35] RB pp. 106-107.

III. Representación política orgánica

La contrapropuesta hegeliana asigna a la representación política una función mucho más ambiciosa y fundamental: lograr la integración orgánica[36] de la sociedad civil en el sistema de poder estatal. Para ello es necesario asegurar que las formas subjetivas y objetivas de libertad no se contrapongan sino que se complementen y potencien unas a otras.

> Si los diputados son considerados como representantes, entonces esto tiene un significado orgánico racional sólo en el sentido de que no son representantes de individuos, de una multitud, sino representantes de alguna de las esferas esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. La representación ya no tiene el significado de que uno esté en lugar de otro, sino de que el interés en sí mismo esté realmente presente en su representante, al igual que el representante está allí por su propio elemento político objetivo.[37]

La trampa del liberalismo político radica en que piensa la lógica de lo público con categorías propias del mundo privado. Este es el caso de las teorías contractualistas modernas que se valen también de esas categorías para pensar el vínculo de representación política. De ahí que sólo puedan concebir al representante como aquel que está en lugar del representado. Hegel sostiene que esto conduce de modo inevitable a que un grupo particular termine atribuyéndose a sí mismo representatividad universal, dejando a los demás intereses sociales sin representación.[38] La alternativa radica en un siste-

[36] Elisabeth Weisser-Lohmann afirma con acierto que en la filosofía del Estado de Hegel conceptos biológicos como “miembros”, “cuerpo´, “orgánico” y “vivo” no sólo se usan para caracterizar al poder legislativo sino que dominan en general la concepción hegeliana de la constitución. Sin embargo, su uso poco tiene que ver con la biología o el orden natural. El Estado es una producción del Espíritu, esto es, de la voluntad. Su “miembros”, por tanto, son el resultado de una decisión y no un producto de la naturaleza. Weisser-Lohmann, Elisabeth, “«Divide et impera». Zu Hegels Heildelberger Stände- und Verfassungslehre”, en *Hegel-Studien* 28, 1993, p. 205. En el mismo sentido, Herbert Schnädelbach concluye que se debe descartar una doctrina del Estado de base biológico-organicista dado que Hegel concibe “al Estado individual como un organismo que se relaciona consigo mismo en la que esta auto-relación ha de comprenderse de acuerdo a un pensarse, saberse y producirse de la voluntad libre en el Estado” Schnädelbach, Hebert, “Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340)”, en Siep, Ludwig, *op. cit*., p. 247.

[37] Rph §311A, p. 480.

[38] Georgios Daremas identifica un hilo de continuidad entre los escritos políticos juveniles y los de madurez de Hegel referido al rechazo de la representación política liberal.

ma que tome como punto de partida la "verdad" de la sociedad civil, a saber: que si el Estado es el reino de la libertad realizada, ello se debe a que sólo por su intermedio es posible hacer valer el derecho de cada individuo al ejercicio de su libertad de modo tal que no se contraponga a la de los demás.[39] Esto implica un concepto distinto de representación política que dé cabida en el Estado a todos los grandes intereses que motorizan la dinámica económica de la sociedad civil. Allí está el nudo de la representación política estamentaria o corporativa. Su objetivo no reside en aumentar la eficacia en temas de gobierno –esto debe quedar al cuidado del poder gubernativo como órgano consultivo del monarca– sino más bien en:

> … hacer valer el momento de la libertad formal para los miembros de la sociedad civil que no participan en el gobierno, de este modo el momento del conocimiento general recibe antes que nada su extensión a través de la publicidad de las deliberaciones estamentarias.[40]

En consecuencia, lo necesario en la representación corporativa o estamentaria, su "determinación decisiva", consiste en que el momento subjetivo de la voluntad general se dé una existencia objetiva a través de la publicidad de los debates parlamentarios.[41] Con ello la opinión pública toma conocimiento de los asuntos de Estado, que penetran así en la conciencia subjetiva del pueblo y esto les permite a los ciudadanos ejercer sus derechos políticos a participar en las decisiones de gobierno.[42]

Sostiene al respecto que "Hegel seguirá despreciando la concepción del liberalismo acerca de los ciudadanos particulares, singulares, aislados, egoístas, autointeresados, que se reúnen periódicamente y forman una masa agregada para elegir a sus representantes políticos. Para él, el principio de «un hombre, un voto» no garantiza la autodeterminación política ya que deja de lado todos los vínculos ético-políticos necesarios para el funcionamiento del organismo estatal y se contenta con «una solución cuantitativa al problema de la representación de la subjetividad»", Daremas, Georgios, "The Role of "Political Representation"in the Constitution of Hegel's Rational State", en: Arndt, Andreas, Cruysberghs, Paul & Andrzej Przylebski (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch 2008. Hegels politische Philosophie 1*, Berlin, Akademie Verlag, 2008,p. 217.

39 O bien, dicho en términos de Adriaan Peperzak: "el Estado (moderno) es la única institución en la cual la unidad «universal» y sustancial de la comunidad coincide con el principio de subjetividad según el cual todos los individuos tienen derecho a realizar sus propios intereses", Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom*, Amsterdam, Springer Science + Business Media, B.V., 2001, p. 475.

40 Rph §314, p. 482.

41 Rph §315Z.

42 En los parágrafos §§314-318 de la *Filosofía del derecho* Hegel discute en profundidad la

En la teoría hegeliana de la representación política, la Constitución[43] es algo que la existencia de un Estado ya siempre presupone[44] y que, por tanto, no puede establecerse de manera arbitraria ni a nivel teórico con inventos antojadizos como el "eforato" de Fichte, ni menos aún en la práctica a través de un gesto de voluntad.[45] Se trata,

relación entre la publicidad de los debates parlamentarios y la opinión pública. Su juicio respecto de la opinión pública resulta realmente ambivalente. La posición de Hegel parece estar tensada por la relevancia inocultable que en los estados modernos adquiere la esfera pública de discusión, por un lado, y el rechazo inapelable que le merecen en cuanto filósofo la superficialidad de las opiniones y los modos de argumentar, por el otro. En el fondo, la publicidad de los debates legislativos y su recepción en la opinión pública buscan el compromiso de los individuos en los asuntos de Estado. Como explica Duso: "La voluntad del individuo no es el fundamento de la voluntad del Estado, pero en la modernidad esta última no es pensable si no pasa a través de la voluntad del individuo, si este no participa en la formación de aquella voluntad y no tiene conciencia de tal participación", Duso, Giuseppe, *Libertà e constituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 208.

43 Schnädelbach distingue entre un concepto amplio de Constitución y uno restringido. En sentido amplio puede entenderse por Constitución al conjunto de las instituciones vivientes de un Estado en las que se realiza la libertad de los individuos, esto es, aquellas propias de la familia y de la sociedad civil que sólo son posible mediante la existencia del Estado. Por el contrario, en sentido restringido, el concepto de Constitución remite a su identidad como universalidad en un todo concreto. En tal sentido, Schnädelbach sostiene que Hegel identifica la identidad de la libertad con su sustancialidad y la realidad de la libertad con su subjetividad. La identidad o sustancialidad de la libertad se manifiesta también de manera subjetiva y objetiva: subjetiva como convicción política o patriotismo, y objetiva como "organismo del Estado, del Estado propiamente político y su Constitución" (Rph §267), Schnädelbach, Herbert, *op. cit.*, pp. 245-246.

44 Rph §298 y Enz §540A. La relación entre las diferentes partes del Estado aparece formulada en el agregado al §131 de las *Lecciones sobre filosofía del derecho* de Heidelberg mediante una analogía con el organismo biológico y sus momentos de sensibilidad, irritabilidad y de la reproducción como unidad de los momentos anteriores. De manera semejante, Hegel explica que: "El Estado es: 1) un universal en cuanto universal. Lo universal en tanto universal que está siendo en sí y para sí es la constitución, y lo universal en tanto relacionado con lo particular es la ley. La ley es lo universal de lo particular. La Constitución es el poder absoluto; en el Estado la Constitución no está dada, sino que él cuenta sólo con el poder legislativo; 2) el poder de gobierno: la aplicación de lo universal a lo particular y la elevación de lo particular a lo universal; la aplicación de la Constitución, de las leyes. Aquí está contenido tanto la preparación para todas las leyes como también la toma de decisión; 3) la subjetividad del todo, por medio de la cual el todo deviene un sujeto, este último extremo de la pirámide" (VRph 17/18 §131Z, p. 151). Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18)* (en adelante VRph 17/18) *und Homeyer (Berlin 1818/19)* (en adelante VRph 18/19), Ilting, K.-H. (Hrsg), Stuttgart, Klett-Cotta, 1983. Es importante destacar aquí la dimensión *instituyente* que tiene la Constitución de un Estado, razón por la cual no puede ser en rigor *puesta* sino que está siempre *presupueta* en un Estado real. En tal sentido, Hegel se anticipa con su teoría de la Constitución al carácter que tiene la *norma fundamental* en la teoría jurídica de un positivista como Hans Kelsen. En ambos casos, pese a no ser positivas constituyen el pilar sobre el que descansa la validez de todo el edificio normativo.

45 Rph §273A, p. 437. Hegel realiza aquí una fuerte crítica a la institución fichteana del eforato, pero con argumentos semejantes se podría criticar la institución de la corporación, tal como Hegel la concibe.

básicamente, de un mecanismo institucional de mediación entre la pluralidad de intereses singulares propios de la esfera civil y el interés general de la vida política.[46] A tal efecto, ya desde la época de Heidelberg Hegel entiende que la Constitución de un Estado moderno es aquella que logra integrar el poder de las familias aristocráticas tradicionales con la dinámica laboral de la sociedad civil bajo la forma de una monarquía constitucional.[47] De ahí la importancia que tiene en el modelo constitucional hegeliano, la asamblea legislativa provista de dos cámaras diferenciadas. Esta asamblea es un órgano mediador situado entre la suprema autoridad estatal del monarca y el pueblo.[48] La asamblea legislativa no ocupa aquí el mismo lugar que el parlamento en los sistemas representativos liberales. Hegel enfatiza que en un Estado ya configurado, la actividad legislativa sólo puede consistir en detallar y extender aún más la legislación existente.[49] Y, precisamente, en esta tarea adquieren preminencia política, a partir de la representación corporativa, la pluralidad de intereses existentes en la sociedad civil y la libertad subjetiva de los individuos.

De este modo, Hegel incorpora una función social integradora a la representación política liberal: a través de los representantes de las corporaciones y sus debates en la cámara baja se realiza la mediación orgánica entre la "despolitizada" sociedad civil y el Estado.[50] De ahí que este último sea concebido también como la articulación universal de los círculos concretos que representan las corporaciones y los estamentos. La integración de los intereses que entran en conflicto en la sociedad civil tiene lugar a través de una estructura plural mediante la cual las corporaciones y otros cuerpos colegiados logran regularse entre sí en beneficio del interés general. No se

46 Rph §302Z. Weisser-Lohmann, Elisabeth, *op. cit*., pp. 206-207.

47 Weisser-Lohmann, Elisabeth, *op. cit.,* pp. 206-207.

48 VRph 18/19 §§126-127.

49 Rph §273A, VRph 17/18 §131Z, p. 151y Enz §540A.

50 En rigor, la "sociedad civil" está bien lejos de cualquier despolitización en la medida en que Hegel incluye a la "corporación" como una de sus instituciones fundamentales. Al respecto, Brandy Bowman sostiene que "Hegel identifica a las corporaciones como el espacio principal para la acción moral, el ejercicio de las virtudes propias de la ciudadanía republicana y el logro de una existencia ética plena. En ese sentido, estas comunidades definidas profesional y económicamente reemplazan a la república clásica como el espacio para la existencia pública", Bowman, Brandy, "Labor, Publicity and Bureaucracy. The Modernity of Hegel's Civic Humanism", en: *Hegel-Studien* 47, 2013", p. 50.

trata de procedimientos formales de control que garanticen el equilibrio entre ellos sino más bien que su participación en los asuntos públicos implica necesariamente una deliberación sobre temas que exceden la particularidad de los intereses de cada área del quehacer productivo. En tal sentido, en un sistema de representación política corporativa como el propuesto por Hegel el punto de partida para la unidad política en la actividad parlamentaria no está constituido por la voluntad individual de cada representante sino por su predisposición para entenderse con los otros sobre temas comunes.[51] Las corporaciones, definidas como comunidades de pertenencia en base al trabajo productivo, ofrecen a sus miembros no sólo un medio de vida sino la oportunidad de honor y reconocimiento profesional. Hegel insiste en que la identificación de los individuos con su corporación y la representación de sus intereses en la asamblea estatal es la única forma en que las voluntades individuales pueden devenir políticamente activas. La representación corporativa se basa en una forma de confianza social que tiene lugar cuando los miembros de las corporaciones están en condiciones de juzgar con objetividad los principios rectores de la conducta de sus representantes tanto en lo que concierne a su idoneidad profesional como a su integridad moral. Esto ocurre sólo si el representante comparte con sus representados el mismo estilo de vida y si los intereses a representar son los propios de este estilo.[52] Ahora bien, que los intereses particulares representados tengan lugar en la asamblea legislativa no significa que cada representante esté investido de un mandato imperativo sino, más bien, que estos intereses son tenidos en cuenta en la deliberación acerca del todo que los contiene.[53]

Hegel reconoce que los representantes de las corporaciones en la asamblea legislativa son personas privadas que como tales participan en los asuntos públicos. Esto redunda en beneficio de un conocimiento más concreto de las necesidades generales de los ciudadanos pero también, y sobre todo, en un reconocimiento por parte de las autoridades públicas de que los individuos en cuanto personas

51 *Cf.* Van Erp, Herman, "Politische Repräsentation und subjektive Wille in Hegels Staatsphilosphie", en Kimmerle, H. & Lefèvre, W. (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1991*, Bochum, 1991, p. 378.

52 Bowman, Brandy, *op.cit*., p. 51.

53 Duso, Giuseppe, *op. cit*., p. 215.

privadas no están sólo para cumplir con sus obligaciones sino para que sus derechos sean respetados. Con ello logra manifestarse el espíritu común (*gemeinsamer Geist*) como expresión exterior de la voluntad general.[54] A través de la mediación corporativa los hombres están en condiciones de reconocer en el Estado lo universal objetivo sin abandonar su individualidad o lo particular de sus intereses.

Por tanto, Hegel rechaza todo intento de construir una representación política por medio de elecciones generales con base en el voto individual y más aún de permitir que el pueblo ejerza directamente el poder. De ahí que defienda una forma de monarquía constitucional con un sistema parlamentario en el que los intereses centrales de la sociedad civil encuentren representación política. Se trata de un sistema jerárquico donde los intereses privados y comunitarios se elaboran primero en el seno de la vida corporativa, luego en los debates parlamentarios y, finalmente, se dan a publicidad para instruir a la opinión pública acerca de los asuntos de Estado. La opinión pública es relevante porque allí las personas dan a conocer de manera inorgánica aquello que piensan y desean. De manera orgánica, por el contrario, esto acontece en el seno de las corporaciones y se refleja en la representación corporativa o estamentaria. Hegel piensa el juego político entre corporaciones de manera tal que no tenga lugar entre ellas una competencia despiadada con las consecuencias nocivas que esto acarrea tanto para los industriales como para los trabajadores afectados.[55] Esta es la condición de posibilidad para que, después de la familia, la corporación se constituya en una segunda raíz ética del Estado.[56]

---

[54] Enz §544A y Rph §301A. No obstante, Van Erp enfatiza la imposibilidad que tienen los representantes en cuanto personas privadas de representar al pueblo en su totalidad más allá de sus fines e intereses particulares. Tampoco el monarca constitucional sería el representante del todo. Más bien, Van Erp considera que en el monarca, como individuo singular, se realiza el momento decisivo de la subjetividad del Estado. *Cf.* Van Erp, Herman, *op. cit.*, pp. 376-377.

[55] Al respecto, Thomas Klikauer señala con acierto que "Hegel era muy consciente de las patologías de la competencia sin trabas. Consecuentemente, sus corporaciones éticas están diseñadas para disminuir la competencia [...] En otras palabras, mientras que las corporaciones de hoy están, en cierta medida, compitiendo entre sí, las corporaciones éticas de Hegel deben quedar excluidas de las formas más encarnizadas de competencia tanto como sea posible. Externamente, esto define en gran medida cómo estas corporaciones éticas se relacionan con otras corporaciones; internamente, influye en la manera en que organizan sus propios asuntos", Klikauer, Thomas, *Hegel's Moral Corporation*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016, p. 97.

[56] Rph §255.

En esta línea, Hegel argumenta que, en principio, los individuos acuden a las diversas corporaciones para adquirir y desarrollar profesiones y oficios, pero además para conseguir una cierta protección contra los diferentes embates de la vida económica y social. Las corporaciones no deben dejar de representar los intereses de las clases más pobres de la sociedad que, a través de su organización, pueden alcanzar la cuota del poder requerida para mitigar su condición. De este modo, se ingresa a las corporaciones por elección o vocación y allí se adquiere instrucción profesional y reconocimiento de las habilidades personales requeridas para el ejercicio de los respectivos oficios. Pero también se recibe la formación necesaria para manejar los asuntos de la corporación misma. Se trata de un conjunto de destrezas eminentemente prácticas referidas a la gestión de los temas comunes en el desempeño de las cuales el individuo se convierte en un ciudadano políticamente activo.[57] De ahí que sea en la corporación donde los individuos adquieren la cultura y la capacidad requerida para dedicar su vida particular al bienestar general.[58] Esto último es lo que brinda alguna garantía respecto de que los diputados sean probos en sus cargos:

> Los estamentos constituyen el órgano que media entre, por un lado, el poder del príncipe y el poder gubernativo y, por el otro, el pueblo disuelto en las esferas particulares y en ciudadanos individuales. Los atributos que dan garantía de sus miembros radican, en parte, en un patrimonio independiente que está vinculado con el interés por la legalidad y el mantenimiento del orden civil; en parte, en la destreza en los intereses públicos y en su conocimiento adquiridos mediante la gestión de los asuntos y probados en la acción, y en el sentido de autoridad y del Estado conformado a través de ello.[59]

Pero esta pretendida solución con la que Hegel intenta ahuyentar los fantasmas de corrupción e ineptitud –siempre presentes en los sistemas liberales de representación política– lejos de ser una respuesta satisfactoria al problema, abrió una serie de nuevas dificultades que el joven Marx rápidamente supo señalar.

---

[57] Rph §§251-253. Heiman sostiene que, en el contexto de una sociedad civil cada vez más compleja, el reconocimiento de la personalidad jurídica del grupo (corporaciones, iglesias, comunidades) prepara el terreno para la negación del concepto de individuo como abstracción jurídica y trascender así la mera condición legal de persona. *Cf.* Heiman, G. *op. cit.*, p. 126.

[58] Enz §543.

[59] VRph 18/19 §127.

IV. La crítica del joven Marx

Para Marx la principal deficiencia del planteo hegeliano reside en haber pensado de modo inconsecuente la mediación entre *sociedad civil* y *Estado*, entre el poder económico y el poder político, es decir, entre *corporación* y *funcionariado*. En efecto, Marx observa que entre el aparato corporativo y la administración estatal no sólo existe un vínculo estrecho sino también una relación de tensión y contraposición de intereses:

> Las *corporaciones* son el materialismo de la burocracia y la burocracia el *espiritualismo* de las corporaciones. [...] Allí donde la *burocracia* es un principio nuevo, donde el interés universal del Estado comienza a hacerse un interés *exclusivo* y por tanto *real*, la burocracia lucha contra las corporaciones, como lucha toda consecuencia contra la existencia de sus presupuestos.[60]

La crítica de Marx tiene un doble propósito: por un lado, mostrar que tal como Hegel afirma corporación y burocracia se implican mutuamente; por el otro, señalar que el *Estado* organizado burocráticamente, a diferencia de lo que Hegel pretende, no puede sino operar según los modos propios de la *sociedad civil* puesto que los funcionarios estatales provienen de ella y han sido formados en su seno.[61] Este segundo aspecto pone en tela de juicio la posibilidad efectiva de una superación de la *sociedad civil* en la esfera estatal en la medida en que la *clase universal* que tiene a su cargo las *cuestiones de Estado* es hija de la cultura del entendimiento, es decir, de lo que Hegel denomina en la época de Jena la "eticidad del *bourgeois*" y, en tal sentido, pronto hace del *Estado* una abstracción, invirtiendo el *universal concreto* en *universal abstracto*. Por esta razón, Marx sostiene que:

> ... la burocracia es el formalismo de Estado de la sociedad civil. Es la conciencia del Estado, la *voluntad del Estado*, el *poder del Estado*, en tanto corporación [...], es decir, en cuanto una sociedad cerrada y particular en el Estado. [...] El formalismo de Estado, que es la burocracia, es el Estado como formalismo y como tal formalismo lo ha descripto Hegel. Puesto que este formalismo de Estado se constituye como poder real y se convierte a sí mismo

[60] Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie (1843)", (p. 247) en: *Karl Marx / Friedrich Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1981, Vol. I, pp. 201-333.

[61] Rph §297Z.

> en su propio contenido material, va de suyo que la burocracia es un entramado de ilusiones prácticas o la *ilusión del Estado*.[62]

Y un poco más abajo remata esta crítica afirmando que "la burocracia se toma a sí misma por el fin último del Estado. Como la burocracia hace de sus fines formales su propio contenido, constantemente está entrando en conflicto con los fines reales".[63]

De ahí que el Estado hegeliano corra el riesgo de disolverse en un aparato burocrático cuyos funcionarios hagan de las cuestiones públicas asuntos privados en el mal sentido de la expresión, es decir, hagan negocios con el Estado, disponiendo de él como de *su* propiedad en atención a sus intereses personales. En el mejor de los casos, para hacer carrera y ascender en la jerarquía de la burocracia estatal.[64] Al mismo tiempo, el burócrata experimenta su propia vida como un asunto a ser despachado. Ello redunda en una inversión de medios y fines en relación con la cosa pública: "El interés privado es su verdadera cosa pública en vez de que la cosa pública sea su verdadero interés privado".[65]

Esta es la razón fundamental por la que el joven Marx cuestiona el papel de la burocracia o funcionariado como instrumento idóneo para que el *Estado* pueda cumplir su tarea reguladora del todo social. A los ojos de Marx, la representación política orgánica propuesta por Hegel genera sólo la ilusión de una sociedad integrada que garantiza la libertad individual y el bien común. El origen de esta ilusión está en el régimen de propiedad: la ruptura entre Estado y sociedad civil no puede mediarse satisfactoriamente en un régimen de propiedad privada donde el dinero asume la función de organizar el intercambio social y las relaciones humanas. En este contexto el dinero termina modelando la representación política a su imagen y semejanza. Como consecuencia de ello, el vínculo de representación política orgánica fracasa en su propósito y la soberanía estatal se convierte en una farsa.

[62] Marx, Karl, *op. cit.*, p. 248. Van Erp sostiene que esta crítica de Marx a Hegel apunta más a la concepción kantiana de soberanía estatal que a la hegeliana. *Cf.* Van Erp, Herman, *op. cit.* p. 379.

[63] Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 248-249.

[64] *Ibid*, p. 249.

[65] *Ibid*, p. 266.

V. A modo de conclusión

Hegel ha observado con agudeza que, en el plano económico, el modo de producción capitalista logra abstraer a los individuos del plexo de relaciones éticas que los constituyen. Esta abstracción se refleja a nivel jurídico en el derecho privado moderno y su pretensión de hacer valer sus categorías incluso para el derecho público. Pero también repercute a nivel político cuando la representación asume como punto de partida a los individuos aislados en su singularidad. De ahí que el intento hegeliano se encamine a otro tipo de representación que haga pie en los vínculos orgánicos que posibilitan la emergencia y sustento de esa individualidad como tal. Por esta razón, cabe distinguir en el planteo hegeliano dos perspectivas divergentes cuyas respectivas líneas argumentales se encuentran superpuestas. La primera remite a una consideración realista de la dinámica economía capitalista y la segunda está centrada en lo que podríamos definir como un horizonte de realización política.

Hegel introduce como condición necesaria para la existencia de un Estado, un proceso histórico de *formación* (*Bildung*), mediante el cual los sujetos de derecho llegan a reconocer el carácter universal de la *persona* como fuente y sustento de su propia voluntad individual. Siguiendo esta línea de razonamiento, el comportamiento ético esperable de la *clase universal* sería más o menos el que Hegel describe en la *Filosofía del derecho*. Pero lo que dificulta una lectura de este tipo, y al mismo tiempo la vuelve ilusoria, es precisamente la cruda descripción que Hegel mismo realiza tanto de los conflictos como de la idiosincrasia que presupone la moderna sociedad capitalista. En función de esto último cabe preguntarse con Marx, en virtud de qué extraña alquimia el despolitizado individuo egoísta de la *sociedad civil*, puesto en rol de funcionario, dejaría de lado todas sus ambiciones desmedidas de lucro y reconocimiento personal para velar por la armonía del todo y el bien común.

Por lo tanto, si se hace pie en el realismo hegeliano en torno a la dinámica económica capitalista y al tipo de *individuo* que produce, sólo cabe esperar un aparato estatal represivo que a duras penas logra encauzar los violentos antagonismos sociales que la sociedad civil produce de modo inevitable. Si se parte, en cambio, de los requisitos establecidos por Hegel para la existencia de un verdadero Estado, la representación política estamentaria o corporativa permite articular las relaciones económicas con las políticas, conciliar el interés particular con el fin universal, la dinámica privada de la *sociedad civil* con el interés público del *Estado*. De modo que, si en función de lo primero es dable esperar que la burocracia estatal se comporte como Marx lo describe y como de hecho se ha comportado en todas las latitudes desde Hegel hasta nuestros días; en función de lo segundo, queda bosquejada una respuesta tentativa a la pregunta acerca de cómo la moderna organización social, económica y política podría respetar y hacer valer en todo su alcance el principio de universalidad implícito en la categoría de *persona*, principio alrededor del cual se organiza el marco jurídico sin el que la sociedad civil no podría desarrollarse.

El problema de la *mediación* entre ambos puntos de vista no es, en sentido estricto, un problema de resolución filosófica. Se trata más bien del problema acerca de cómo los hombres interpretan sus prácticas a través de categorías y cómo estas se introducen en la esfera de las relaciones intersubjetivas para modificar sus prácticas. El dilema de la representación política subsiste. Y no sólo en la filosofía hegeliana sino en todas las democracias occidentales contemporáneas. El diagnostico de Hegel sigue siendo certero, tanto en lo concerniente a la ineptitud y tendencia a la corrupción de los representantes como en lo referido a la indiferencia e inclinación por el clientelismo del electorado. Y más certero aún cuanto mayor es la concentración de capital en agencias económicas transnacionales. Tal vez haya llegado el momento de despedirse de un concepto de representación política deudor de un individualismo atomístico y asociado a la noción de soberanía estatal.

Bibliografía

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Bowman, Brandy, "Labor, Publicity and Bureaucracy. The Modernity of Hegel"s Civic Humanism", en *Hegel-Studien* 47, 2013, pp. 41-73.

Cristi, F. R., "Hegel's Conservative Liberalism", en *Canadian Journal of Political Schience / Revue canadienne de science politique*, Vol. 22, Nº 4, diciembre de 1989, pp. 717-738.

Daremas, Georgios, "The Role of «Political Representation» in the Constitution of Hegel's Rational State", en Arndt, Andreas, Cruysberghs, Paul & Andrzej Przylebski (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch 2008. Hegels politische Philosophie 1*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, pp. 216-221.

De Boer, Karin, "Hegel's Non-Revolutionary Account of the French Revolution in the Phenomenology of Spirit", en *Epoché*, Vol. 22, 2 (Spring) 2018, pp. 455-468.

Duso, Giuseppe, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2 ed. 2006.

---, *Libertà e constituzione in Hegel*, Milano, Franco Agli, 2013.

Ferro, Bernardo, "Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy", en *Hegel Bulletin*, The Hegel Society of Great Britain, 2016, pp. 1- 22.

Hegel, G.W.F., *Theorie Werkausgabe*, Moldenhauer E. & Michel K. M. (eds.), 20 Vols. (TW), Frankfurt/M, 1970.

---, "[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen" (WS), TW, Vol. IV, pp. 462-597.

---, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (RPh), TW, Vol.VII.

---, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz), TW, Vols. VIII-X.

---, "Über die englische Reformbill" (RB), TW, Vol. XI, pp. 83-128.

---, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Ilting, K.-H. (Hrsg.) (VRph 17/18 – VRph 18/19), Stuttgart, 1983.

---, *Phenomenologie des Geistes* (PhG), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.

Heiman, G., "The sources and significance of Hegel's corporate doctrine", en Pelczynski, Z.A., *Hegel's Political Philosphy*, Cambridge, 1971, pp.111-135.

Hobbes, Thomas, *Leviathan* (edición de Noel Malcolm), Oxford University Press, Oxford, 2012.

Horstmann, Rolf-Peter, "Theorien der bürgerlichen Gesellschaft" en Siep, Ludwig (Hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 193-216.

Jackson, Jeff, "The Resolution of Poverty in Hegel's «Actual» State", en *Polity,* Vol. 46, Nº 3, julio de 2014.

Kervégan, Jean-François, "Sovereignty and representation in Hegel", en *The Philosophical Forum,* Vol. XXXI, 3-4, 2000, pp. 233-247.

Klikauer, Thomas, *Hegel's Moral Corporation*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016.

Kolb, David, "Tiger Stripes and Embodied Systems: Hegel on Markets and Models" en Thompson, Michael J. (ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, New York/London, Routledge, 2018, pp. 286-300.

Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843)", *Karl Marx / Friedrich Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1981, Vol. I, pp. 201-333.

Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory,* Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Pelczynski, Z.A., *Hegel's Political Philosphy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom*, Amsterdam, Springer Science + Business Media, B.V., 2001

Ruda, Frank, *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, Konstanz, Konstanz University Press, 2011.

Schnädelbach, Hebert, "Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340)", en: Siep, Ludwig (Hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 244-265.

Siep, Ludwig (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.

Thompson, Michael J. (ed.), *Hegel"s Metaphysics and the Philosophy of Politics*, New York/London, Routledge, 2018.

Van Erp, Herman, "Politische Repräsentation und subjektive Wille in Hegels Staatsphilosphie", en Kimmerle, H. & Lefèvre, W. (eds.), *Hegel-Jahrbuch 1991*, Bochum, 1991, pp. 375-380.

Weisser-Lohmann, Elisabeth, "«Divide et impera». Zu Hegels Heildelberger Stände- und Verfassungslehre", en: *Hegel-Studien 28*, 1993, pp. 193-214.

DIPUTADOS
ARGENTINA

ICaP
Instituto de Capacitación Parlamentaria

Buenos Aires, 14 de junio de 2021

De nuestra mayor consideración

Agradecemos a el Dr. Esteban Mizrahi el envío de su colaboración para el volumen colectivo “Parlamento Futuro”. Su trabajo constituye un valioso aporte para la reflexión acerca de la actualidad del parlamento.

Asimismo, aprovechamos para agradecer también su participación en el Seminario “Desfasaje institucional y Parlamento Futuro realizado el día 24 de junio a las 16 horas en el seminario “Democracias del siglo XXI” organizadas por este Instituto.

Atte.



Carlos Lazzarini
Director del Instituto de Capacitación Parlamentaria
Honorable Cámara de Diputados de la República Argentina

EL IDEALISMO EN DEBATE

TEORÍA Y PRÁCTICA

Mariano Gaudio
Sandra Palermo
Editores



RAGIF Ediciones

El idealismo en debate:
teoría y práctica

El idealismo en debate:
teoría y práctica

Mariano Gaudio y Sandra Palermo
(editores)

Ragif Ediciones
2021

El idealismo en debate : teoría y práctica / Mariano Lucas Gaudio... [et al.] ; compilación de Mariano Lucas Gaudio ; Sandra Viviana Palermo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-48149-0-6

1. Filosofía Moderna. 2. Idealismo. I. Gaudio, Mariano Lucas, comp. II. Palermo, Sandra Viviana, comp.
CDD 199.8

© de los textos, sus autores
© de la edición, Ragif Ediciones

Diseño, Jairo Fiorotto

RAGIF Ediciones
www.ragif.com.ar

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

INDICE DE CONTENIDOS

9— Presentación
14— Resúmenes
33— Abreviaturas comunes

34— ¿Cambiar el mundo? La respuesta del idealismo tras la Revolución francesa
Virginia López-Domínguez (Virginia Moratiel)

53— La concertación de una alianza en un tránsito imposible: de la naturaleza a la libertad
Silvia del Luján Di Sanza

71— El rol sistemático del genio en la *Crítica de la facultad de juzgar*
Giorgia Cecchinato

85— El derecho del pensamiento y la situación de la razón. Sobre el sintagma kantiano "*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*"
Pablo Pachilla

98— Reflexiones en torno al concepto de *práctica* en la filosofía política kantiana
Ileana Beade

114— Diagnóstico del presente y determinación de la tarea del intelectual como exigencias filosóficas genuinas en Fichte
João Geraldo Martins da Cunha

140— Tolerancia y Libertad en Fichte
Héctor Arrese Igor

150— El observador trascendental. La caracterización del punto de vista especulativo en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*
Bruno Del Piero

166— La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte hacia 1801-2
Mariano Gaudio

206— La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte
Julián Ferreyra

219— Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller
María Soledad Barsotti

234— Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller
Juan Lázaro Rearte

245— Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Praxis* moral y *Poiesis* artística
Lucas Damián Scarfia

270— "Experimentar con la multiplicidad". Novalis en torno al método filosófico
Santiago Napoli

278— El *sumo bien* como causa del primado práctico en el primer Schelling y en Fichte
Luciano Utteich

316— La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling
María Jimena Solé

328— Dificultades de toda interpretación inmanente de la relación entre libertad humana y Dios en la *Freiheitsschrift* de Schelling
Juan José Rodríguez

359— Schelling, o la libertad de ser
Jorge Eduardo Fernández

376— Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón
Sandra Viviana Palermo

399— La metafísica místico-especulativa de Hegel y el problema de la relación entre teoría y práctica
Leonardo Abramovich

420— La genética del concepto: apuntes sobre la refutación hegeliana al spinozismo
Alejandro Murúa

438— La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en Hegel
Hugo A. Figueredo Núñez

454— ¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas
Damián Jorge Rosanovich

468— Lógica trascendental y lógica especulativa. Del diferente modo de concebir "forma" y "fundamento"
Diana María López

503— El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)
Alejandro Peña Arroyave
Pablo Uriel Rodríguez

535— "El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía". J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización política romántica
Javier De Angelis

549— Intersubjetividad y reflexión en la filosofía trascendental
Alberto M. Damiani

560— Sobre lxs autorxs

Presentación

La presente compilación tiene como origen las "II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica", celebradas los días 12 y 13 de julio de 2018 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En ellas se buscó primordialmente fomentar el debate y el intercambio académico, la heterogeneidad y la articulación temáticas, así como la difusión de un espacio cordial de crecimiento y reflexión colectiva. Lo que en un comienzo proyectábamos como un evento pequeño, de pronto se convirtió en una treintena de exposiciones, con investigadores e investigadoras de distintas universidades, de distintas locaciones del país y de distintas ciudades del exterior. Análogamente, lo que en principio se proyectaba como una publicación compilatoria, se convirtió en una importante cantidad de artículos en los que se desarrollan las ideas extensamente y con los parámetros propios de la publicación académica. Por tanto, este volumen no contiene una mera recopilación de intervenciones o ponencias, sino artículos o capítulos entrelazados temáticamente y articulados alrededor de la cuestión de la relación entre teoría y praxis en el idealismo.

En este libro utilizamos el término "idealismo" en un sentido genérico y lo suficientemente amplio como para cobijar las vertientes de la etapa alemana clásica, esto es, las filosofías de Kant, de Fichte, del Romanticismo, de Schelling y de Hegel. En efecto, tales vertientes constituyen, junto con el diálogo entre el idealismo y la filosofía contemporánea, los bloques temáticos que entrelazan subterráneamente los artículos de esta compilación. En las últimas décadas la literatura especializada en idealismo también ha tenido una expansión cuantitativa y cualitativa muy importante, en un proceso que podríamos considerar de especialización, profundización y de mayor precisión técnica, ya sea al interior de cada filósofo, ya sea separando las etapas en que tal o cual filósofo evolucionaría. Este movimiento contrasta fuertemente con las interpretaciones más consagradas sobre el idealismo, que en su afán de

omnicomprensión desplegaban una concepción que hoy veríamos como unicista, monística u holística. Sin caer en una valoración de este desplazamiento y contraste, algo resulta claro: la especialización segmenta, y en esa parcialización repulsa la interacción, o mejor, la tensiona con el propio campo de especialización.

De ahí que desde algunos años nos hayamos propuesto fomentar los espacios de diálogo, debate, interacción, los "caminos cruzados",[1] no sólo dentro del idealismo –como en esta ocasión–, sino también tomando filósofos y corrientes de distintas épocas y contextos, y no sólo como una declaración de principios, sino también como una modalidad de trabajo: fomentamos el diálogo y la interacción de cierta manera, o de ciertas maneras, a saber, sin perder el rigor conceptual que caracteriza a cada filósofo o etapa, sin reducir o subsumir uno a otro, sin acreditar la presunta verdad sólo por venir después, y sin dictaminar aciertos o equivocaciones. Dicho positivamente: intentamos fomentar la interacción rigurosa en ambas partes en diálogo, colocarlas en posición simétrica, considerando lo histórico desde un punto de vista filosófico, y dejando entre paréntesis la cuestión acerca de quién tiene razón. Tales maneras de interacción son fundamentales. Si se lee y estudia *hoy* un filósofo sin atender a los aspectos y presupuestos implícitos en tales modalidades, además de reproducir modelos prefabricados, de un lado se corre el riesgo de caricaturizar o versionar libremente (por cuanto el rigor sólo queda en un costado) y, del otro lado, se clausura el diálogo y la criticidad. El diálogo por el que bregamos tiene que ser *fructífero*, tiene que mostrar cómo las filosofías florecen y se multiplican en campos diferentes, abriendo luces y sombras, preguntas y problemas, desafíos y perspectivas, que en la lógica del ámbito específico no suelen aparecer. Hay una savia nutriente que brota y crece en muchos claros, porque el idealismo descansa en una suerte de fermento común, y negar ese suelo en aras de la especialización o en distinciones y jerarquizaciones unilaterales impide captar el aire de familia que las interpretaciones clásicas tanto enfatizaban. Este gesto que proponemos no significa negar las diferencias (o volver a un monismo omnicomprensivo), sino por el contrario, ponerlas en primer plano y repensarlas a la luz de movimientos más profundos (y, por tanto, más significativos y reveladores), que denotan un suelo

1 Gaudio, Mariano – Solé, M. Jimena – Ferreyra, D. Julián (editores), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 6-11.

compartido y una construcción que, con todos sus matices y pliegues, se potencia en esa nutrición.

Ahora bien, el tema que nos convoca es la articulación entre teoría y práctica. Desde una visión superficial, simplista y de manual, el idealismo aparece como una corriente que se dedica principalmente a cuestiones gnoseológicas o especulativas, en desmedro de la práctica. Nada más alejado y distorsivo. En el idealismo la práctica resulta ser central. Ni está subordinada, ni ocupa un lugar menor. Por el contrario, se convierte en un motivo recurrente de la reflexión idealista que, apropiándose de la convicción kantiana del primado de la razón práctica, hace de la esfera de lo práctico el fundamento del sistema filosófico. Por ende, con todas las mutaciones, torsiones y resignificaciones (hasta incluso podríamos pensar en disoluciones) que se hallen en cada uno de los filósofos, el tema teoría-práctica constituye al menos un punto de debate interesante para trazar relaciones e interacciones. Y es también un tema que a nosotrxs, filosofando y actuando en el siglo XXI, nos interpela a sobremanera.

Volviendo a la cuestión del principio, la voluminosidad de nuestras Jornadas y de este libro: lo que en una primera instancia parece un dato meramente anecdótico o cuantitativo, revela en verdad un aspecto sintomático o simbólico, a saber, que *el idealismo está en crecimiento*. Como señala Albizu: "Entre quienes estudian filosofía se nota, en las últimas dos décadas, cierto redoblado interés por el Idealismo Alemán".[2] Quizás no lleguemos a dimensionar el alcance, ni a desentrañar el sentido latente, pero resulta al menos sugestiva la gran proliferación –con solo contar la última década– de eventos académicos (jornadas, congresos, etc., con mayor o menor grado de especificidad y alcance), de revistas, de publicaciones o compilaciones (en el "Prólogo" de *Variaciones* mencionamos algunas[3] y se han sumado otras más recientemente), de redes y asociaciones de grupos de investigación. Se trata de un esbozo o botón de muestra, imposible de exhaustividad en pocas líneas, que nos lleva a una cuestión más profunda: ¿por qué el idealismo sería necesario para pensar nuestra época? ¿Por qué contiene una fuerza, potencia o impulso, no sólo vital para el momento en que se suscitó, sino también llamativamente vitalizante para nuestro tiempo? ¿Por qué re-germina hoy?

---

2 Albizu, E., "El vuelo especulativo", en Di Sanza, Silvia – López, Diana (comps.), *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Bs. As., Prometeo, 2013, p. 9.

3 López, Diana – Gaudio, Mariano (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 7-17.

El idealismo está en crecimiento. Crece, además, en relevancia para nosotrxs, y lo hace en este contexto determinado. Cabe preguntarse, entonces, aunque no tengamos una respuesta clara, sino la candente inquietud: ¿por qué el idealismo cobra fuerza en esta época, y por qué para nosotrxs, en esta región periférica del mundo, nuestramérica? ¿Por qué es vitalizante aquí y ahora? ¿Por qué, más allá del gran amor por la investigación académica y por el intercambio y nutrición con lxs pares, nos con-mueve? ¿Cuál cuerda propia, íntima, entra a vibrar anímicamente de modo que el estudio de las vertientes del idealismo sea incluso revelador para nuestro tiempo y para nuestra realidad? O ¿por qué conectamos tan fácilmente con esa efervescencia idealista?

Tanto las Jornadas, el debate y la interacción fructífera, como la presente compilación, no hubieran sido posibles sin la activa participación de lxs autorxs, cuya breve trayectoria intelectual incluimos en el apartado final del libro, y a lxs que agradecemos fraternalmente: Virginia López-Domínguez, Silvia Di Sanza, Giorgia Cechinatto, Pablo Pachilla, Ileana Beade, João Martins Da Cunha, Héctor Arrese Igor, Bruno Del Piero, Julián Ferreyra, María Soledad Barsotti, Juan Rearte, Lucas Scarfia, Santiago Napoli, Luciano Utteich, Jimena Solé, Juan José Rodríguez, Jorge Eduardo Fernández, Leonardo Abramovich, Alejandro Murúa, Hugo Figueredo Núñez, Damián Rosanovich, Diana María López, Alejandro Peña Arroyave, Pablo Uriel Rodríguez, Javier De Angelis y Alberto Damiani. Agradecemos a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por brindarnos la locación para realizar las Jornadas. Agradecemos también particularmente a Jimena Solé y Julián Ferreyra que estuvieron en la gesta ideal del evento, y al Grupo de Investigación sobre Idealismo en el que nos apoyamos y que estuvo muy presente en la ejecución. Agradecemos a nuestro gran humus de pertenencia: la Red RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía) e *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, que publicó la crónica de las Jornadas.[4] Además, este libro se financió con el PICT (Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica, de la Agencia Nacional de Promoción Científica del Ministerio de Ciencia y Tecnología, Argentina) "Sistema y libertad. La génesis del Idealismo Alemán", 2016 N° 0301 (I-D), cuya investigadora responsable es María Jimena Solé.

4 Gaudio, Mariano – Palermo, Sandra, "Crónica de las II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica", en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 8, 2018, pp. 256-264.

Por último, iniciábamos las Jornadas en 2018 evocando la reciente partida física de quien fuera un gran inspirador para nuestra generación, Jorge Eugenio Dotti. Y tristemente cerramos esta compilación lamentando la partida del entrañable Héctor Arrese Igor. Valga nuestra dedicatoria y sentido homenaje a estas dos queridísimas personas que recordaremos siempre.

Sandra Palermo y Mariano Gaudio

Resúmenes

01
Virginia López Domínguez (Virginia Moratiel):
"¿Cambiar el mundo? La respuesta del idealismo tras la Revolución francesa"

El problema de la relación entre teoría y praxis surge a partir de la concepción ilustrada del hombre escindido en distintas facultades, pensado desde una razón puramente teórica. La cuestión emerge ante la Revolución francesa y su desarrollo. Kant es quien mejor la deja planteada en su época a través de sus escritos de filosofía de la historia. Partiendo de allí, el idealismo supera la escisión teoría-praxis y funda el actuar humano en su incidencia sobre el mundo y sobre bases distintas. El posterior retorno a dicha dicotomía y la exigencia de remontar la oposición es la prueba de que con Marx se opera una vuelta a Kant. Entre los idealistas, la cuestión decisiva no es la de la relación entre teoría y praxis, sino el tema de cómo remontar la escisión originaria que caracteriza a la razón teórica y cambiar la realidad. La cercanía a la Revolución francesa hace que para Fichte la clave esté en la razón práctica, concretada mediante el cuerpo y expresada en el derecho. Más alejados de la Revolución, Schelling y Hegel la sitúan en la razón estética y en la razón especulativa, respectivamente. A partir de estos planteamientos, se desarrollan las consecuencias sociales y jurídico-políticas.

Palabras clave: teoría – praxis – poiesis – especulación

02

Silvia del Luján Di Sanza:

"La concertación de la alianza en un tránsito imposible, de la naturaleza a la libertad"

Partiendo de la enunciación de algunos tópicos de interpretación de la tercera Crítica y guiados por un fugaz señalamiento de Heidegger en una de sus obras dedicadas al pensamiento de Kant, ofreceremos algunas hipótesis acerca del problemático pero exigido enlace entre naturaleza y libertad, rozando sus distintas formulaciones: filosofía teórica y filosofía práctica, mecánica y teleología, o entendimiento y razón; todas ellas torsiones de la misma cuestión: el tránsito de una esfera legislativa a otra, tránsito que requiere desarrollar la conexión que haga posible la configuración del sistema de la razón. Toda la *Crítica de la facultad de Juzgar* puede ser interpretada desde esta intención. Establecer la alianza entre mecánica y teleología resulta ser la condición para el traspaso a la esfera práctica. Tal vez podamos usar como guía esta pregunta: ¿por qué es el arte, el que está determinado a realizar la mediación entre teoría y praxis?

Palabras clave: Kant – naturaleza – estética – teleología

03

Giorgia Cecchinato:

"El rol sistemático del genio en la *Crítica de la facultad de juzgar*"

La finalidad del presente artículo es la de esclarecer la importancia de la noción de genio en una consideración sistemática de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. En esta obra encontramos, en efecto, una concepción del genio como conjunción de naturaleza y libertad que es, en parte, peculiar y distinta respecto del pensamiento kantiano pre-crítico y antropológico, y esta noción de genio tendrá una amplia fortuna en el siglo XIX.

Palabras clave: Kant – genio – naturaleza – libertad

04
Pablo Pachilla:

"El derecho del pensamiento y la situación de la razón. Sobre el sintagma kantiano *«das Recht des Bedürfnisses der Vernunft»*"

El presente trabajo indaga en el opúsculo kantiano "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", y más particularmente en el problema del derecho de la razón a orientarse en ausencia de referencias objetivas. Sostengo la hipótesis de que es sólo porque se introduce implícitamente la noción de *deber* en el pensamiento que puede pasarse al *poder* siguiendo la lógica ético-jurídica del "deber implica poder". Si el pensamiento puede tener *derechos* naturales tales como el de la orientación, no es porque tenga una mera *necesidad*, sino porque tiene también *deberes* naturales. Lo que nos interesa enfatizar allí es, pues, que el *deber* del uso práctico funciona también en el uso teórico en cuanto permite inferir de él un *derecho* de otro modo inexplicable. No se trata de que la razón teórica le pida en préstamo un supuesto a la razón práctica, sino que la razón es en sí misma práctica y por ello *situada*, en tanto se va encontrando, a lo largo de su desarrollo, con determinadas encrucijadas, que debe resolver no en abstracto sino en tanto situaciones locales.

Palabras clave: orientarse en el pensamiento – deber – poder – razón situada

05
Ileana Beade:

"Reflexiones en torno al concepto de *práctica* en la filosofía política kantiana"

En este trabajo se examina el concepto kantiano de *práctica.* El propósito principal será indicar, en primer lugar, la estrecha correlación que se da, desde la perspectiva kantiana, entre la actividad teórica y la práctica, entendida como una acción necesariamente basada en principios teóricos. La reflexión teórica acerca de principios fundamentales que deben regular el orden político-jurídico es considerada, por Kant, como una condición necesaria de toda práctica. Se observará que la validez de los principios teóricos en modo alguno depende de su factibilidad: invalidar

una teoría en razón de su presunta irrelevancia en el dominio de la práctica expresa, desde la perspectiva kantiana, una profunda incomprensión de la relación entre la teoría y la práctica: en efecto, es la práctica la que debe ser orientada por la teoría –y no a la inversa–, y la inadecuación entre ambas sólo puede resultar de un grado insuficiente de desarrollo de la propia teoría. Finalmente, y a partir de un análisis del modo en que Kant concibe la relación entre ambas instancias, intentaré identificar algunos elementos a partir de los cuales sería posible reconstruir, en los escritos kantianos, una «teoría de la acción política».

Palabras clave: Teoría – Práctica – Razón – Política

06
João Martins Da Cunha:
"Diagnóstico del presente y determinación de la tarea del intelectual como exigencias filosóficas genuinas en Fichte"

Este trabajo pretende presentar una clave general de lectura sobre la filosofía de Fichte a la luz de un recorte determinado de textos. En esta medida, la propuesta consiste sólo en delinear e indicar una hipótesis de trabajo, sin pretender desenvolverla con la agudeza y extensión correspondientes. En general el tema en cuestión consiste en investigar si, y en qué términos, podemos explorar la filosofía de Fichte en vista de lo que podemos llamar el diagnóstico del presente histórico y la determinación de la tarea del intelectual (y de la actividad filosófica) a la luz de este mismo diagnóstico. Para ello, también se busca justificar un recorte de textos a ser analizados a partir de la incidencia de ciertos conceptos-clave, como los de "destinación" (*Bestimmung*) y el de "tarea" (*Aufgabe*). Con eso, se puede asimismo indicar el objetivo: contrastar los textos en los cuales Fichte realiza afirmaciones sobre el doble aspecto de esta hipótesis, con otros en los cuales explícitamente asume el papel de ejecutar su tarea como filósofo e intelectual (mediado por una interpretación de su presente); es decir, contrastar lo que él afirma y lo que él hace en cuanto al tema indicado.

Palabras clave: presente – tarea – intelectual – destinación

07
Héctor Arrese Igor:
"Tolerancia y libertad en Fichte"

En este trabajo intento establecer relaciones conceptuales entre las teorías de Kant, Fichte y Mill, en lo relativo al rol de la libertad de expresión como instancia fundamental para la formación moral. En la idea kantiana de la Ilustración la ausencia de censura está al servicio del ejercicio autónomo de la razón y, en ese sentido, del progreso moral. Por otra parte, Fichte defiende la libertad de expresión en los mismos términos, si bien ligada a una teoría contractual del poder. Sin embargo, Fichte introduce la importancia de educar la sensibilidad frente a la diferencia. En este sentido, Fichte se acerca al liberalismo de Mill, quien más tarde intentará fundamentar su rechazo a la censura en una teoría de la formación de la subjetividad. Tanto en Fichte como en Mill puede verse una estimación positiva de la diversidad como un valor en sí mismo, a fin de resguardar las libertades individuales. En las tres teorías se busca proteger la libre expresión de las propias creencias y convicciones, como medio fundamental para el desarrollo moral del ser humano. En los tres casos los autores se oponen a toda forma de autoritarismo y de presión social sobre el individuo para que no florezca en su dimensión más libre y creativa.

Palabras clave: Fichte – Kant – Mill – libertad

08
Bruno Del Piero:
"El observador trascendental. La caracterización del punto de vista especulativo en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*"

En la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*, Fichte señala al pasar –en dos notas al pie– la necesidad de distinguir entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo, para tener una comprensión adecuada del idealismo crítico. Si su sistema se diferencia tanto del dogmatismo (postular la existencia de una cosa en sí) como del idealismo trascendente (deducir la experiencia entera de un actuar arbitrario de la inteligencia), es porque puede conjugar libertad –en contra del primero–

y sistematicidad –en contra del segundo–. De este modo, la Doctrina de la Ciencia no se contradice con nuestra vida –donde nos experimentamos a la vez como libres y limitados–, sino que la describe. Fichte pretende mostrarlo al caracterizar el acto por el cual ingresamos al punto de vista especulativo. Este acto, que sólo puede ser realizado libremente, llevaría –a quien lo practique de manera correcta– al fundamento necesario de toda experiencia, porque ambos –acto y fundamento– tienen la misma estructura. Para dar cuenta de este isomorfismo, Fichte usa el término intuición intelectual. La ambigüedad y complejidad de esta noción, sostendré, se disipan al pensarla como el punto donde se articulan especulación y vida.

Palabras clave: Fichte – especulación – vida – intuición intelectual

09
Mariano Gaudio:
"La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte hacia 1801-2"

La cuestión de la unidad entre teoría y práctica resulta visible en las primeras obras de Fichte y particularmente en la Doctrina de la Ciencia. Luego, con las sucesivas reelaboraciones y en especial en torno de 1801-2, pasa a un segundo plano bajo la centralidad de la contraposición entre Ser y Libertad. En paralelo, en las obras jurídico-políticas Fichte parece incrementar su preocupación por la unidad fundamental y la organización de lo múltiple. La intención del presente artículo es conjugar ambas direcciones. En primer lugar, ofrecemos una introducción a la problemática y una justificación del foco en 1801-2. En segundo lugar, analizamos las caracterizaciones y matices que Fichte traza respecto de la unidad entre teoría y práctica en las primeras obras, así como las reformulaciones de *Grundlage* (1794-5) y *Nova Methodo* (1796-9), para esbozar lo que consideramos el núcleo especulativo de la Doctrina de la Ciencia. En tercer lugar, nos situamos en la segunda etapa de reformulación de la Doctrina de la Ciencia, en concreto en *Zur Ausarbeitung* (1801-2) y alrededor de los conceptos de Ser-Libertad, Luz, y relación entre lo uno

y lo múltiple. En cuarto lugar, reconstruimos las caracterizaciones del idealismo trascendental en la *Darstellung* (1801-2), enfatizando el problema de la unificación fundamental y la conexión de la especulación con la vida. Finalmente, proponemos algunas líneas de lectura sobre el ámbito práctico-político en las obras de este último período.

Palabras clave: Fichte – Doctrina de la Ciencia – teoría-práctica – Ser-Libertad

10
Julián Ferreyra:
"La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte"

Este trabajo se propone mostrar las ventajas interpretativas de considerar a la *luz* como el concepto principal de la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte. Por una parte, porque permite eludir el dogmatismo en una etapa de la filosofía que va más allá del Yo. Por otra parte, porque permite mostrar que la *unidad* como principio es muerta –y por tanto dogmática– si no es acompañada por un principio de *multiplicidad* (movimiento que Fichte realiza a través de la doble vida de la luz: interna y externa). En ambos casos, recurriremos al rol argumentativo de la figura de Spinoza, señalando el desplazamiento interpretativo entre Jena y Berlín.

Palabras clave: Luz – Fichte – Doctrina de la Ciencia 1804/2 – Dogmatismo

11
María Soledad Barsotti:
"Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller"

En sus *Aportaciones a la Historia de la Estética*, Lukács concibe la filosofía de Schiller, en un primer momento, como un idealismo estético exacerbado que implicaría una "volatilización idealista" de los problemas de su tiempo, a pesar de que lo reconoce como el primero que ha considerado de manera crítica la división social del trabajo. Si bien Schiller reconoció los problemas centrales de su época, se abocó al problema metafísico de manera más abstracta que los ilustrados y más alejada de la

comprensión de su realidad económico-social. Nuestro objetivo no será estrictamente repensar el sentido de la volatilización, abstracción o reducción del problema, sino que intentaremos representarnos la filosofía de Schiller como una respuesta práctica que intenta tener una realidad efectiva en la Historia y no como la reducción a una cuestión epistemológica que llevaría a una solución ético-subjetiva. Presentaremos los ensayos filosóficos de la década de 1790 como el lugar que da cuenta de un vínculo estrecho entre teoría y praxis, y la necesidad de su mediación, expuesto tanto en su propuesta ético-política (en la que lo estético tiene una importancia central y la sensibilidad misma abre el camino para un "sentimiento común") como en la detención de su producción artística y su posterior concreción en obras de arte que plasman el ideal.

Palabras clave: Idealismo – Historia – Ética – Estética

12

Juan Lázaro Rearte:

"Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller"

En este trabajo, proponemos analizar la puesta en práctica de las ideas teatrales de Friedrich Schiller ligadas al héroe, planteadas en *Sobre poesía ingenua y sentimental* (1795), en *Sobre lo patético* (1793) y en la "*romantische Tragödie*" *Die Jungfrau von Orleans* (1801). Vamos a considerar que en esa peculiar denominación es posible prever una configuración de la heroína moderna, y acaso romántica, en parte anticipada en los ensayos y que contradice, precisamente, la función trágica del destino. Si tomamos la noción de *moralische Einheit* de *Sobre poesía ingenua* como una postulación, veremos que el conflicto dramático recae en la representación de la transformación moral de un espíritu ingenuo en una plenitud sentimental. Intentaremos demostrar que para Schiller sólo por el camino de la libertad es posible la representación de la naturaleza del sufrimiento ("primera ley del arte trágico") y la posterior resistencia de la naturaleza moral ("segunda ley", en *Sobre lo patético*).

Palabras clave: Drama – Tragedia – Idealismo – Romanticismo – Libertad

13
Lucas Damián Scarfia:

"Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Praxis* moral y *Poiesis* artística"

En el presente trabajo se analiza el sentido del idealismo novaliano a partir de la relación entre su sentido práctico y su sentido estético. Novalis configura su pensamiento filosófico a partir de la lectura de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) de Fichte. De acuerdo con múltiples interpretaciones, si bien Hardenberg parte del sistema fichteano, se separa de su desarrollo. El motivo de ello radicaría en el rechazo novaliano del énfasis que Fichte pone en el valor moral de la existencia del sujeto. De acuerdo con estas lecturas, Novalis supuso la necesidad de una superación de este sentido práctico-moral del idealismo. Ella estaría dada a partir de una concepción estética de la relación entre los aspectos finito-infinito de la subjetividad. Sin embargo, en la obra de Novalis se encuentra evidencia para denotar que los alcances de la filosofía práctica y de la estética, coinciden. Según esto último, Novalis considera que ya sea por el camino de la *praxis* moral o de la *poiesis* artística, el sujeto nunca se puede conocer ni experimentar a sí mismo como absoluto. Por ende, tanto la filosofía como el arte no tienen otra misión que dar cuenta de esta imposible unidad entre finito-infinito.

Palabras clave: Fichte – Novalis – Moral – Arte

14
Santiago Napoli:

"«Experimentar con la multiplicidad». Novalis en torno al método filosófico"

Hacia noviembre de 1798, Friedrich von Hardenberg (conocido por su pseudónimo, Novalis) se preocupa por el método, que en este caso entiende como la elección del mejor camino para acceder al conocimiento. Su interés es tal que tiene en mente el ambicioso proyecto de conectar, en un solo libro, todas las ciencias, artes y cualquier forma de saber en general. La presente exposición examina una serie de aproximaciones de Novalis acer-

ca de la metodología del conocimiento y su puesta en praxis en la filosofía y en las ciencias particulares. Las investigaciones sobre enciclopedística llevan al poeta alemán a descubrir en profundidad tres grandes filósofos del método: Kant, Fichte y Plotino. Nos detendremos especialmente en el último de ellos, en tanto viva expresión de aquello que Novalis concibe como un "empirismo activo" (*Thätiger Empirismus*), concepto del que se sirve para completar el método idealista-crítico de Kant y de Fichte.

Palabras clave: Novalis – Plotino – método – empirismo activo

15
Luciano Utteich:
"El *sumo Bien* como causa de la razón práctica en el primer Schelling y en Fichte"

El concepto kantiano de Bien Supremo puede ser tomado como la línea divisoria en el paso del idealismo trascendental al idealismo objetivo. Los postulados de la razón práctica condujeron a la tarea de producir el Bien Supremo como concepto de la razón práctica, sólo que, manteniendo la validez de meros supuestos teóricos, marcaron la fragilidad de la razón, llevándola a debilitarse desde un punto de vista sistemático. Para remediar esto, en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) Schelling pasa por el filtro crítico la concepción de Spinoza de Dios, extrayendo de ella un dogmatismo perfecto. Y en *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798) Fichte, el heraldo de la conversión a la razón de los postulados por medio de la libertad y como resultado de un acto de acción (*Tathandlung*) de la conciencia, antes de ello identifica el orden mismo del mundo como el reflejo de este acto, de modo que, para el ser humano, este mismo orden debe ser considerado como el único concepto posible de Dios, desviándose así de la concepción meramente crítica de Kant o de la concepción arbitraria de Spinoza.

Palabras clave: Razón práctica – Bien Supremo – Dios – Idealismo trascendental

16
Jimena Solé:

"La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling"

Este artículo propone analizar las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling, para explorar su concepción de la filosofía. Mi propuesta apunta a mostrar que, discutiendo con Fichte, alejándose de las posiciones desplegadas en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* del último, Schelling sostiene, en primer lugar, la absoluta validez del dogmatismo en tanto que sistema filosófico. En segundo lugar, si bien coincide con Fichte en que la filosofía no es un ajuar muerto que podemos ponernos y sacarnos según nuestro capricho, sino que cada uno es capaz de producir y adoptar un determinado sistema filosófico, según qué clase de persona sea, Schelling se aleja de su maestro al señalar que ser dogmático –como Spinoza– o ser idealista –como Fichte– son dos maneras diferentes de desplegar la libertad que constituye al ser humano.

Palabras clave: Schelling – filosofía – libertad – práctica

17
Juan José Rodríguez:

"Dificultades de toda interpretación inmanente de la relación entre libertad humana y Dios en la *Freiheitsschrift* de Schelling"

En el presente estudio me ocupo de tres asuntos referidos a las críticas de Schelling, en la *Freiheitsschrift*, a una noción de inmanencia vinculada a la tradición spinozista. Para lograr tal objetivo, (1) tematizo, en primer lugar, el marco teórico en que se inserta la discusión schellinguiana sobre el spinozismo y el panteísmo hacia fines del siglo XVIII. Se trata del idealismo de Kant y Fichte, aunque grandemente modificado. En segundo lugar, (2) emprendo una reconstrucción de la argumentación interna al escrito de 1809, prestando especial atención a la tercera crítica de la noción de inmanencia tal como tiene lugar con el tratamiento del mal.

Finalmente, aunque de modo más reducido, (3) presento lo que podríamos considerar una reversión de la crítica de antropomorfismo formulada a Schelling. Al final del trabajo, espero haber puesto de manifiesto que, en diversos puntos, el planteo de Schelling de 1809 flirtea con una crítica de la inmanencia, aunque sin desarrollarla acabadamente, y, en consecuencia, trasunta nuevas formas de dualismo y trascendencia, pero que no deben ser interpretadas bajo su tradicional cariz negativo.

Palabras clave: Schelling – Freiheitsschrift – inmanencia – antropocentrismo

18
Jorge Eduardo Fernández:
"Schelling, o la libertad de ser"

En primer lugar, la profundización mediante las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana* de Schelling permite realizar el traspaso del fundamento de necesidad a la libertad. Asumiendo esto y recogiendo, en segundo lugar, el audaz intento y el fracaso de *Las edades del mundo* en exponer un sistema del tiempo, la última filosofía de Schelling –en tercer lugar en este trabajo– se propone presentar su rasgo positivo a través de la exposición de la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación*. En las *Lecciones sobre Filosofía de la revelación* dictadas en 1841 / 42, más precisamente en la Lección XXII, titulada "Sobre el objeto de los misterios" (Über den Gegenstand der Mysterien), Schelling expone las transformaciones de Dionysos como secuencia del traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación.* El camino trazado mediante la secuencia de estas tres transformaciones, la de Dionysos Zagreo, Tebano (Baco) y Iaco, en tanto es expuesto como doctrina de los misterios, consuma, en el sentido tautegórico que Schelling le adjudica al mito, la figuración mitológica de la divinidad.

Palabras clave: Schelling – filosofía de la mitología – filosofía de la revelación – Dionysos

19
Sandra V. Palermo:

"Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón"

El texto que proponemos tiene como punto de partida las célebres páginas de la Arquitectónica de la *Crítica de la razón pura* en las que Kant declara que es imposible aprender filosofía, sosteniendo al mismo tiempo que se puede sólo "aprender a filosofar", esto es, "a ejercitar el talento de la razón", siguiendo los principios universales de la misma pero admitiendo siempre el derecho de la razón de examinar tales principios y de confirmarlos o recusarlos (A 838, B 866). Se trata de reflexionar acerca del concepto de razón que subyace a estas consideraciones kantianas con el intento de medirlo con la concepción hegeliana de razón, tal como esta última se presenta en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Tampoco para Hegel la filosofía se puede aprender, pero no porque en filosofía todo aprender termine por reducirse a un rígido repetir (objetivamente) sin acceder (subjetivamente) a las fuentes últimas de la razón; ni peor aún, porque la filosofía, como "idea de una ciencia" no pueda ser nunca dada *in concreto*. Para Hegel la filosofía no se puede aprender porque no es habilidad que pueda ser enseñada ni curiosidad que pueda ser satisfecha, sino libre actividad de auto-reconocimiento de la razón que no prevé ni maestros ni discípulos, ya que el acto con el cual se aferran los principios últimos es siempre cualitativamente idéntico y se realiza en el *medium* de la razón misma.

Palabras clave: aprender la filosofía – aprender a filosofar – razón – sistema

20
Leonardo Abramovich:

"La metafísica místico-especulativa de Hegel y el problema de la relación entre teoría y práctica"

La cuestión de la relación entre teoría y práctica, o más precisamente, el problema de la posibilidad de la teoría de actualizarse efectivamente en el mundo, en lo real, descansa sobre un postulado metafísico de base que la filosofía moderna, incluyendo la propia filosofía crítica, no supo

vislumbrar. En la medida en que Hegel es plenamente consciente de esta presuposición fundamental, sabe muy bien que la resolución, o quizás mejor aún la disolución, de esta cuestión, sólo puede hallarse en ese mismo terreno que ella presupone, la metafísica y, más aún, en una metafísica fuertemente enraizada en la tradición mística alemana, que, como fuerza vital subterránea, corre por debajo de las espléndidas ciudades y de las monstruosas catedrales erigidas por los pensadores del idealismo alemán poskantiano. Se trata de una tradición que se apoya, allá a lo lejos, en el *Corpus Hermeticum,* para coronarse finalmente con la teosofía de Jakob Böhme.

Palabras clave: teoría – práctica – metafísica – misticismo

21

Alejandro Murúa:

"La genética del concepto. Apuntes sobre la refutación del spinozismo"

El presente trabajo se inspira en un pasaje de la Doctrina del Concepto de Hegel, en el cual se sentencia que el paso de la sustancia –tal como es presentada en la Doctrina de la Esencia– al concepto es "la única refutación de verdad del spinozismo". Tal afirmación, consideramos, remite a la caracterización que Friedrich Jacobi realizó de la filosofía de Spinoza, postulándola como irrefutable, razón por la cual debía de ser abandonada a partir de la negación de los principios que la rigen. En su lugar, Hegel sugiere que es necesario abrirse a la filosofía de Spinoza para confirmar que ésta se supera a sí misma. Nuestro objetivo será comprender tal pasaje que determina la mentada refutación y exponer en qué consiste la misma. La hipótesis que nos guía es que Hegel presenta allí una nueva comprensión del principio de razón suficiente y de la noción de causa eficiente que lo acompaña, bajo la cual presuponen a la idea de libertad como su principio, abriendo así el paso de la sustancia al sujeto.

Palabras clave: Absoluto – Sustancia – Sujeto – Refutación

22
Hugo Figueredo Núñez:
"La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en Hegel"

En el presente trabajo exploraremos la vinculación entre la razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en los escritos de Hegel del período de Berlín. Ella se inscribe en la controversia metodológica entorno a la racionalidad en la historia entre la filosofía idealista y el naciente historicismo alemán. En continuidad con la tradición idealista, Hegel señala la razón como un presupuesto de toda visión histórica, pero indica que en tanto fin no ha de ser una posibilidad carente de realidad efectiva. La razón resulta necesaria en tanto tiene efectividad concreta, pasada y presente, en la historia y no proyectiva. De este modo Hegel coloca a la razón en la historia como un elemento paradójico: es el inicio de la investigación histórica como presupuesto necesario a la vez que es el resultado de esa investigación.

Palabras clave: razón – historia universal – realidad efectiva – idealismo

23
Damián J. Rosanovich:
"¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas"

En el presente trabajo se lleva a cabo una crítica de la teoría hegeliana del funcionariado, tal como aparece articulada en torno a sus conceptos de ética estatal y *sentido del Estado*. Por un lado, se estudia el nexo entre la formación técnica del estamento universal y el conjunto de "convicciones" requeridas para formar parte de ella; por otro, se analiza la articulación interna entre estas convicciones a los efectos de evaluar hasta qué punto –como sostiene Hegel– constituyen un sistema de garantías para salvaguardar la vida y la salud del organismo estatal. Hegel es consciente de que una concepción organicista del Estado implica necesariamente que cada uno de sus momentos internos se relacione de manera funcio-

nal y articulada con el todo, y no meramente como un elemento cuyo derrotero sea ya previsto en su *esencia*. Por esta razón, en el Manuscrito Wannenmann, Hegel reflexiona acerca de los rasgos no estrictamente técnicos que han de sostener la vitalidad y la salud del organismo estatal. Con otras palabras: ¿por qué hemos de esperar que los funcionarios se comporten como lo prescriben las normas? ¿Por qué cada agente estatal ha de perseguir los fines para los cuales ha sido empleado en su cargo? Hegel rechaza la idea de que una virtud ética pueda ser, o bien innata, o bien aprehendida en el ámbito privado (comercial o industrial), es decir, por fuera de los horizontes del mundo estatal.

Palabras clave: sentido del Estado – funcionariado – ética estatal – convicción

24
Diana María López:
"Lógica trascendental y lógica especulativa. Del diferente modo de concebir «forma» y «fundamento»"

Para Hegel, la expresión de Kant según la cual habría de hallarse "un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras intuiciones, de los conceptos de los objetos en general y de todos los objetos de la experiencia" (KrV A 106), lleva a la representación de una unidad extrínseca de aquello que está separado constituyéndose en resultado de la reflexión exterior. El círculo en el que la teoría del conocimiento se enmaraña inevitablemente nos señala que la crítica del conocimiento no cuenta de por sí con la espontaneidad de algo originario, sino que, como reflexión que es, permanece remitida siempre a algo previo a lo que apunta y de lo que, por otra parte y al mismo tiempo, se deriva. Este artículo expone los argumentos de ambos autores, destacando la diferencia generada por la lógica especulativa de Hegel frente a la trascendental de Kant al poner en crisis una noción de fundamento que hace pie en la unidad sintética de la apercepción como "forma absoluta", última referencia a la cual se debe sujetar toda la lógica.

Palabras clave: unidad trascendental – conocimiento – lógica trascendental – lógica especulativa

25
Alejandro Peña Arroyave y Pablo Uriel Rodríguez:

"El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)"

En discusión con el idealismo, la filosofía de Feuerbach se constituye en expresión de la preocupación creciente por la dimensión intersubjetiva del yo. El esfuerzo de Feuerbach puede leerse como una permanente corrección de dicha preocupación. En primera instancia, Feuerbach critica la consideración exclusivamente intelectualista del otro en el idealismo, reivindicando, al contrario, la primacía de la sensibilidad, pues para Feuerbach el otro es siempre un tú sensible. En ese sentido, la crítica al idealismo y la consiguiente formulación de la necesidad de un cambio para la filosofía implica, por un lado, no sólo la inversión de sujeto y predicado como se establece en *Para la crítica de Hegel* de 1839, y que se extiende hasta *La esencia del cristianismo*, sino también el hecho de tomar en cuenta la primacía del destinatario del pensamiento filosófico como se constata en los escritos del período 1842-1843. En esta primacía se hace evidente la inversión que consumaría la crítica al idealismo y que fundamentaría, a su vez, una filosofía del futuro. Se trata de un cambio de registro en la comunicación en la cual el centro es el lector y no el autor, pues el filósofo del futuro comprende que antes que filósofo se es hombre.

Palabras clave: Feuerbach – comunicación – lenguaje – filosofía del futuro

26
Javier De Angelis:

"«El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía». J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización política romántica"

En su *Concepto de lo político* Carl Schmitt presenta a Fichte como uno de los grandes representantes del pensamiento político moderno. Sin embargo, también allí explicita lo que constituye su clave interpretativa fundamental: la filosofía de Fichte es política toda vez que se olvida de su

"idealismo humanitario". El presente trabajo se propone recorrer brevemente los momentos de la obra schmittiana en los que Fichte adquiere relevancia. Es a partir de este recorrido que se evidencia que Schmitt rechaza en Fichte una forma de vanguardismo ilustrado. Para esto es preciso remitirse especialmente a la interpretación que el jurista alemán lleva adelante ya hacia 1919 en *Romanticismo político.* Allí, a la sombra de la crítica del esteticismo romántico, Schmitt delinea una lectura de la filosofía fichteana que, en principio, sigue los pasos de la crítica hegeliana al racionalismo abstracto. La caracterización del vanguardismo ilustrado fichteano y su crítica resultan fundamentales en pos de una comprensión acabada del peculiar vanguardismo católico de Schmitt.

Palabras clave: vanguardia – Estado – sociedad – racionalismo

27
Alberto Damiani:
"Intersubjetividad y reflexión en la filosofía trascendental"

En este trabajo me propongo señalar, a grandes rasgos, la transformación que sufre la relación entre intersubjetividad y reflexión, cuando la filosofía trascendental pasa de la perspectiva moderna a la perspectiva lingüístico-pragmática contemporánea. Para cumplir con este propósito, comienzo examinando algunos pasajes de Kant y Fichte en los que puede advertirse una suerte de ampliación del objeto de la filosofía trascendental. Luego me detengo a presentar a la reflexión como una característica distintiva del método de la filosofía moderna, en general, e intento señalar la especificidad que adquiere en la filosofía trascendental moderna. A continuación, señalo algunos pasajes de los mismos autores referidos a la noción de intersubjetividad, a fin de destacar su relativa autonomía respecto de la mencionada reflexión y su diferencia con la comprensión de dicha noción en la filosofía trascendental contemporánea. Caracterizo a esta filosofía como un programa de investigación filosófica sobre las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y de la moralidad, que asume la perspectiva del mencionado giro lingüístico-pragmático de la filosofía contemporánea. Luego me detengo a examinar la manera específica en que dicha investigación utiliza la reflexión sobre los actos de habla de los interlocutores discursivos, tanto para explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la

moral, como para mostrar su carácter a priori. Por último me detengo a destacar la naturaleza específica de dicha reflexión, es decir, lo que en la bibliografía aparece denominado como "reflexión estricta" o como "reflexión sobre el diálogo actual"

Palabras clave: intersubjetividad – reflexión – filosofía trascendental moderna – perspectiva lingüístico-pragmática

Abreviaturas comunes

AA	*Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, 1902-ss. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
FSW	*J. G. Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlin, W. de Gruyter, 1971. Hay varias ediciones. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
GA	*J. G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn, y otros, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1962-2012. [Serie (en números romanos)/tomo y página en números arábigos].
SSW	*Schellings sämmtliche Werke*, Hrsg. K. F. Schelling, Stuttgart / Ausburg, Cotta, 1856-1961. [Serie (en números romanos)/tomo y página en números arábigos].
SW	*Schellings Werke*, Hrsg. M. Schröter, Múnich, Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1927-1954. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
HKA	*Historisch-Kritische Ausgabe*, Hrsg. von Schelling-Komission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, H. Baumgartner, W. Jacobs y otros, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1975 ss. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
GW	G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg, Meiner, 1968 ss. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
HW	G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden,* E. Moldenhauer-K.M. Michel (ed.), Frankfurt, Suhrkamp, 1971 [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].

El uso de otras abreviaturas corre por cuenta de cada autor/a, y se aclara en la primera nota en que se utiliza y en la bibliografía.

¿Cambiar el mundo? La respuesta del idealismo tras la Revolución francesa

Virginia López-Domínguez (Virginia Moratiel)

El problema de la relación entre teoría y praxis surge en el siglo XVIII y emana de la concepción ilustrada del hombre escindido en distintas facultades, pensado desde la perspectiva de una razón puramente teórica. La cuestión emerge ante la Revolución francesa y a la vista de su desarrollo. Kant es quien mejor la deja planteada en su época a través de sus escritos de filosofía de la historia y de la relación de esta última con la filosofía política y la ética, por ejemplo, en los textos de 1793: *Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*; *Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral en general*; *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político*; o *Sobre las relaciones entre la teoría y la práctica en el derecho internacional, consideradas desde un punto de vista filantrópico-universal, es decir, cosmopolita*. Partiendo de Kant, el idealismo supera la escisión teoría-praxis y funda el actuar humano en su incidencia sobre el mundo y sobre bases distintas. El posterior retorno a dicha dicotomía y la exigencia de remontar esa oposición entre los marxistas en la línea de las *Tesis sobre Feuerbach* es la prueba de que, tras Hegel, en Marx se opera una vuelta a Kant. Personalmente, creo que entre los idealistas la cuestión decisiva no es la de la relación entre teoría y praxis, sino el tema de cómo remontar la escisión originaria que caracteriza a la razón teórica (sujeto/objeto; Yo/mundo) y, a partir de ahí, cambiar la realidad. Veamos cómo esto se produce:

Fichte es, sin duda, el autor más cercano a la revolución, ya que –como él mismo dijo– su filosofía es el primer sistema de la

libertad, surgido durante el estudio de los principios de la Revolución francesa.[1]

Si seguimos la caracterización de Richard Kroner[2] sobre el idealismo y su relación con Kant, hay que admitir que Fichte parte de la *Crítica de la razón práctica* para buscar la unidad del hombre y de toda la filosofía. Ya en la *Reseña de «Enesidemo»*[3] recoge como herencia de la ética kantiana el primado de la razón práctica sobre la teórica. No se puede pensar la realización de un proyecto de actuación como un tránsito desde la teoría a la praxis. Efectivamente, frente a la afirmación de G. E. Schulze de que sólo puede ser objeto del deber aquello que el sujeto considera que tiene posibilidades de realizarse con éxito, Fichte defiende la autonomía completa de la decisión moral, para la cual la posibilidad es una categoría extraña, de naturaleza teórica tal que, en todo caso, podría generar una moral de la prudencia, regida por una razón pragmática, que aspira a la conveniencia y se encuentra reñida con una ética del deber. Por una parte, la intromisión de especulaciones teóricas en el ámbito del deber conlleva una pluralidad de opciones idóneas, que siembran la

1 "Mi sistema es el *primer sistema de la libertad*. Así como aquella nación [Francia] ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo, que le ataban más o menos en todos los sistemas anteriores, y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite. Mi sistema nació en los años de lucha de esta nación por la libertad, gracias a una *previa* lucha interior contra los *viejos* prejuicios enraizados. Ver su fuerza me ha transmitido la energía que necesitaba para ello y durante la investigación y justificación de los principios sobre los que la revolución francesa está construida, los primeros principios del sistema adquirieron en mí claridad". Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, etc., Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1962-2012 [en adelante: GA]: GA III/2 300, Nº 282 b. Véase asimismo el esbozo de esta carta, dirigida al poeta danés Baggesen, en Fichte, J. G., *Fichtes Briefwechsel*, 2 vols., Hrsg. von Hans Schulz, Hildesheim, G. Olms, 1967, N° 231, vol. I, pp. 449-450 / GA III/2 298, Nº 282 b.

2 Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1921-24, reedición: 1961.

3 Fichte escribe en una carta de 1792: "Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la *Crítica de la razón práctica*. Proposiciones que yo creía incontestables me han sido refutadas, cosas que yo creía que nunca me podrían ser probadas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, de la obligación, etc., me han sido demostradas y me siento por eso tanto más contento. ¡Es incalculable el respeto hacia la humanidad y la fuerza que nos proporciona este sistema!". En *Fichtes Briefwechsel*, *op. cit.*, N° 55, vol. I, p. 123.

incertidumbre y la zozobra del sujeto actuante, debilitando la firme vocación de ejecutar su proyecto.[4] Pero, por encima de todo, supone la adecuación del deber al ser, cuyo resultado es la destrucción de la propia razón práctica, que, al perder su carácter de creadora de exigencias absolutas, se desvirtúa a sí misma y con ello pierde su capacidad para mediar entre el Yo absoluto y el Yo teórico, entre el Yo completamente libre y el que está limitado por el objeto, ya que no puede cambiarlo a placer. En definitiva, la visión que Schulze tiene de la razón práctica inhibe su potencia de transformar el mundo, pues la acomoda a las circunstancias y, al hacerlo, le quita su fuerza para subjetivar lo opuesto a ella, precisamente aquello que la convierte en solución al problema de la finitud y la disociación de facultades. La mera teoría no puede ser el inicio de la acción, más bien ella es un movimiento secundario reflejo, que implica una cierta renuncia a actuar.

De hecho, en la *Reseña* Fichte define a la razón como una tendencia perpetua a determinar todo lo que se opone a sí misma, todo lo que no es Yo,[5] y que, a pesar de no poder nunca alcanzar su meta de total autodeterminación por la determinación absoluta del No-yo, se acompaña siempre de una seguridad inconmovible en sus fines, de un sentimiento de certeza que, en su inmediatez, funda toda otra certeza, incluso la teórica y que no es sino la fe: en Dios y en la inmortalidad.[6] Dos ideas que, como en Kant, carecen de valor

4 Sobre este tema Fichte vuelve en su escrito a partir del cual es acusado de ateísmo: *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, en Fichte, J. G., *Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, 11 tomos, Berlin, Walter de Gruyter, 1971. [En adelante, FSW]: FSW V 183-184.

5 "Pero, dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, se origina una tendencia a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo para reducir a unidad el Yo que lo representa y el Yo que se pone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: *la razón es práctica*". Fichte, J. G., *Reseña de «Enesidemo»*, FSW I 22; trad. cast., V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982, p. 85. En la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* [en adelante, GWL], será aún más contundente: "De aquí, pues, surge con la máxima claridad la subordinación de la teoría a lo práctico, resulta que todas las leyes teóricas se basan en leyes prácticas y, dado que sólo puede haber una única ley práctica, se basan sobre una y la misma ley". FSW I 294-295.

6 "Aquella unificación, la de un Yo que determina a la vez todo No-yo por su autodeterminación (la idea de la divinidad), es el fin último de esta tendencia. Semejante tendencia, si su fin es representado por el Yo inteligente fuera de ella es una *fe* (fe en Dios). Esa tendencia no puede extinguirse más que después de la

cognoscitivo y son postuladas a partir de la necesidad de la razón de alcanzar su fin último de perfecta apropiación y armonización de lo real. Fin absoluto, que conduce a la idea de un ser en el que se da una determinación completa de lo real. Fin inalcanzable para los seres finitos, de ahí la necesidad de postular la inmortalidad como posibilidad de acercarse progresivamente sin el obstáculo infranqueable de la muerte.

El punto de partida sería entonces coincidente con el filósofo de Königsberg. Se trataría de justificar la acción libre, para lo que Fichte se inspira en el acto revolucionario. Otra cosa es que, igual que Kant, desaconseje una revolución violenta, por ser una vía arriesgada con resultados difícilmente previsibles.[7] Sin embargo, una vez dentro del sistema, su fundamentación adquiere características propias que intentan solventar los fallos o insuficiencias de la visión ética kantiana para analizar la acción, cuyo rigor y formalismo ahonda la brecha entre sentimientos y racionalidad. El objetivo de Fichte será pasar

consecución del fin, es decir, que la inteligencia no puede admitir como último ningún momento de su existencia en el cual todavía no haya alcanzado su meta (creencia en la eterna permanencia). Para estas ideas no es posible otra cosa que una fe, es decir, la inteligencia no tiene como objeto de su representación una sensación empírica, sino únicamente la tendencia necesaria del Yo […]. No es meramente una *opinión probable*, sino que tiene […] el mismo grado de certeza que el inmediatamente cierto *Yo soy*, certeza que supera infinitamente toda certeza objetiva, sólo posible mediatamente por el Yo inteligente". *Reseña de «Enesidemo»*, FSW I 23; trad. cit., pp. 86-87. Sobre la fe (*Glaube*) en el mundo, véase también GWL § 4, FSW I 301 y 328.

7 "Una acción puede ser muy prudente y, sin embargo, injusta. Podemos tener derecho a una cosa cuyo ejercicio puede ser, sin embargo, muy poco prudente. Así pues, ambos tribunales hablan de forma totalmente independiente entre sí". *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*, FSW VI 73. "Con saltos, con violentas convulsiones y revoluciones políticas, un pueblo puede progresar en medio siglo más de lo que habría hecho en diez, pero este medio siglo está también lleno de miserias y fatigas, y, además, puede igualmente retroceder y ser arrojado a la barbarie de los siglos precedentes. La historia universal proporciona ejemplos de ambos casos. Las revoluciones violentas son siempre un terreno audaz, arriesgado para la humanidad. Si tienen éxito, la victoria conseguida compensa los males sufridos, pero si fracasan, se pasa de una miseria a otra mayor. […] Es más seguro el progreso gradual hacia una ilustración más amplia y con ella al perfeccionamiento de la constitución. Los progresos hechos, mientras tienen lugar, apenas son perceptibles, mas los veis tras vosotros y divisáis el largo trecho recorrido". *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, FSW VI 5-6; trad. cast. F. Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 6-7.

de una moral del deber a una moral del amor, lo cual logrará definitivamente después de la polémica del ateísmo.

Por lo pronto, en su primer período, Fichte consigue explicar de forma unitaria la acción de la siguiente manera:

1. El principio de toda la realidad es la actividad irrestricta de autoafirmación (*Tathandlung*) o Yo absoluto, que, bajo la forma de una tendencia infinita, encuentra un obstáculo. Entonces se convierte en impulso, que es el constitutivo ontológico del ser humano.[8]
2. El impulso (*Trieb*) es una energía única e integral. Su función consiste en conjuntar la actividad escindida por el choque con el No-yo, y puede presentarse como teórico, práctico o estético. Contiene dentro de sí un aspecto infinito y otro finito, como consecuencia, es una síntesis práctico-reflexiva, no ciega.[9]
3. La actividad base de todo el ser humano, que armoniza por un movimiento de oscilación lo que se opone al sujeto, es la imaginación (teórica, práctica, estética).[10]
4. El contacto inmediato con lo otro se realiza a través del sentimiento (*Gefühl*) de limitación, que equivale a lo que Kant llama "sensación".[11] El hombre es un ser instalado emotivamente en el mundo. La razón no contradice al sentimiento sino que se basa en él, dándole contenido tanto en la teoría como en la práctica. El deber no se impone descarnadamente, sino que es ansiado por el sujeto mediante el sentimiento de anhelo (*Sehnen*). El imperativo categórico, en cuanto coincidencia del Yo consigo mismo, acompaña la decisión ética con una conjunción de sentimientos que culminan en la satisfacción (*Befriedigung*). Al realizarse el proyecto práctico, surge (o no) la aprobación (*Beifall*).[12] En el segundo período, Fichte unifica todos los sentimientos en el amor, con lo

8 GWL § 1, FSW I 92; GWL § 5, FSW I 263-273; GWL § 4, "Deducción de la representación", FSW I 212, 228; GWL § 7, FSW I 287, etc.

9 GWL § 4, "Deducción de la representación", FSW I 212, 228, etc.

10 GWL § 4, "Deducción de la representación", p. e., FSW I 217, y la parte correspondiente en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*: *Wissenschaftslehre nova methodo, Krause Manuskript*, Hg. von Erich Fuchs, Hamburg, Felix Meiner, 1982, p. e., p. 206.

11 GWL § 10, FSW I 309.

12 GWL §§ 10-11, "Parte práctica", FSW I 302-328.

cual quedará claro que el mayor mal de su época y de la sociedad en general es el egoísmo.

5. El primer paso para la concreción de la actividad consciente es la asunción del propio cuerpo como campo exclusivo de ejecución de la libertad. El cuerpo es un instrumento que permite actuar sobre el mundo, pero es algo más: el símbolo del sujeto, de modo que constituye una unidad con la conciencia vista desde dos perspectivas distintas, la de la sensibilidad externa y la interna respectivamente. Esto hace que el lugar de apropiación inmediato del Yo libre sea el propio cuerpo, por cuyo intermedio se produce el reconocimiento de los otros seres racionales y la reversión de este cuerpo sobre uno mismo, siendo las relaciones de alteridad el elemento constituyente del individuo.[13] Las consecuencias de este planteamiento realista del carácter intersubjetivo de la razón se aprecian en el ámbito jurídico político, por ejemplo, en el derecho a decidir libremente sobre el propio cuerpo, a socializar la propiedad o en la obligación de establecer relaciones pacíficas interestatales que conduzcan hacia el cosmopolitismo. En la línea iniciada por Kant en *La Paz Perpetua*, el derecho se convierte en un mediador entre naturaleza y libertad, para acercarse a una sociedad perfecta, al reino de los fines.

Schelling pertenece a una generación más joven que Fichte, la romántica, perfectamente consciente de la imposibilidad de realizar la revolución en Alemania y de la necesidad de crear una comunidad estético-religiosa que sustente cualquier cambio político.[14] Aspira,

13 Fichte, J. G., *Fundamentación del derecho natural*, FSW III §§ 5 y 6. Véase también *Doctrina de la ciencia nova methodo,* p. e., *Manuscrito Halle*, GA IV/2 139, y *Manuscrito Krause*, *op. cit*., pp. 160 y 171.

14 Esta idea aparece ya en el *Más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* (Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, ed. J. M Ripalda / trad. Z. Zsankay, México/Buenos Aires/Madrid, FCE, 1978, p. 219), considerado como el manifiesto de toda una generación: "Al mismo tiempo escuchamos frecuentemente que la masa debe tener una *religión sensible*. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos!". Véase también el *Sistema del idealismo trascendental*, en *Schellings Werke* Hg. von Manfred Schröter, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979. [En adelante SW] II 629 (trad. cast. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 426) y *Filosofía del arte*, SW III E [volumen suplementario] 387: "Música, canto, danza y todas las clases del drama viven sólo en la vida pública y se unen en ella. Donde desaparece esa vida, en lugar del drama real y exterior en que participa en

pues, a una revolución incruenta, cultural, que consiste en dar el paso desde la praxis a la *poiesis*, entendiendo esta última en el sentido en que F. Schlegel define la Poesía romántica, es decir, como una actividad de subjetivación del mundo, sin más determinaciones – una actividad que avanza de forma universal y progresiva haciendo comprensible, interiorizando, aquello que parecía irracional, ajeno al Yo.[15] A diferencia de la praxis, que entiende el mundo como opuesto al sujeto, como un No-yo con el cual se hace necesario establecer una lucha que supone un constante combate con las inclinaciones, la visión poética busca el cambio por empatía con lo otro, identificándose con él, interpretando a la especie humana como parte del proceso natural y a la propia naturaleza como el aspecto inconsciente del espíritu. Así, en Schelling se encuentran las bases para un cambio de la sociedad en consonancia con lo ecológico, basado en el respeto y la armonía con la naturaleza. Continuando con la interpretación de Richard Kroner, es claro que Schelling busca el puente de unión para la escisión en la tercera de las Críticas kantianas, la de la facultad de juzgar, y que tiene muy en cuenta las objeciones de Schiller a la ética del deber, así como su propuesta de un hombre integrado gracias a una educación mediante el arte. Todo ello queda sustentado en una ontología estética y pluralista que cuaja en el período de la identidad, hacia la cual se dirige desde sus primeras obras a través del siguiente itinerario:

1. Ampliación del Yo absoluto fichteano a través de su consideración mediante el lenguaje spinozista. El Yo representa la mística del *Hen kai Pan*, es una metáfora con la que Schelling pretende expresar la libertad más irrestricta, plena y total, una libertad sin límites ni reglas. Se trata ya del Absoluto posterior, sólo que bajo la forma de la subjetividad, de modo que preanuncia la indiferencia o la identidad.[16]

---

todas sus formas el pueblo entero como totalidad política o ética, sólo un drama interior ideal puede reunir al pueblo. Este drama ideal es el servicio religioso, la única forma de acción verdaderamente pública que ha conservado la época moderna, aunque haya sido muy reducida y limitada posteriormente". Trad. cast. V. López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999, p. 493.

15 Schlegel, F., *Athenäum*, frag. 116, en *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Hg. von E. Behler, etc., Paderborn/Berlin, Schöningh-Verlag, 1958 ss., vol. II, pp. 182-183.

16 Véase *Sobre el Yo*, SW I 90-91, 103, 119 y 116-117. "Todo está en el Yo y para el Yo. En el Yo ha encontrado la filosofía su *Hen kai pan* al que ha aspirado hasta

2. Reformulación de la intuición intelectual, que ya no puede entenderse del mismo modo que en Fichte, pues no se trata de la captación de un absoluto inmanente al Yo finito sino de un poder omnipotente que en su afirmación aniquila y arrasa todo lo que se presenta ante él. La intuición intelectual es descrita como una experiencia mística, una fusión con un absoluto al margen del espacio y del tiempo, al cual el individuo se entrega para dejarse absorber por él, pura eternidad y unidad, donde no existen la distinción y separación propias del mundo escindido por la reflexión. Así, en este instante de integración, para el Yo disuelto en la actividad, ésta representa su pasividad, es decir que su aniquilación es algo más que un hundimiento en la nada, constituye el acceso al verdadero ser. Entendida así, como una unión con lo divino, la intuición intelectual es el fundamento para una religión estética, que presenta al artista como un sacerdote que, al trascender la mera individualidad y disolverse en el todo, se hace capaz de encarnar emotivamente a los diversos personajes que presenta en sus obras y plasmar las ideas en lo sensible.[17]
3. Construcción de una filosofía de la naturaleza, mediante una visión holística, a priori, dinámica, orgánica y teleológica, por asimilación de la naturaleza al Yo.[18]
4. Admisión de que la escisión (*Entzweiung*) es una brecha entre el

---

aquí como premio supremo de su victoria" (SW I 117). "El principio y el final de toda filosofía es: ¡*Libertad*!" (SW I 101).

17 "El momento supremo del ser es para nosotros el tránsito al no ser, el momento de la *aniquilación*. Allí, en el momento del ser absoluto, se reúnen la suprema pasividad con la actividad más ilimitada. Actividad ilimitada es quietud absoluta, perfecto epicureísmo./ Despertamos de la intuición intelectual como del estado de muerte. Despertamos por *reflexión*, esto es, por un regreso necesario a nosotros mismos", SW I 248-249. Nótese las afinidades de este texto con el escrito *Urteil und Sein* de Hölderlin y *Fragmentblatt* 54 de Novalis.

18 Nos referimos aquí a todos los escritos sobre la naturaleza de Schelling, incluidos los *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia* (SW I 311) y el pasaje relativo en el *Sistema del idealismo trascendental*, SW II 440-454, trad. cit. pp. 243-256. Dice Schelling en el *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza*, SW II 12 nota: "El filósofo de la naturaleza trata a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto, la naturaleza misma es para él algo incondicionado. Pero esto no es posible si no eliminamos el ser objetivo en la naturaleza. El ser objetivo es en la filosofía de la naturaleza tan poco originario como en la filosofía trascendental".

hombre y la naturaleza.[19] Postulación del arte como actividad terapéutica que restaña la herida y sintetiza todas las contradicciones (consciente/inconsciente, sujeto/objeto, forma/materia, etc.[20]). En el arte se refleja la actividad divina de creación del universo. De hecho, Schelling lo considera una potencia cósmica.[21] Arte y filosofía se identifican, aunque el primero revela el mundo desde lo exterior y la segunda lo hace interiormente o esotéricamente.[22]

5. Lo absoluto no se escinde de manera cuantitativa sino que se concentra manteniéndose entero en la inmanencia de lo finito, cerrándose sobre sí mismo en su completitud y convirtiendo el límite en perfección.[23] Este principio, surgido en respuesta a las críticas de Fichte, funda la teoría de la ideas, del absoluto como indiferencia y de la remisión de una idea a otra en un mundo olímpico, así como la defensa de que la mitología es la materia del arte.[24] Dado que la contemplación directa de lo absoluto, que no es otra cosa que el caos, resquebrajaría cualquier posible visión, el mundo de las ideas actúa como un intermediario que permite la captación racional, trasluciendo el caos y convirtiéndolo en la forma de todas las formas.[25]

---

19 "Tan pronto como el hombre se pone a sí mismo en oposición al mundo externo [...] se da el primer paso hacia la filosofía. Con esa separación comienza por primera vez la reflexión; en adelante separa lo que la naturaleza había unido desde siempre, separa el objeto de la intuición, el concepto de la imagen, y finalmente a sí mismo de sí mismo. [...] Pero esa separación es sólo un *medio* no un *fin* [...]. La mera reflexión es, por tanto, una enfermedad del hombre [...]. La filosofía debe suponer esa separación originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna necesidad de filosofar". Schelling, F., *Ideas para la filosofía de la naturaleza*, SW III 663-664.

20 Schellling, F., *Sistema del idealismo trascendental*, cap. VI.

21 Schelling, F., *Bruno* y *Filosofía del arte*, Primera Sección.

22 "Si únicamente el arte puede lograr hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo sólo alcanza a presentar subjetivamente, entonces […] es de esperar que la filosofía, del mismo modo que ha nacido y ha sido alimentada por la poesía durante la infancia de la ciencia, y con ella todas aquellas ciencias que ella conduce a la perfección, tras su culminación vuelva como muchas corrientes aisladas a fluir al océano universal de la poesía del que habían partido", *Sistema del idealismo trascendental*, SW II 629, trad. cit. p. 426. Véase *ibíd.*, SW II 627-628, trad. cit. p. 425, y *Bruno*, SW IV 113-132.

23 Schelling, F., *Filosofía del arte*, §§ 25-28.

24 *Ibíd.*, SW III 388-457.

25 *Ibíd.*, SW III 484-485.

6. Postulación de un tercer período en la humanidad, que a través de la imaginación sintetizará la cultura antigua (dominada por el esquema) con la moderna (construida por la alegoría) en un mundo al que podría denominarse "posmoderno", donde predominará el símbolo, la perfecta unión de lo universal con lo singular, y que supondrá la conciliación definitiva de la humanidad en todos sus aspectos. Como en los demás idealistas, el mal de la modernidad se aloja en el sujeto desgajado de las relaciones con lo otro (es decir, con lo divino, con la naturaleza y con los demás), es decir, se encuentra en el individuo aislado de esa totalidad a la que pertenece esencialmente sin perder su particularidad.[26]

Frente a los otros dos idealistas, Hegel representaría una vuelta a la primera Crítica, la de la razón pura. En primer lugar, por su rechazo de la intuición intelectual y la admisión de un único conocimiento inmediato, el sensible. En segundo lugar, porque el punto de partida para la conciencia –esto es, para el sujeto que conoce– ha de ser la experiencia, de ahí que la *Fenomenología del espíritu* se subtitule "ciencia de la experiencia de la conciencia". Ciertamente, en esa ciencia, la razón especulativa se muestra como una síntesis de la teoría y la praxis, de la conciencia con la autoconciencia. Precisamente por eso, el pensamiento de Hegel sirve para comprender el mundo social y político con un realismo y una profundidad que muchas veces causa vértigo, pero –como se evidencia en la famosa frase sobre el búho de Minerva que levanta el vuelo al atardecer–[27] esa reflexión ya no se plantea cambiar el mundo sino sólo entenderlo. De ahí que, aplicada a los idealistas, la Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach únicamente tenga validez en relación al último de ellos.[28] En gran medida, eso se debe a que la escisión (*Entzweiung*) en Hegel se sitúa en los hombres entre sí, puesto que el espíritu es el proceso

26 *Ibíd.*, SW III 417-457.

27 "Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una figura de la vida y, con ese gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al atardecer", Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, traducción de Carlos Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993.

28 "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*". Marx, K., "Tesis sobre Feuerbach", en Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Bs. As., Pueblos Unidos, 1973, p. 668.

de socialización de la conciencia, el paso del Yo al Nosotros sin que se produzca una auténtica unión entre espíritu y naturaleza.

1. Dentro del desarrollo fenomenológico, lo que impide la convergencia de ambos aspectos es la falta de reconocimiento de la conciencia respecto de su propio cuerpo. Esto ocurre en la figura de la razón observante, que, en cuanto que es razón, intenta ponerse en paz con el mundo, identificándose con él. En este intento, Hegel estudia la labor de dos disciplinas pseudocientíficas: la Fisiognómica y la Frenología.[29] Sin embargo, ante la tentativa de identificación con la naturaleza que representan estas posiciones, concretamente con el organismo humano, la conciencia huye horrorizada, incapaz de admitir que es un trozo de carne o simplemente un hueso, para saltar al campo de la acción. En el ámbito de la praxis, el principal problema que impide solventar la escisión es –cómo no– el individualismo, presentado bajo tres figuras: el placer y la necesidad; la ley del corazón y el desvarío de la infatuación; la virtud y el curso del mundo, que hacen la acción ineficaz y subjetiva, porque no reconocen que el bien y el mal ya están parcialmente realizados en el mundo. Al final, la razón encontrará su completa identificación en la obra de todos y cada uno (*die Sache selbst*). Este momento supone la entera socialización de la conciencia, porque la obra se escapa de las manos del sujeto responsable de ella y cae en el ámbito del conocimiento, las opiniones y la actividad de los demás, incardinándose en un mundo intersubjetivo en el que el resultado de la acción individual se entrelaza con la de la sociedad en su evolución histórica. Pero además, la obra de todos y cada uno es una forma clara de objetividad ("la cosa misma"[30]), por lo que la conciencia, al reco-

29 Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, en *Gesammelte Werke*, Hg. W. Jaeschke, etc., Hamburg, Felix Meiner, 1968 ss., [en adelante: GW], GW 9 243-244. Trad. W. Roces, México, FCE, 1966 / trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, UAM/Abada Editores, 2010, pp. 385 ss. En adelante indicamos esta última.

30 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 333-334, trad. cit., pp. 477 ss. Obsérvese que el título de esta figura es: "El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma", es decir que la conciencia ha accedido al nivel inferior del espíritu, que todavía no es el propiamente humano. Por otra parte, quiero señalar que "asunto mismo" y "cosa misma" son dos posibles traducciones de la expresión "*die Sache selbst*".

nocerse en ella, se convierte en espíritu y está en condiciones de emprender las mediaciones propias del siguiente nivel.

2. Un salto semejante se produce también en la *Enciclopedia*, donde la filosofía de la naturaleza sólo recorre el camino que va de la física mecánica hasta el organismo exclusivamente animal. La aparición del cuerpo humano queda relegada al espíritu subjetivo y, concretamente, a su nivel más bajo, el que linda con la naturaleza misma y en el cual la conciencia todavía no se ha abierto paso, tanto menos la libertad cuanto que su aparición se da con posterioridad al desarrollo teórico de la conciencia. Éste es el momento del alma, entendida como sujeto natural de sensación, sentimiento y hábito.[31] Hegel supone en este punto que dicha alma es patrimonio exclusivo del hombre sin comprender que, dado que no hay conciencia, no puede ser plenamente humana. De hecho, nuestra especie comparte con muchos de los animales evolucionados los tres aspectos mencionados, aunque en el caso del último (del hábito), deberíamos hablar más bien de instintos. Dicha subjetividad, englutida todavía por la naturaleza, es para Hegel el alma efectivamente real o corporeizada,[32] sin conciencia ni libertad, donde se establecen las condiciones naturales del temperamento y de la inteligencia; por eso nuevamente emprende en este parágrafo sendas críticas a la Fisiognómica y a la Craneología.[33] A diferencia del espíritu, cuyas características esenciales son la negación y el tiempo, ella es pura naturaleza, está instalada en el reino del ser y de la eternidad de la reiteración natural, y como no cambia, no puede progresar. No hay que olvidar que en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Hegel rechaza tanto la evolución natural como la hominización, y el punto de partida de su explicación es la rudeza humana. La naturaleza –como dirá Ortega más tarde parafraseando a Hegel– no tiene historia,[34]

31 Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [en adelante Enz.], §§ 388 ss. Trad. R. Vals Plana, Madrid, Alianza, 2ª edición: 1999.

32 Enz. §§ 411 ss.

33 Además, agrega que "el lenguaje es, de manera inmediata, la expresión más perfecta del espíritu". Enz. § 411, trad. cit., p. 468;

34 "Pero la naturaleza orgánica no tiene historia; se desploma desde su universal, desde la vida, inmediatamente, en la singularidad de estar ahí y, unificados en esa realidad efectiva, los momentos de la determinidad simple y de la vitalidad singular producen el devenir tan sólo como movimiento contingente en el que

constituye un gigantesco cuadro sinóptico siempre igual a sí mismo, en tediosa repetición de sus ciclos, porque su principio es la exterioridad, de ahí su impotencia para ir más allá de sí misma y superarse. El concepto, en cambio, tiene poder sobre el tiempo[35] y esto es lo que permite a la humanidad evolucionar. Lo que se aprende de la naturaleza procede de la praxis humana olvidada, porque la teleología consiste en una mera proyección del actuar humano. De hecho, el capítulo dedicado a la filosofía de la naturaleza comienza precisamente recordando ese olvido.[36]

3. En el fondo, la brutalidad es también el punto de partida de la dialéctica del reconocimiento intersubjetivo en la *Fenomenología*: una conciencia descarnada, no humana, que experimenta el mundo como objeto de consumo o de dominio, reproduciendo en su funcionamiento la lucha animal por la supervivencia. Así, al inicio del capítulo de la autoconciencia, el sujeto actuante aparece en su forma más rudimentaria como apetito (*Begierde*).[37] Y esto significa que no se trata tanto de la voluntad, que a causa de su plenitud se desborda en actos, sino del deseo, que se funda en la carencia y consiste en una afirmación que aniquila lo que lo rodea para integrarlo en su propio ser, como cuando se tiene hambre y se necesita comer. Así, la satisfacción que produce la identidad conseguida es siempre parcial, se agota al devorar su objeto y, por ello, el deseo renace constantemente, motivo por el cual la conciencia descubre que lo que necesita es otra conciencia en la que reconocer y afirmar su propia libertad, en una rela-

---

cada momento está activo en su parte y en el que se conserva el todo, pero esta agitación está, *para sí* misma, restringida a su punto, porque el todo no está presente dentro de él, y no lo está porque no está aquí *para sí* en cuanto todo". Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 231, trad. cit. p. 373.

35 Enz. § 258 nota.

36 "En su acción (*praktisch*), el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [se comporta] como un individuo inmediatamente exterior y por ende sensible, que sin embargo se toma a sí mismo, con razón, como fin ante los objetos de la naturaleza. La contemplación de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista teleológico finito (§ 205). En éste se encuentra la presuposición correcta (§§ 207-211) de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último". Enz. § 245; trad. cit. p. 303.

37 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 103 ss., trad. cit. pp. 246 ss.; Enz. §§ 426 ss.

ción especular que le permita reflejarse, objetivarse a sí misma. Y, dado que la conciencia no es aún consciente de sí misma, por lo que no puede controlar sus instintos y se deja gobernar por el apetito animal, el reconocimiento del otro se convierte en una lucha a muerte, que termina con la esclavización del prójimo, con la dialéctica del amo y el esclavo.[38]

4. Esta falta de reconocimiento e identificación del espíritu con la naturaleza conducen a una deshumanización de la razón, que, colocada por encima de lo natural sin haber mediado suficientemente con él, sin convertirse en hombre de carne y hueso, concibe el mundo como objeto de dominio, arrastrando los defectos del paso que no ha dado y reproduciendo en su funcionamiento la lucha animal por perseverar en la existencia. Las consecuencias de esta visión que el hombre tiene de sí y de su entorno, y en la cual todavía no se ha superado de verdad la separación entre exterioridad e interioridad, son realmente espectaculares en el ámbito sociopolítico. Por lo pronto, al plantear el encuentro intersubjetivo originario de un modo agresivo, el Estado se convierte en un mediador necesario para evitar la vuelta al estado de naturaleza, que es el de la lucha y el sometimiento indiscriminado. En el ámbito de la fundamentación del derecho, la libertad –que, en su afán de concreción, requiere una limitación– opta por elegir como campo de ejecución –a diferencia de Fichte– no el cuerpo, sino los bienes.[39] La apropiación se realiza sobre las cosas naturales, que no tienen conciencia y que, precisamente gracias a este proceso, entran a formar parte del mundo espiritual. Como resultado, el sujeto jurídico es el propietario y la propiedad privada, inviolable. El segundo momento del derecho, el del contrato,[40] se convierte en una transacción puramente económica, surgida de la apropiación de una naturaleza no humanizada, que no puede tener derechos porque carece de libertad y personalidad. La familia como primer estadio de la eticidad expresa su libertad en la propiedad familiar, por lo que los bienes se hacen hereditarios, si bien gravados por el mayorazgo (con lo cual se sigue siempre

38 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 115 ss., trad. cit. pp. 256 ss.; Enz. §§ 431 ss.

39 Enz. §§ 488 ss.

40 Enz. §§ 493 ss.

la ley natural del más fuerte).[41] En la constitución política el estamento sustancial es el de los propietarios, cuya independencia se basa en la tenencia de bienes raíces. El Estado, cuya función es la de proteger su propia existencia en cuanto que es el mediador privilegiado de las relaciones de sus ciudadanos, tiene que velar por los niveles inferiores que lo sustentan y, consecuentemente, ha de ser garante de la propiedad privada, proteger la familia, además de afirmar su propia libertad plasmándola en un territorio a defender frente a otros sujetos como él, es decir, contra otros Estados.[42] La guerra constituye la solución a los conflictos interestatales[43] y la historia el tribunal universal, con lo que se impone la lógica de la victoria material como criterio externo de racionalidad.[44] La meta del cosmopolitismo pierde así su sentido, perfilándose el fantasma de la guerra perpetua o el de un imperio universal que consiga someter a los demás Estados, si bien Hegel evita caer en la predicción y se mantiene siempre en el ámbito de la comprensión de lo ya pasado.

5. En las *Lecciones sobre Filosofía de la historia universal* se dedica un capítulo de la "Introducción Especial" a la conexión de la historia con la naturaleza, en el que se estudia, siguiendo la tradición abierta por Montesquieu, la incidencia de los factores geográficos en el devenir de los pueblos. Pero, si ahora echamos mano de la idea de paralelismo entre el desarrollo de los pueblos y de las conciencias individuales utilizada por Hegel en el siguiente capítulo sobre la división de la historia universal,[45] y si recurrimos

41 Enz. § 520.

42 Enz. §§ 535 ss.

43 Enz. §§ 545 ss.

44 Enz. §§ 548 ss.; trad. cit., p. 566. Sobre estas cuestiones, también Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 4ª edición: 1974, pp. 90 ss. Hegel utiliza aquí un juego de palabras de difícil traducción al español: "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht", que, en verdad, es un verso del poema de Schiller *Resignación*, compuesto entre 1784 y 1785. De algún modo, el título del poema ya pone de manifiesto ese realismo de los hechos consumados que será característico del pensamiento de Hegel y se expresa en la famosa frase de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*: "Todo lo racional es real" y viceversa. La historia no puede alterarse ni genera posibilidades de cambio: sólo puede interpretarse.

45 Como resultado del capítulo anterior, al hablar de la división de la historia universal, Hegel concluye que ésta sigue el mismo derrotero del sol visto desde la

nuevamente a la *Enciclopedia*, donde se indica que esta incidencia se da, a nivel individual, en el "alma real o corporeizada", tendremos que concluir que la naturaleza forja el temperamento de los pueblos y no el carácter de su espíritu, es decir, que se trata de una incidencia anterior a la aparición de la conciencia y de la libertad, en definitiva, de una determinación natural aplicable sólo a la prehistoria, ya que –como dice Hegel– en este momento no se detecta ningún progreso sino sólo la inquietud de la reiteración, lo que da por resultado una historia ahistórica.[46] De este modo, de nuevo se produce aquí la falta de reconocimiento e identificación del espíritu con la naturaleza que desemboca en una razón descarnada y termina por reproducir las fallas del paso que no ha sabido dar: la violencia y el sometimiento de lo que se le opone. Las consecuencias son entonces similares a las que señalábamos para la fundamentación del derecho, sobre todo si se tiene en cuenta que en sus *Lecciones de filosofía de la historia* Hegel identifica Estado y pueblo.[47] Además, Hegel profundiza aquí en otros temas que se incardinan coherentemente dentro del todo sistemático y que, por tanto, reflejan ese momento del sistema en que no se supera la escisión; por ejemplo, la interpretación del espíritu del mundo como interacción de espíritus nacionales en lucha, la necesidad de admisión de un único pueblo que represente en cada época el espíritu del tiempo, el reconocimiento de individuos de importancia histórica mundial. En todos estos casos, la idea se mueve con la necesidad inconsciente de la naturaleza, esclavizando a los individuos a través de sus pasiones, pero no para sintetizar lo natural con lo espiritual sino para abandonar

---

Tierra, va de Oriente a Occidente iluminando pueblos, y a continuación agrega: "El sol es luz y la luz es la simple referencia universal a sí misma; es, por tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto", *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, cap. 3: "División de la historia universal", p. 202. *Cf. ibíd.*, p. 103.

46 Ciertamente Hegel afirma que "este vislumbre [se refiere al derrotero del sol visto desde la tierra, al que hacíamos alusión en la anterior nota] aparece como algo más que la mera ley natural, más que la luz sin conciencia y sin fuerza", pero agrega que "no es todavía la luz de la personalidad que se conoce a sí misma" y que "también esta historia es predominantemente ahistórica, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático", *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 203.

47 *Ibíd.*, p. 103.

los instrumentos que ha utilizado, como cáscaras sin vida, una vez conseguido el objetivo, que no es otro que el de su propia victoria. La razón actúa en la historia con astucia, siguiendo un criterio claramente pragmático:[48] su meta es el éxito y la prueba del mismo se da en los hechos, y de ahí que sea una razón esencialmente histórica. Su victoria implica siempre la derrota de lo no-espiritual: del individuo, de las pasiones, de la naturaleza, y por eso su avance, a pesar de ser el de la vida misma, rezuma infelicidad y siembra muerte en torno suyo.

6. Como conclusión, se puede decir que Hegel ha cerrado las puertas hacia el futuro, esa dimensión temporal que rige la búsqueda de una estrategia hacia la progresiva implantación de una sociedad más libre y más justa. Y con ese rechazo a interpretar desde el futuro, cierra la historia, la detiene en un punto que justifica y legitima. La suya sólo es la narración que Europa, en cuanto término de la perfecta razón universal, hace del pasado. Una Europa, que ya avanza firme por la senda del capitalismo y se prepara para la revolución industrial, amparada en una razón instrumental que sólo puede ver la naturaleza como un lugar de expolio o usufructo, no como casa sino como intemperie. Una naturaleza, frente a la cual hay que protegerse y luchar, a fin de dominarla y avasallarla, para poner al servicio del hombre su inmenso poder.

48 *Ibíd.*, p. 97.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, 11 tomos, Berlin, Walter de Gruyter, 1971. [FSW]

— ----, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, etc., Stuttgart/ Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1962-2012. [GA I: *Werke*; II: *Nachgelassene Schriften*; III: *Briefwechsel*; IV: *Kollegnachschriften*].

— ----, *Fichtes Briefwechsel*, Hrsg. von Hans Schulz, Hildesheim, G. Olms, 1967.

— ----, *Wissenschaftslehre nova methodo, Krause Manuskript*, Hg. von Erich Fuchs, Hamburg, Felix Meiner, 1982. [MK]

— ----, *Reseña de «Enesidemo»*, trad. V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.

— ----, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986.

— Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Vals Plana, Madrid, Alianza, 2ª edición: 1999.

— ----, *Escritos de juventud*, ed. J. M Ripalda / trad. Z. Zsankay, México/Buenos Aires/Madrid, FCE, 1978.

— ----, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1966 / trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, UAM/Abada Editores, 2010.

— ----, *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, trad. C. Díaz, Madrid, Libertarias/ Prodhufi, 1993.

— ----, *Gesammelte Werke*, Hg. W. Jaeschke, etc., Hamburg, Felix Meiner, 1968 ss. [GW]

— ----, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 4ª edición: 1974.

— Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.

— Schelling, F. W. J., *Schellings Werke*, Hg. von Manfred Schröter, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979. [SW]

— ----, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.

— ----, *Filosofía del arte*, trad. V. López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.

— Schlegel, F., *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Hg. von E. Behler, etc., Paderborn/Berlin, Schöningh-Verlag, 1958 ss.

Bibliografía

— Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1921-24, reedición: 1961.

La concertación de una alianza en un tránsito imposible: de la naturaleza a la libertad

Silvia del Luján Di Sanza

La investigación sistemática de la razón, basada en su propio carácter sistemático, es un tópico de la filosofía crítica y el motivo central del esfuerzo teórico de Kant;[1] por ende, constituye para nosotros una clave de interpretación de su pensamiento. Encontramos testimonios de su entusiasmo ante hallazgos teóricos que confirman esta decisión:

> lo sistemático que la división de las facultades del ánimo anteriormente consideradas me había permitido descubrir en el ánimo humano y admirar, y en lo posible profundizar, puso en mis manos suficiente materia para el resto de mi vida y me hizo encontrar el camino.[2]

Así como también encontramos señalamientos de la dificultad que conlleva tal empresa:

> La deducción de la división de un sistema, es decir, la prueba de su integridad, como también de su continuidad –es decir, que el tránsito de los conceptos divididos a los miembros de la división se realice en la serie completa de las subdivisiones sin ningún salto (*divisio per saltum*)–, es

1 Las citas de la obra de Kant corresponden a la Edición Académica: *Kant´s gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín und Leipzig, Walter der Gruyter, desde 1902. En lo sucesivo esta edición se citará con la sigla AA seguida del número de tomo y del número de página. Las traducciones son mías.

2 Carta a Reinhold del 28 de diciembre de 1787, en *Briefwechsel*, AA X 514-5.

> una de las condiciones más difíciles que ha de satisfacer el constructor de un sistema.[3]

El sistema no está completo si las partes, que deben ser heterogéneas y responder a principios diferentes, no permiten pasar de forma continua desde un miembro hacia el otro. La Introducción a la tercera Crítica comienza con el planteo de este problema: la articulación entre filosofía teórica y filosofía práctica o, dicho de otra manera, entre la legislación del entendimiento y la de la razón, o entre el concepto de naturaleza, dominio del entendimiento, y el concepto de libertad, dominio de la razón. Hallar la conexión que haga posible ese tránsito es decisivo para la configuración del sistema. Toda la *Crítica de la facultad de Juzgar* puede ser interpretada desde esta intención. En este trabajo usaremos como guía de interpretación la pregunta: ¿Por qué es el arte (*Kunst-Technik*) el que está determinado a realizar la mediación entre teoría y praxis?

Comenzaremos situando algunos tópicos que consideramos pertinentes para la interpretación de la tercera Crítica, obra en la basaremos nuestra reflexión; luego, en un segundo punto, abordaremos algunos presupuestos del enlace entre naturaleza y libertad, guiados por un breve señalamiento de Heidegger en su obra "La tesis de Kant sobre el ser" y, finalmente, en un tercer punto, señalaremos algunas derivaciones de los presupuestos considerados, tanto en la filosofía de Kant como sus resonancias en la filosofía posterior a Kant.

Tópicos de interpretación de la tercera Crítica

La *Crítica de la Facultad de Juzgar* o del discernimiento o del Juicio[4] es, sin duda, la más enigmática de las tres Críticas y su interpretación se mantiene aún a la sombra de la *Crítica de la razón pura*. Ya he planteado, en otros lugares, algunas hipótesis acerca de este destino que tiene una vertiente histórica y consecuencias metodoló-

3 AA VI 219. Nota al pie de Kant.

4 La traducción al castellano, como también a otros idiomas, se encuentra con la misma dificultad acerca de cómo traducir "*Urteilskraft*", para que logre expresar el concepto que Kant está pensando con ese término. Aquí también la ortodoxia de la tradición tiene la última palabra: *Crítica del Juicio*. En este trabajo asumo *Crítica de la facultad de Jugar*, aún reconociendo la imprecisión que encierra esta decisión. *Crítica del discernimiento*, que sería la más adecuada, no goza del aprecio académico.

gicas. Sólo voy a atender a esta última cuestión, puesto que implica modos de abordaje de la tercera Crítica consecuentes con una concepción que la sitúa en la periferia de la *Crítica de la razón pura* y, por lo tanto, se la usa para confirmar las tesis que Kant expuso en esta última. El resultado es el aplanamiento de la obra, de modo tal que no desafíe con ninguna tesis disonante o, en caso de hacerlo, lograr su normalización. La propuesta de la *Crítica de la facultad de Juzgar* transita, así, un destino periférico, y el reparto de su posesión queda determinado por quienes se ocupan de crítica de arte o de filosofía del arte, que seleccionan la primera parte, y quienes se ocupan de filosofía de la física o de la biología o de la misma *Crítica de la razón pura*, que se concentran en la teleología, ambos sin considerar para la interpretación la parte de la que prescinden. Sin embargo, la influencia y resonancias que esta obra ha tenido en el siglo XIX hablan de otro camino de interpretación, o al menos nos exigen intentar una lectura que, si bien vincule los hallazgos de la tercera Crítica con la primera, sin embargo, no la reduzca al status de mero apéndice de esta última.

Esta metodología es la que me mueve a enunciar los siguientes tópicos de interpretación:

1. Se trata de una obra cuyas dos partes diferentes, arte y naturaleza, estética y teleología, sin embargo, conllevan una unidad interna[5] de trama compleja, no sin problemas, no sin discusiones. La investigación de una cuestión o de un concepto tiene resonancias en ambas partes de la obra. Por eso, indagar acerca del tratamiento de un concepto expuesto en la *Crítica de la Razón Pura* exige ver antecedentes y proyección en el interior mismo de la *Crítica de la facultad de Juzgar*.
2. El concepto clave de articulación de ambas partes es el de técnica de la naturaleza o la naturaleza pensada como arte. B1) Arte o técnica, es la reelaboración kantiano-moderna del concepto clásico de τέχνη y alude a una inteligencia que obra según una idea, que es fin de la acción, es decir, a una capacidad productiva que opera a partir de la representación de un efecto puesto como fin

5 Este tema tiene defensores y detractores, hay quienes afirman su unidad y quienes la niegan poniendo de relieve una de los dos partes a desmedro de la otra. Expuse un cuadro de situación en mi libro *Arte y Naturaleza. El concepto de técnica de la naturaleza en la* Kritik der Urteilskraft *de Immanuel Kant*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

de la producción; ese efecto anticipado en la idea es la causa de la producción. La idea crítica de conformidad a fines y de finalidad está modelada sobre la base de este concepto de τέχνη. Las formas bellas de la naturaleza constituyen la presentación en la sensibilidad de esta capacidad productiva y los seres organizados un testimonio de ella. B2) Dado que, arte o técnica implica una actividad racional productiva a partir de una idea, Kant indica en el § 43 que: "Por derecho propio, sólo se debe llamar arte a la producción mediante libertad, es decir, mediante un arbitrio que pone a la razón como fundamento de sus acciones".[6] Τέχνη o arte es el vínculo entre la espontaneidad del entendimiento, su carácter activo en la producción de la unidad objetiva, y la espontaneidad de la voluntad que Kant piensa en el concepto de libertad. La mediación de naturaleza y libertad, procurada por el arte, se convierte en la clave de organización del sistema de la filosofía. Cuestión que se reactiva en la Antinomia de la facultad de juzgar teleológica y que tendrá interesantes consecuencias en la filosofía posterior a Kant. B3) *Technik* y *Kunst* son los dos términos que Kant utiliza para referirse a arte. Éstos eran empleados como sinónimos en el siglo XVIII, aludiendo ambos, no al resultado, sino al poder de producir: "arte no está comprendido en sentido estético (como bellas artes) sino como abstracto verbal de poder (*können*), señala pues completamente en general una capacidad".[7] B4) Hay un motivo teológico en el concepto de arte que Kant piensa críticamente como hipótesis transcendental y la anuncia, en la Estética, en la idea de un entendimiento sobrehumano comparado con el nuestro,[8] para mostrar la necesidad de un fundamento intelectual en la idea de finalidad formal o conformidad a fines, y alcanza su formulación más acabada en la Teleología en la idea de un entendimiento arquetípico. Finalmente, enlaza con la Metodología del Gusto, en la idea de un sabio gobernador del mundo. Para conceptualizar el tránsito es necesario abarcar ambas modulaciones: el artesano del mundo es también el κυβερνήτες. B5) Episteme y praxis constituyen los ejes

6 KU, AA V 303.

7 Seibicke, Wilfried, *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um* τέχνη *in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf, VDI- Verlag GMBH, 1968, p. 14.

8 KU, AA V 311.

de las dos Críticas anteriores, arte (*Technik–Kunst*) es el eje de la tercera Crítica y principio axial de las otras dos.

3. Es una obra que piensa el sistema de la filosofía teórica y práctica, en su articulación interna, por medio de un elemento destinado a establecer la concertación de las partes: la capacidad de juzgar. Tal como señalamos al comienzo, la configuración del sistema de la filosofía es el constante desvelo del pensamiento de Kant, al punto de afirmar que no hay filosofía si hay saltos dentro del sistema. El problema del tránsito de una esfera legislativa a otra, de la filosofía teórica a la práctica, tiene su lugar dentro de esta preocupación sistemática. Entonces, articular el concepto de naturaleza formal y material de la primera crítica con la teleología práctica implica atravesar el abismo que separa ambas legislaciones y supone el trabajo de un hábil arquitecto de sistemas. Con este fin, el desarrollo de una teleología natural es un requisito. Toda la *Crítica de la facultad de Juzgar* puede ser interpretada desde esta intención sistemática, como elaboración del tránsito del concepto de naturaleza al de libertad.

Presupuestos y problemas del enlace entre naturaleza y libertad

Heidegger en el curso de su interpretación del pensamiento de Kant, en su obra "La tesis de Kant sobre el ser", nos brinda una indicación en la que señala hacia la tercera de las Críticas de Kant y, en ella, a la Observación del § 76. El texto indica una dirección que expresamente Heidegger decide, en el contexto de su exposición, no seguir. Para justificar esta decisión cita una expresión de Schelling con la que termina la nota final de su escrito:

> aparecido cinco años después (1795) –después de la tercera Crítica (1790) de Kant– *Del yo como principio de la Filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*: "Tal vez nunca se agolparon en tan pocas páginas tantos pensamientos profundos como en la Crítica de la Facultad de Juzgar teleológica § 76 (*Philosophische Schriften*, Erster Band, S. 114, W W.I, 242)". Puesto que lo que dice Schel-

> ling allí es exacto, no deberíamos pretender penetrar por completo con el pensamiento este § 76.[9]

Heidegger avista un terreno fértil para la reflexión, pero decide volver a la primera *Crítica* y continuar pensando desde allí.

¿Qué hay para nosotros en ese §76, en este contexto en el que, situados en la tercera Crítica, queremos pensar el planteo del tránsito de la filosofía teórica a la práctica, o de la naturaleza a la libertad?

El mismo está ubicado en los pasajes dedicados a la resolución de la antinomia de la facultad de Juzgar teleológica entre la máxima mecánica y la teleológica. Una antinomia, por cierto, muy peculiar, cuya resolución no consiste en la eliminación del conflicto sino en su profundización. Por este motivo, provoca la reunión de los opuestos en un principio más elevado, que no es ni uno ni otro, pero que los contiene a ambos, un principio que supone en su carácter de fundamento la identidad de los contrarios, identidad que se escinde en dos principios contrapuestos, a causa de la constitución y la dinámica propia de las facultades.

La resolución de la tercera Antinomia en la *Crítica de la razón pura* nos condujo a la confirmación de las tesis del idealismo trascendental como la única forma de eliminar el conflicto entre la legalidad objetiva de la naturaleza –la causalidad mecánica– y la legalidad por libertad, admitiendo, por ello, la coexistencia sin contradicción de ambas legalidades, aunque en registros diferentes: el fenoménico y el inteligible. Pero en esta división de jurisdicciones aún hace falta pensar la conexión entre ambas. Kant encuentra el camino para ello, mediante el diseño de un concepto de naturaleza idóneo para los fines de la libertad, a saber, una naturaleza que muestre un comportamiento conforme a fines. Entonces, legitimar una teleología natural crítica es la condición previa para el enlace con la teleología práctica. El carácter crítico de este intento lo lleva a Kant a fundar la teleología en el sistema de las facultades y a pensar la conexión entre ellas de manera reflexivo subjetiva; por ende, el tránsito de la esfera teórica a la práctica no se hará desde principios objetivos sino

9 Heidegger, Martin, "Kants These über das Sein", en *Gesamtausgabe*, Bd. IX (*Wegmarken*: 1919-1961), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 465; traducción al esp. de Xavier Zubiri, "La tesis de Kant sobre el ser", en Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1979, pp. 154-55.

subjetivos, aunque para nosotros valen como si fueran objetivos. Si bien el principio de finalidad tiene un valor regulativo heurístico para el conocimiento de la naturaleza, sin embargo, para las facultades de conocimiento, según su propia índole, vale con carácter de necesidad como si fuera objetivo, es decir, de la misma manera que un principio objetivo vale constitutivamente para el objeto. Aunque dicho principio no se lo pueda atribuir al objeto, dice cómo podemos juzgar a un objeto, que "así" se nos hace presente. Ese "así", refiere a un objeto que desafía los límites de la causalidad eficiente del entendimiento.

Como vemos, aquello que está en juego en la misma antinomia es la conciliación de dos legalidades, la legalidad del entendimiento y la de la razón, en una y la misma facultad. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, tanto el conflicto como su mediación acontecen en esa misma facultad, que en su carácter de medio de enlace (*Verbindungsmittel*) tendrá que hacer efectiva la conciliación de las partes. Lo hará de un modo muy peculiar, definirá una estrategia de conciliación. Transitar el abismo que separa a la esfera teórica de la práctica exige, en primer lugar, hallar el vínculo que liga a las facultades y el principio desde donde fijar ese vínculo. Cuando Kant alude en la Introducción a la familia de las facultades, sitúa la marca distintiva del vínculo en la legalidad que define su funcionamiento según un modelo más bien jurídico que genético. Resultado de las críticas anteriores ha sido la definición, para cada facultad, de un ámbito de objetos y de sus principios legislativos propios, tal como se muestra en la tabla de las facultades del ánimo. La facultad de juzgar trama el vínculo, la materia unitiva, el poder de integración de las distintas legalidades en un único principio:

> Kant recurre a la doctrina del vínculo, cuando mediante una expresión, en ese sentido hoy antigua, "*Verband*", pone de relieve la unidad sistemática de la razón (entendimiento, facultad de juzgar y razón, en sentido estricto) reglada por su propia legalidad, de modo que, por eso mismo, las facultades son diferenciadas tanto como reunidas (*vereinigen*) – precisamente, vinculadas (*verbunden*).[10]

10 Zöller, Günter, "„[Ohne] Hofnung und Furcht". Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit einer Handlung", en Bernd Dörflinger-Claudio La Rocca-Robert Louden-Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (ed.),

Lo que les da la materia unitiva es su funcionamiento legal; la facultad de juzgar tendrá como tarea la integración de legalidades inherentes a la misma razón, internas a ella. Que la razón constituya una unidad sistemática de *Verstand*, *Urteilskraft* y *Vernunft*, pensada como *Verband*, significa que la materia unitiva interna de las partes es la legalidad constitutiva propia de cada una de ellas, reunidas en un principio superior. El sistema de la filosofía está asentado en el sistema de las facultades, y como vemos, en su vínculo que determina jurisdicciones e idoneidad de cada facultad dentro de su propia jurisdicción, pero fundamentalmente en la alianza legislativa que concilia la diferencia interna a la razón misma. ¿Cuál es ese principio de conciliación?

Consideremos la siguiente afirmación de Kant: "La razón es una facultad de los principios, y, en su más extrema exigencia va a lo incondicionado, mientras que el entendimiento está siempre a su servicio, sólo bajo una cierta condición, que debe ser dada".[11] La integridad del sistema hace necesario que, en la división interna del mismo, los elementos de suyo diferentes muestren, sin embargo, la continuidad de las partes. Ésta es una de las condiciones más complejas, señala Kant, porque implica determinar cuál es el concepto superior que se ha dividido. Es necesario resolver la tensión entre el carácter incondicionado de la razón y el carácter condicionado del entendimiento, cuyo mapa ya ha sido debidamente trazado y mesurado en la *Crítica de la razón pura*, tal como el mismo Kant indicó en el Apéndice "Acerca de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos". Por eso, el punto de partida es la exposición del carácter propio y distintivo de las facultades, para mostrar que esa duplicación de legalidades no puede ser afirmada como inherente al objeto, sino provocada por la índole de ellas y por la legitimidad de su aplicación y, en ello, por la ineludible referencia de la razón a la sensibilidad. El problema está puesto en términos de la transferencia de propiedades de las facultades de conocimiento humanas a las cosas como predicados objetivos. Por este motivo, el enlace de ambas

Kant´s Lectures/Kants Vorlesungen, Berlín-Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 203. Para indicar el sentido jurídico de la reunión de las facultades (*Vereinigung*), el autor remite a las afirmaciones de Kant en AA XX 242. Un ejemplo de su uso en la esfera política: los estados unidos (*die vereinigten Staaten*).

11 KU, AA V 401.

facultades va a ser posible en el ámbito de la reflexión de éstas, sin fundar en el sistema un nuevo lugar doctrinal.

El tránsito entre ambas esferas legislativas debe superar el abismo que se abre entre la representación mecánica de la naturaleza –tal como surge del sistema de las categorías del entendimiento– y la ley moral como ley de libertad dada por la razón. El motivo último es que el fin final, que la razón impone por medio de la ley moral a todos los hombres,[12] requiere de una naturaleza distinta de aquella que se constituye desde el mero mecanismo, una naturaleza en la que se pueda encontrar una disposición a fines. Por eso, Kant afirma que:

> tiene que haber un fundamento para la unidad entre lo suprasensible, que se halla en la base de la naturaleza y lo suprasensible que encierra el concepto de libertad en sentido práctico, aun cuando ni teórica ni prácticamente se alcance un conocimiento del concepto de ese fundamento y, que por lo tanto, no posea ningún dominio propio, pero que a pesar de todo haga posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno, hacia el modo de pensar según los principios del otro.[13]

Lo suprasensible, que en la idea de libertad es el fundamento del uso práctico de la razón, es también el sustrato fundante de la naturaleza. El problema es que, aunque dicho fundamento quede fuera del alcance cognoscitivo de la razón teórica, aun así, tiene que poder erigirse en principio de conciliación de ambos dominios de objetos, de modo que tal reunión de legalidades contrapuestas en uno y el mismo principio garantice la continuidad de las partes, esto significa, que actúe como la condición de posibilidad del tránsito de un dominio al otro. Se manifiestan, así, dos fuerzas horadantes del sistema: por un lado, un abismo insondable salvaguarda la heterogeneidad necesaria de las partes pero amenaza la continuidad, esto es, la unidad; por el otro, el fundamento en el

12 En la "Doctrina del método de la facultad de juzgar teleológica", en particular en el § 83 y siguientes, Kant desarrolla el pasaje a la teleología moral desde una teleología de la naturaleza, culminando el movimiento que se inició en la "Crítica de la facultad de juzgar estética" con el concepto de finalidad formal estética. Volveremos al final sobre este punto.

13 KU, AA V 176.

que se apoya el tránsito es un principio inaccesible para la razón, pero que, no obstante, salvaguarda su necesaria unidad en cuanto teórica y práctica.

> Así como la razón, en la consideración teórica de la naturaleza, debe admitir la idea de una necesidad incondicionada de su fundamento originario, así presupone en la práctica su propia (en consideración de la naturaleza) incondicionada causalidad, es decir, libertad, al tener conciencia de su mandato moral.[14]

Ya en el ámbito práctico la oposición entre la necesidad objetiva de la determinación de la acción y la necesidad objetiva de la misma en cuanto suceso natural es la contraposición entre lo posible por libertad y lo real del acontecer condicionado naturalmente, oposición que adquiere la forma de lo que debe ser y lo que es. El análisis de Kant se centra en mostrar cómo se da esta relación (ser-deber ser / posible-real) tanto a nivel teórico como práctico de la razón, porque lo que está en juego es la función mediadora de una teleología natural en relación al mecanicismo de la naturaleza, por un lado, y a la teleología práctica, por el otro. La base de esta distinción acerca de lo posible y lo real, a nivel teórico, tal como aparece en el § 76, a nuestro criterio, nos remite a esa idea que Kant ya presentó en la Dialéctica transcendental, en el pasaje "De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios" (A592-B620) y, a nivel de la razón práctica, nos remite al Canon de la razón pura. En el primer caso, estamos frente a la tesis del ser como posición. Según esta tesis, lo posible es la posición de la representación de una cosa en relación al entendimiento; en cambio, lo real es la posición de la cosa en cuanto tal, fuera del concepto.[15] Lo real implica el darse de algo y la conciencia, es decir, la síntesis. Esta distinción, posibilidad-realidad, aunque válida en su aplicación a los objetos, no es constitutiva del objeto en cuanto objeto sino del pensar del entendimiento que no produce por sí la materia de la representación, y es un indicador de su finitud. Pero si consideramos a la razón no condicionada sensi-

14 KU, AA V 403.

15 La razón de ello es que podemos tener representaciones sin un correspondiente objeto en la sensibilidad y, a la inversa, podemos tener representaciones de algo dado a la sensibilidad, pero sin conciencia.

blemente, producimos por la vía negativa la idea de un ser necesario, un "Algo" (*Etwas*), en el que no hay tal distinción entre lo posible y lo real, pero tal idea es trascendente para el entendimiento, algo que no puede determinar objetivamente, aunque, a la vez, constituye el espejo en el que reconoce su propio límite: es un "Algo", pensado negativamente, en el que se disuelven las tensiones que son propias del pensar humano sensiblemente condicionado: posibilidad-realidad, contingencia-necesidad, fenómeno-noúmeno.

En el segundo caso, con respecto a la razón práctica,[16] Kant retoma la contraposición "deber ser-ser", que es propia de una voluntad sensiblemente condicionada, esto es, donde el querer no coincide con el deber, donde lo que es posible por libertad no siempre se realiza. La razón produce el modelo de una voluntad santa, en la que querer y deber se identifican; entonces, todo lo posible, esto es el horizonte abierto por la libertad, es real.

La otra cuestión que plantea el párrafo citado es que lo incondicionado como base de la representación de la naturaleza y lo incondicionado que conlleva el concepto de libertad constituyen el punto de referencia común de entendimiento y razón, o de naturaleza y libertad. Ese principio superior de enlace de ambas legislaciones es designado como lo suprasensible, principio que reúne lo que la índole de las facultades divide.

¿Cómo avanzar en la determinación de ese principio? ¿Cuál de las tres ideas puede asumir ese carácter? ¿La idea de libertad (porque el conflicto cosmológico está latente en toda la Teleología y se reedita en la antinomia de la Facultad de juzgar reflexionante)? ¿La idea de Dios (porque la Teleología culmina en una ético-teleología y la modelización de un entendimiento intuitivo[17] –modelo arquetípico de la finalidad de la naturaleza, en sentido crítico– y, luego, la de un

16 En la filosofía transcendental el pensar es reflexión, como flexión del pensar sobre sí mismo, sobre su actividad, sobre sus representaciones y sobre la fuente de la que ellas provienen. La facultad de juzgar plantea el fundamento de la máxima mecánica en el entendimiento y el de la máxima teleológica en la razón; por eso, la idea de un entendimiento arquetípico, pensado negativamente, mediante el juicio reflexionante, habla de una necesidad fundada en las condiciones subjetivas de las facultades de conocimiento.

17 Klaus Düsing, al tratar la cuestión de un entendimiento intuitivo, señala: "Pero a partir de esa idea de la finalidad de la naturaleza como una «legalidad de lo contingente», Kant extrae consecuencias que conducen a la representación de un entendimiento arquitectónico como sustrato suprasensible de la naturaleza",

sabio gobernador del mundo –modelo arquetípico de la finalidad práctica– parecen confirmarlo)? ¿La idea de un yo absoluto? "Lo que para el yo absoluto es absoluta coincidencia, para el yo finito es producido",[18] afirmación que no le pertenece a Kant sino a Schelling, en la que este autor recoge tempranamente el problema que Kant deja planteado, de la identidad de mecánica y teleología en un principio superior a esa escisión: lo incondicionado. Éste puede ser, para algunos comentadores del pensamiento de Kant, un punto de desilusión y de retroceso, mientras que para la filosofía del siglo XIX ha sido un desafiante punto de partida "poder concebir la reconciliación de ambos principios teóricos (del mecánico y del teleológico), que es imposible en los objetos mismos, en un principio elevado más allá de todo objeto".[19] En el planteo de Kant, tal identidad[20] sólo puede ser presentada desde la hipótesis de un entendimiento intuitivo, en el que cae la distinción entre mecánica y teleología. Pero esa identidad es para el entendimiento pura negatividad, puesto que la misma distinción entre mecánica y teleología es una consecuencia del pensar categorial del entendimiento. Éste no puede representarse qué sea eso que reúne a dos principios que de suyo son excluyentes en un principio común, principio que conteniéndolos a ambos suprime la contraposición: "El principio que debe hacer posible la compatibi-

---

en *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Kant Studien 96, Bonn, Bouvier Verlag, 1986, p. 66.

18 Schelling, F. W. J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, und H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975 (en adelante HKA): HKA I/2 206-208; trad. al esp. de Illana Giner Comín y Fernando Pérez Borbujo Álvarez, *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 135.

19 HKA I/2 203-206; *trad. cit.*, p. 135.

20 Burkhard Tuschling considera que tal la unidad de ambos principios excluyentes en la idea de un entendimiento intuitivo fracasa porque no logra superar internamente la contradicción, sino que la reproduce sin resolverla. La antinomia no tendría un resultado conciliador, sino que "la contraposición permanece, aunque los miembros de la antinomia se conciban objetivamente como *principios* o subjetivamente como *máximas*", en "Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der *Kritik der Urteilskraft*", en Hans-Friedrich Fulda - Rolf-Peter Horstmann (ed.), *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 180.

lización de ambos, al enjuiciar a la naturaleza conforme a ellos, tiene que colocarse en aquello que subyace fuera de ellos".[21]

Éste es el núcleo más fuerte al que nos conduce el § 76 y, a la vez, abre otra cuestión no menos decisiva: ¿Es posible plantear el principio-fundamento de enlace de las partes del sistema, una vez que han sido definidas las partes, o se requiere empezar por la posición de tal principio? La *Tathandlung* de Fichte, el planteo de la identidad en Schelling y el problema del comienzo de la ciencia en Hegel, son propuestas filosóficas al problema que Kant deja planteado, pero no despliega.

A modo de derivaciones

1. El planteo del enlace mediante el arte (*Kunst*) se registra en las dos introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar* como una necesidad que brota del carácter sistemático de la razón y se lleva a cabo una vez definidas y examinadas críticamente las partes. Según el testimonio de la carta a Reinhold la investigación del sistema encuentra, en el hallazgo del principio transcendental de finalidad, una pieza que le permitirá avanzar en la resolución de un punto ciego del sistema: la conciliación de los principios de la naturaleza con el principio de libertad. No se trata sólo de la coexistencia pacífica de naturaleza y libertad, conclusión a la que arribó en la resolución crítica de la tercera antinomia, sino de su unidad en un principio que abrace ambos dominios. La propuesta de pensar la naturaleza en analogía con el arte,[22] tal

21 KU, AA V 412.

22 Tal como he planteado en otros escritos, la importancia de este concepto ha sido, en general, soslayada por los comentadores de Kant. Sin embargo, en los últimos años, el tema de la consideración de la naturaleza en analogía con el arte ha sido considerado como central en la interpretación de la tercera Crítica e investigado en consecuencia. En esta línea encontramos los siguientes trabajos: Kuypers, Karel, *Kants Kunsttheorie und die Einheit der "Kritik der Urteilskraft"*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Co., 1972; y los estudios de Riberiro dos Santos, Leonel, "Técnica da natureza. Reflexão em torno de um tópico kantiano", *Studia Kantiana*, v. 9, 2009, pp. 118-160; Id., *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, FCG/JNICT, 1994; Hughes, Fiona, "The 'Technic of Nature'. What is involved in Judgment?", en Parret, Herman (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetic / L'esthétique de Kant*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, pp. 176-191; Santozki, Ulrike, "Kants 'Technik der Natur'

como queda expresado en el concepto de técnica de la naturaleza, es el camino que se plantea en la tercera Crítica como clave del enlace entre teoría y práxis. Mediante el despliegue de los distintos matices de esta analogía en ambas partes de la obra, Kant muestra que, con el concepto crítico de finalidad se articulan los dos extremos: la naturaleza mecánica, producto de la representación del entendimiento y la voluntad como la facultad de fines. La idea de una naturaleza teleológica (en sus aspectos: como conformidad a fines y causalidad final) resulta ser el puente que es posible tender sobre el abismo. El paso, lo habilita la reflexión de la facultad de juzgar, siguiendo el modelo de la causalidad por arte o técnica (τέχνη), esto es, el de una inteligencia que obra mediante una idea, puesta como fin de su producción. Dicha idea, encuentra su formulación más acabada en la hipótesis transcendental de un entendimiento intuitivo, sobre cuya base se legitima la idea crítica de finalidad, ajustada a la índole de facultades que conocen y actúan por representación.

2. La alianza-concertación de ambos principios en otro principio superior que los abrace a ambos se formula como lo suprasensible, inaccesible para nosotros; cuestión que lo llevará a Schelling a afirmar que el pensamiento de Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* le ha dado a la filosofía sus mejores páginas, a la vez que el movimiento del pensamiento que se eleva hacia ese principio superior muestra lo impensado por Kant, a saber, el principio absoluto incondicionado del que derivar todo el edificio de la filosofía. Schelling, en el final de *Vom ich* y, en referencia a Kant, señala: "la razón en su uso teleológico tiene que alcanzar un principio superior en el que finalidad y mecanismo coinciden, pero que, por ese motivo, no puede ser determinado en modo alguno como objeto".[23] La reflexión indica la forma de la mediación, ya que no instaura un nuevo ámbito doctrinal en el sistema, sino el modo del traspaso de una esfera legislativa a la otra.
3. La tercera Crítica expone la dinámica de articulaciones que es inherente a la construcción del sistema de la razón y que es exi-

in der Kritik der Urteilskraft. Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung einer Wortverbindung", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 47, 2005, pp. 89-121. Mi propia investigación está orientada por los fecundos matices de este concepto.

23 HKA I/2 206-208.

gida por la necesaria integración de las partes. La obra traza la mediación de las facultades en varios pasos: en la belleza articula la imaginación con el entendimiento (*Analítica de la Facultad de Juzgar Estética*), en lo Sublime articula la imaginación con la razón (*Analítica de lo sublime*). Luego, en la *Crítica de la facultad de juzgar teleológica* presenta la articulación del entendimiento con la razón y, finalmente, enlaza la teleología natural, alcanzada por el proceso anterior, con la teleología práctica, en la *Metodología del gusto*. En la tarea de configurar una teleología natural crítica y, particularmente, en la validación del concepto de naturaleza como sistema de fines, Kant se encontró con la necesidad de mostrar por qué los objetos bellos de la naturaleza y los seres organizados nos habilitan para extender la idea de finalidad al todo de la naturaleza, de modo tal que se la pueda pensar como un sistema teleológico y establecer, así, la idea de una teleología natural crítica. Habría dos argumentos presentes en Kant: 1. La referencialidad que los seres vivos, por su propia constitución interna, introducen en la naturaleza, razón por la cual generan un vínculo entre todos los seres de la naturaleza organizados y no organizados en el que cada uno de ellos es fin y, también, medio para la conservación de sí mismos y del conjunto de la naturaleza; 2. El replanteo de la finalidad externa en el ámbito de la filosofía crítica conduce a una relectura del fin último y del fin final de la razón práctica.

4. En relación al replanteo crítico de la finalidad externa queremos mencionar algunos hallazgos de Kant en este tránsito a la filosofía práctica: 1. Que el fin de la naturaleza como sistema de fines sea la cultura significa que la naturaleza ya no es sólo resistencia, patología para la razón, sino naturaleza modelada según fines racionales, esto es humanizada; 2. La reelaboración de la idea de bien supremo está en relación al replanteo del sujeto de la moral: el género humano y su destino moral (*Bestimmung des Menschen*); 3. Un punto importante en este tránsito es la idea de Dios, tal como es tratada en la Metodología del gusto. La teleología natural crítica hace posible la reelaboración de una ético-teología, en la que, sin abandonar la referencia teológica de toda teleología, desactiva la connotación metafísico-dogmática de esta conexión, o bien, la sublima.

Como vemos se trata de derivaciones y nuevos problemas que surgen del planteo realizado por Kant en la tercera Crítica al proponerse la articulación entre filosofía teórica y práctica, según sus distintas modulaciones: entendimiento y razón, mecanismo y libertad; derivaciones y problemas que constituyen un desafío hacia el interior de la obra de Kant y, también, para el pensamiento del siglo XIX –el idealismo alemán–, en el que aún se comprende a la filosofía bajo la idea de sistema.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— *Kants Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín und Leipzig, Walter der Gruyter, 1902 y ss..

— Heidegger, Martin, *Identität und Differenz* (1955-1957), en F.-W. von Herrmann (ed.), I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften* (*1910-1976*), Bd. XI, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006 [cit. como GA, seguido por número de volumen, en números romanos y número de página, en núm. arábigos]; traducidos por H. Cortés y A. Leyte, *Identidad y Diferencia. La Constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

— ----, *Kants These über das Sein*, en GA XI: *Wegmarken* (*1919-1961)*; trad. al esp. de Xavier Zubiri, "La tesis de Kant sobre el ser", en Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1979.

— Schelling, F. W. J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, und H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975 [cit. como HKA, seguido por el número de serie/tomo, y el número de página].

Bibliografía

— Di Sanza, Silvia del Luján, *Arte y Naturaleza. El concepto de técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Immanuel Kant*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

— Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Hrsg. Von Ingeborg Heidemann, Serie Kant-Studien 96, Bonn, Bouvier, 1986.

— Hughes, Fiona, "The 'Technic of Nature'. What is involved in Judgment?", en Parret, Herman (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetic / L'esthétique de Kant*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, pp. 176-191.

— Kuypers, Karel, *Kants Kunsttheorie und die Einheit der "Kritik der Urteilskraft"*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Co., 1972.

— Ribeiro dos Santos, Leonel, *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, FCG/JNICT, 1994.

— ----, "Técnica da natureza. Reflexão em torno de um tópico kantiano", en *Studia Kantiana*, v. 9, 2009, p. 118-160.

— Santozki, Ulrike, "Kants 'Technik der Natur' in der Kritik der Urteilskraft. Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung einer Wortverbindung", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 47 (2005), pp. 89-121.

— Seibicke, Wilfried, *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf, VDI-Verlag GMBH, 1968.

— Tuschling, Burkhard,"Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der *Kritik der Urteilskraft*", en Hans-Friedrich Fulda - Rolf-Peter Horstmann (ed.), *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 174-188.

— Zöller, Günter, "[Ohne] Hofnung und Furcht". Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit einer Handlung, en Bernd Dörflinger - Claudio La Rocca - Robert Louden - Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (ed.), *Kant´s Lectures/ Kants Vorlesungen*, Berlín-Boston, Walter de Gruyter, 2015, pp. 197-210.

El rol sistemático del genio en la *Crítica de la facultad de juzgar*[1]

Giorgia Cecchinato

1. Breve historia del concepto de genio

Por "genio" (del latín *genius*, del verbo *genere*, "generar", "crear") se entiende aquella especial actitud natural orientada a producir obras, o una persona particularmente dotada y creativa. En latín *genium* tiene la misma raíz de *ingenium*, "ingenio" precisamente, esto es, agudeza de intelecto; y al ingenio se contrapone, en cambio, el *studium*, la capacidad adquirida con un largo y laborioso esfuerzo. La historia del concepto de genio está atravesada por esta ambivalencia: de un lado, el genio es una entidad autónoma, una personalidad demoníaca, semi-divina, cuya existencia sobrepasa los límites de lo humano, análogamente al *daímon* socrático; del otro lado, se trata de una capacidad humana completamente innata. La relación entre estas dos dimensiones del concepto de genio en la historia de Occidente ha tomado connotaciones diversas y ha determinado varios conceptos diferentes.

En el Renacimiento el genio es aquel que, dotado de un "ingenio multiforme", sobresale del resto de la humanidad por su capacidad conjuntamente artística y científica. La figura típica es Leonardo Da Vinci, prototipo de la inteligencia genial.

En el siglo XVII la admiración y estupefacción por el descubrimiento científico hace que se vuelva a entender al genio como en la acepción renacentista, por lo cual el término se asocia al campo del saber, al genio científico, matemático, filosófico, etc., y ya no más en

1 Traducción: Mariano Gaudio.

relación con aquello específicamente artístico que en el pasado se destacaba como la espontaneidad del creador.[2]

Los ingleses del siglo XVIII asocian la reflexión del genio al campo propiamente estético, en asociación con el concepto de gusto. En Alemania se pasa a una concepción más extrema del genio; Wieland, por ejemplo, define al genio ya sea como un ángel, ya sea como un demonio, mientras que Lessing enlaza con la naturaleza en continuo acto de perfectibilidad. El debate sobre el genio eclosiona con el movimiento del *Sturm und Drang* y con la discusión sobre la obra de Shakespeare, el artista que rompe con todas las reglas del teatro codificadas durante siglos. La concepción del genio en Kant se remite principalmente al pensamiento anglosajón, en particular a la obra de Gerard, *Essay on Genius*, de 1774, traducida al alemán dos años después. Kant cita esta obra varias veces en sus lecciones, elogiando las reflexiones de Gerard sobre el genio. En su obra se evidencian la facultad de la imaginación como la facultad más característica del genio, y el operar orgánico del genio, que en su obra produce un orden nuevo, es una concesión inédita.[3]

Kant recoge estos elementos y los une en una concepción personal y original del genio que se presenta como punto neurálgico de la exigencia de la filosofía crítica.

2. El arte en la *Crítica de la facultad de juzgar*

El rol del genio está estrictamente ligado a la producción de la obra de arte. Si observamos el índice de la obra, podemos ver que Kant comienza a tratar el arte solamente a partir del § 43 y continúa hasta el § 54. Este hecho no sorprende, en efecto, por cuanto es notorio que la "Crítica de la facultad de juzgar estética" no se ocupa, en primer lugar, de los productos artísticos, ni de los artistas, sino que su interés está ante todo concentrado en un tipo de juicio particular: "esto X es bello". Puedo formular este juicio cuando la aprehensión de la forma del objeto que juzgo ocasiona en mí un estado de ánimo particular, fruto de una reflexión sobre la forma.[4] El placer que

2 Moretti, Giampiero, *Il Genio*, Bologna, Il Mulino, 1998.

3 Franzini, Elio, *L'estetica del settecento*, Bologna, Il Mulino, 1995.

4 Kant, I., *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss, vol. V, p. 214. En adelante, cito sólo como KU esta obra de Kant,

acompaña la reflexión es de tipo particular: es sin interés, lo que significa que no está ligado con la facultad de desear, que no es simplemente el efecto de la impresión sensible de un objeto; además, el juicio no es un juicio de conocimiento, a pesar de que en el juzgar se atribuye al objeto un predicado, como si este último fuese referido a un objeto y como si se formulara la pretensión de universalidad respecto de la validez de este juicio que, sin embargo, no comunica más que un estado de ánimo subjetivo. Esto es, en síntesis, lo que enseña la "Analítica de la capacidad de juzgar estética", la primera parte de la "Crítica de la facultad de juzgar estética". No es casual que los ejemplos que Kant presenta, en esta primera parte de la *Crítica*, sean casi todos ejemplos de cosas naturales, hojas, caracoles, etc.; en efecto, Kant debe mostrar que aquello que place es la forma del objeto sobre el que se reflexiona, sin la intervención de ninguna finalidad determinada y sin la intervención de conceptos. Las formaciones casuales de la naturaleza ofrecen ejemplos muy eficaces de este tipo de belleza desinteresada y sin finalidad. Sin embargo, en el § 42 Kant muestra que nuestro juicio sobre la belleza puede suscitar un interés, sin ser, a la vez, fruto de un interés. Se trata del interés que la razón adquiere respecto de algunos productos de la naturaleza que juzgamos como bellos.[5] Esta conexión con la razón es importante, porque abre el camino a la posibilidad de referir lo bello a lo inteligible, que es el tema propio de la "Dialéctica de la facultad de juzgar estética". Así, a primera vista parecería que lo bello natural tendría una importancia predominante respecto de lo bello del arte. Sin embargo, es sólo en este punto, gracias a la posible conexión de lo bello con lo inteligible, que el discurso sobre el arte resulta posible y asume toda su relevancia. Si consideramos el esquema de la facultad con la cual se cierra la "Introducción", veremos que el arte es colocado entre la naturaleza y la razón, y representa el campo más

con la indicación de la página de la edición italiana y, después de la coma, la página de la edición alemana [AA]; trad. it. L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Milano, BUR, primera ed. 1995, p. 177. [Hay varias traducciones al castellano: *Crítica del juicio*, M. García Morente, México, Porrúa, reed. 1991; J. Rovira Armengol, Bs. As., Losada, reed. 1993; *Crítica de la facultad de juzgar*, P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1992; *Crítica del discernimiento*, R. Rodríguez Aramayo y S. Mas, Madrid, Mínimo Tránsito / Machado Libros, 2003, con reedición en Alianza, 2012].

5 KU § 42, 403-417, AA V 298-303.

propio de la aplicación del principio de la conformidad a fin por medio de la facultad del juicio reflexionante. Recordemos que uno de los temas principales de la *Crítica* es el del pasaje (*Übergang*), la mediación entre naturaleza y libertad, por lo cual el arte juega un rol crucial en la economía de la obra. El concepto de arte es importantísimo para entender lo bello de la naturaleza en el § 42, donde Kant sostiene "la admiración de la naturaleza, la cual, en sus productos bellos, se manifiesta como arte".[6] En la naturaleza aquello que atrae e interesa es el hecho de que ella se manifiesta como arte, y encontramos una definición de arte en el § 43: "en rigor, se debe llamar arte sólo a la producción mediante la libertad".[7]

La razón adquiere interés por la belleza de la naturaleza, porque ella aparece como una actividad libre, esto es, como arte. En esto la razón ve una suerte de espejo de sí, porque la naturaleza parece arte, y por esto es juzgada bella, pues parece manifestarse como un tipo de actividad propia de la razón, esto es, como una facultad que pone conceptos (y que pone el concepto de la libertad) a la base de sus acciones. Por esto la razón adquiere interés por lo bello de la naturaleza, porque en la naturaleza que se muestra como arte hay una huella de la realidad de la idea, en particular de la libertad. La naturaleza como conjunto de leyes, tal como la ha mostrado la *Crítica de la razón pura*, no tiene espacio para la finalidad de la razón, ni mucho menos para la libertad. Sin embargo, en la naturaleza bella que aparece como arte resulta que un sentido de la naturaleza parece revelado como en una escritura cifrada. No estamos autorizados a creer que la naturaleza tiene fines; pero, subjetivamente, nuestro sentimiento de placer nos tranquiliza sobre su (respecto de la naturaleza) "permeabilidad" a los fines que la razón pone libremente. En este sentido, la naturaleza bella, esto es, aquella que parece arte, representa un pasaje de la naturaleza a la libertad.

3. El genio y la naturaleza

Si, de un lado, cuando la naturaleza es bella aparece como arte, del otro, "el arte puede ser dicho bello sólo cuando nosotros somos

6 KU § 42, 411, AA V 301.

7 KU § 43, 417, AA V 303.

conscientes de que es arte, pero aparece como naturaleza".[8] Se trata de una paradoja meramente aparente:

- la belleza está ligada al libre juego de intelecto e imaginación;
- el placer es una especie de eco, en nuestro ánimo, del libre juego;
- el libre juego puede ser tal si y sólo si no hay concepto, no hay una intención manifiesta, no hay reglas preestablecidas a las que la imaginación deba subordinarse;
- la producción artística, sin embargo, es intencional, sigue un plan y aplica reglas técnicas de la producción.
- si el arte no apareciese como naturaleza (como producción espontánea y no-intencional), no podría darse después el libre juego.

En el § 43, Kant define el concepto de arte mediante un procedimiento de *diaíresis*: vimos que el arte se distingue de la naturaleza como el hacer intencional se distingue del hacer no-intencional. En la actividad intencional podemos distinguir el arte y la ciencia, que difieren entre sí como el hacer y el saber hacer. Aquí vemos que Kant incluye en el saber hacer un componente que es irreductible a la teoría; en efecto, da el ejemplo del famoso estudioso de anatomía, Camper, que probablemente supiera todo sobre la forma de un pie, pero no por esto habría podido fabricar un zapato. En un paso posterior Kant distingue entre el hacer del artesano, la simple técnica, y el hacer del artista sobre la base del fin distinto de las dos actividades.[9] La primera, la actividad del artesanado, recibe una paga, puede convertirse en un trabajo, y puede ser aprendida coercitivamente; la segunda, la del arte, es liberal, es como un juego, es una ocupación agradable por sí misma. Nótese que el mismo término "juego" se usa para definir tanto el momento productivo como el receptivo: el juego de la facultad. Además, el juego tiene por fin el placer, el arte es estética. En este sentido, se puede distinguir el arte agradable y el arte bello; el primero se orienta al placer sensible, el segundo produce un placer que acompaña la representación como una especie de conocimiento, pero que no se traduce en conocimiento determinado. Una distinción importante que permite captar la función del genio es la distinción entre el arte estético y el arte mecánico: mientras que el segundo se agota en la ejecución de reglas de la

8 KU § 45, 427, AA V 306.

9 KU § 43, 419, AA V 304.

producción, el primero en cambio no se agota en ello. El arte bello ciertamente tiene un componente técnico; sin embargo, no se agota en la realización de un concepto, y si fuera así no sería bello. ¿Cómo podemos entender, entonces, una actividad humana guiada por conceptos, por un proyecto y por reglas de ejecución, como si fuese, en cambio, una actividad libre de estas limitaciones? Kant recurre al genio justamente como elemento que "libera" al arte del concepto, análogamente a la libertad de la imaginación del concepto propia del juicio de gusto puro. Por tanto, el genio, según la definición que ofrece Kant en el § 46, es aquel don natural, aquella disposición innata (*ingenuim*), "mediante la cual la naturaleza da la regla al arte".[10] Los conceptos de naturaleza y de regla son fundamentales para captar la importancia sistemática del concepto de genio. Habíamos visto (y Kant lo reitera inmediatamente después de haber definido al genio) que, si se juzga el producto según conceptos, no se puede decir que sea bello; por ende, se necesita algo que "libere" el producto artístico de su componente técnico y que lo presente como algo espontáneo y sin una finalidad determinada. En general, la teoría del genio se puede desplegar como la reconstrucción de las condiciones según las cuales algo que es fruto de una actividad intencional –esto es, de un concepto y de un fin determinado–, puede aparecer como naturaleza. El arte, en cualquier modo, parece tener que engañar sobre su verdadera intención: a pesar de que debemos ser conscientes de que se trata de arte, no obstante debemos mirarlo como si fuese naturaleza. A primera vista, esto podría parecer una manera distinta de poner el principio de la verosimilitud como criterio fundamental del arte, o de interpretar de modo moderno el antiguo precepto de Ovidio: *ars celarem arte*, es decir, de la capacidad del arte de no hacer perceptible el trabajo y la artificialidad que lo constituye (pensemos, por ejemplo, en la matemática respecto de la música, o la métrica para la poesía, la perspectiva para la pintura, etc.). Con la teoría del genio de Kant el arte no debe simplemente imitar a la naturaleza, ni sólo esconder la artificialidad; ante todo, el arte deviene producto de la naturaleza, deviene producto de un genio que es un talento natural y un don innato de la naturaleza. Con la referencia a la naturaleza, Kant sin dudas quiere indicar la ausencia de fines externos a la producción, la espontaneidad de la naturaleza como organismo

10 KU § 46, 427, AA V 307.

vital que se auto-produce y auto-organiza. En este sentido, resulta interesante notar que también una de las fuentes principales de Kant en lo que concierne a la teoría del genio, el inglés Gerard, usa una metáfora orgánica para representar el modo de producción del genio como una planta que se alimenta, se transforma y se regenera, actuando en un plano que no es externo a ella, sino que se realiza en la producción. El genio es fruto de un impulso irresistible, como el de la vida, y es innato, es un don; podemos decir que no es el artista el que posee ni el que puede disponer del genio, sino que por el contrario es el genio el que se apodera del artista. Esto no depende del aprendizaje ni de la aplicación de la regla, porque esto es original e inimitable. Toda imitación del genio produciría sólo una copia y no una obra genial y nueva. El genio debe inspirar a otros genios que, a su vez, inspirándose en él, habrán de obrar originalmente. Por ello Kant sostiene que el genio actúa sólo en el campo del arte bello, y que los grandes científicos, las "buenas cabezas", no pueden llevar el nombre de genio. En efecto, la ciencia podría ser aprendida, con suficiente tiempo y aplicación, pues se trata de dominar leyes y reglas, y de saberlas aplicar, como en el caso de la física o en el de la geometría. Ahora bien, algo totalmente distinto sucede con los genios del arte, puesto que ninguno llega a comprender cómo ha sido capaz de crear algo completamente original, y ni siquiera los mismos Homero o Wieland sabrían explicarlo. En efecto, como impulso oscuro que empuja a la creación, el genio es algo que actúa de modo inconsciente.

4. Genio, gusto e idea estética

Ahora bien, la inconsciencia de la acción artística no se puede traducir en una anarquía desenfrenada; aun cuando el genio no se remonte a reglas anteriores, él produce una regla en el momento mismo en que crea, esto es, produce una normativa que sirve de ejemplo y punto de referencia, pero no de modelo para las otras creaciones. Si el genio fuese simplemente producción sin límites ni reglas, no podría producir ninguna obra que plazca universalmente, sino que sería simplemente autorreferencial y bizarro, completamente cerrado en su subjetividad. El genio según Kant no se identifica con el gusto en cuanto facultad de juzgar, pero para ser eficaz no debe ser totalmente carente de gusto, sino que sobre todo debe insertarse en

su horizonte. Como se sabe, la justificación de los juicios de gusto es utópica, esto es, se realiza solamente en el sentido común que es una idea de una comunidad estética. Kant aplica aquí un razonamiento análogo a aquel que encontramos en su filosofía del derecho, donde la pretensión jurídica de posesión, tanto respecto de una cosa física como de la detención del poder, jamás se justifica desde el hecho de la toma de posesión efectiva, sino que se justifica únicamente con el ideal del cumplimiento de la historia.[11] Únicamente en este punto las relaciones jurídicas son plenamente realizadas con la voluntad general. Esta última no es algo dado independientemente y a espaldas de la comunidad jurídica y de la sociedad civil, sino que es un *a priori* subjetivo, un horizonte ideal al que referimos toda vez que pronunciamos un juicio. La comunidad de juzgadores es un ideal y es regulativo. El genio, por una parte, se inserta en esta comunidad ideal del gusto, formándose y educándose en el gusto; por otra, con su obra contribuye a formar esa comunidad.

Pero ¿cómo se encuentran e interactúan la obra del genio y el juicio de gusto? En el genio la facultad del ánimo se armoniza según la misma proporción que encontramos en el juicio de gusto, lo que significa un predominio de la imaginación que, no obstante, no destruye el intelecto, sino que genera una proporción feliz. El genio, gracias a su imaginación efervescente, produce un excedente de material imaginativo que no puede ser reducido a ningún concepto. Estos productos de la imaginación son denominados por Kant "ideas estéticas":

> la idea estética es una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, la cual está vinculada con una tal multiplicidad de representaciones parciales en su libre uso que, por ella, no puede encontrarse alguna expresión que designe un concepto determinado; una representación, por tanto, que hace pensar junto con un concepto muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica la facultad cognoscitiva y con la lengua, como mera letra, vincula el espíritu.[12]

11 Tomasi, Gabriele, *Il salvataggio kantiano della bellezza*, Trento, Ass Trentina di Scienze Umane, 1993, p. 57.

12 KU § 49, 443-445, AA V 316.

Así como la idea de la razón sobrepasa los límites del intelecto –no habiendo ninguna relación con la sensibilidad– y apunta a lo incondicionado, del mismo modo la idea estética sobrepasa el límite del intelecto, pero lo hace del lado de la sensibilidad, produciendo una infinidad de imágenes relativas al mismo concepto y aprovechando mucho más aquello que el concepto designaría comúnmente. En este sentido, tal sobreproducción estimula la reflexión, ofreciendo la posibilidad siempre nueva de asociaciones e imágenes. La idea estética explica cómo es posible que la imaginación sea libre en el juicio de gusto: la obra genial estimula la imaginación y vuelve al intelecto limitado e inadecuado respecto de las sugestiones de la imaginación. Esto permite encontrar un correlato objetivo al juicio de gusto, que continúa siendo expresión de un estado de ánimo, de un sentimiento del sujeto, pero que sin embargo genera tipos particulares de objetos, que son la obra del genio. La teoría de la idea estética explica también por qué el arte siempre puede ser interpretado de diversos modos, ofrezca estímulos siempre nuevos y actuales aún en épocas muy distantes entre ellas. El genio, como productor de la idea estética, hace del arte algo viviente, algo que siempre tiene mucho para decir más allá de su significado literal; en este sentido, el genio vincula la obra con el espíritu (*Geist*).[13] La asociación del concepto de espíritu con la tradición religiosa es casi inmediata. El espíritu es el hálito vital con el cual el Dios de la tradición hebraico-cristiana da vida a sus criaturas. Además, es necesario recordar la suerte de las epístolas de San Pablo en la tradición luterana; en particular, la segunda carta a los Corintios, donde se distingue entre espíritu y letra afirmando: "el espíritu vivifica y la letra mata".[14] Kant retoma esta distinción también en la *Crítica de la razón pura* y en otros escritos en relación con el problema de la interpretación: un texto, sea literario o filosófico, tiene un sentido literal, una letra, que es inmediato, y un espíritu, o sentido espiritual más profundo y que el intérprete puede hacer emerger volviendo a la obra viva y actual. Con esta distinción Kant justifica que el intérprete de una filosofía, por ejemplo, pueda captar mejor y poner de relieve un sentido más profundo de aquel que el autor mismo ha puesto en su obra o doctrina. Él mismo piensa que ha comprendido a Platón y a Leibniz mejor de lo que lo hicie-

13 KU § 49, 443, AA V 313.

14 2 Cor. 3,6.

ron ellos mismos. Pero, dado que "el que las hace las paga", también Kant fue interpretado con este mismo principio por los primeros idealistas que se sintieron autorizados a explorar el verdadero espíritu de su filosofía, a completarla, perfeccionarla, incluso cuando el anciano de Königsberg (pensemos en la carta contra Fichte en 1799) había protestado contra este tratamiento.

Además, la referencia al espíritu, junto con la ambigüedad intrínseca al concepto de naturaleza, sugieren e implican, sin jamás aclararlo de modo explícito, una vinculación del genio con una esfera suprasensible, con aquella naturaleza humana más profunda a la que parece al fin orientar toda la teoría del gusto, culminando luego en lo bello como símbolo de la moralidad.

5. La fortuna de la teoría kantiana del genio

La teoría kantiana ha tenido mucha fortuna durante todo el siglo XIX. Como hemos podido ver, Kant recoge de otros autores y del debate en curso sobre la disputa entre los antiguos y los modernos sobre el gusto, los elementos principales para la elaboración de su doctrina del genio. Aquello que la vuelve más interesante es la propia colocación sistemática, la perspectiva trascendental en la que Kant la pone, y su carácter especular respecto del momento receptivo de la obra de arte, esto es, respecto del juicio de gusto.

Fichte y los románticos acogieron con mucho beneplácito este elemento de la filosofía de Kant. El primero, en particular, no ha mantenido la distinción kantiana entre genio y filósofo (u hombre de ciencia). En su escrito epistolar, que no casualmente se titula "Cartas sobre el espíritu y la letra en filosofía" –publicado en 1800, pero escrito algunos años antes–, Fichte afirma que el filósofo debe ser dotado de un sentido oscuro de aquello que es verdadero; debe, por tanto, poseer genio, así como el poeta y el artista tienen un presentimiento oscuro de aquello que es bello y proceden a explicitarlo con su obra.[15] En la economía general de la filosofía de Fichte el genio filosófico es muy importante, porque sólo a partir de este sentimiento oscuro es que resulta posible llegar a fundar en la filosofía algo que sea absolutamente cierto y, sin embargo, no discursivo, no

15 Fichte, J. G., *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*, introducción, traducción y notas de M. Ramos y F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.

fundado conceptualmente.[16] Desarrollando este sentimiento se llega a la intuición intelectual, que es el primer principio desde el cual el filósofo comenzará después la deducción completamente rigurosa de los actos necesarios de la conciencia. Los románticos (los hermanos Schlegel, Novalis), que deben mucho a la filosofía de Fichte, rechazan la posibilidad de una fundación de la filosofía: no pueden haber primeros principios, porque interpretan toda la empresa crítica kantiana como actividad genial, como creación de un sistema orgánico que se sostiene por sí solo, sin un primer principio, y que se construye sin una regla preestablecida. Para los románticos, sólo el arte puede completar la tarea educadora, productiva y emancipadora de la civilización que Fichte y Kant habían atribuido a la filosofía o a la cultura en general. Por ende, al genio como artista le incumbe una tarea importantísima; por esto hay que reconfigurar la visión totalmente irracional del genio romántico: sin dudas éste carece de los límites del intelecto, como en Kant; no está ligado a la realidad tal como ella es, pero puede contribuir a crear una nueva. La capacidad imaginativa, metafórica, propia del genio, su capacidad de encontrar siempre nuevas asociaciones, debe contribuir a pensar en modo distinto la racionalidad en general y el rol de la sensibilidad en todo aquello que es racional. Éste es el proyecto innovador de la filosofía romántica, que no tendrá éxito y que pronto será olvidada en favor de una actitud conservadora.[17] Muy cerca del círculo romántico, Scheleiermacher, el padre de la hermenéutica contemporánea, fue quien se atesoró de la distinción entre el espíritu y la letra y de la interpretación que Kant ofrece de este principio desde el punto de vista hermenéutico.

Schiller y Schelling desarrollaron de manera diferente el carácter natural del genio. El primero, en la distinción entre carácter ingenuo y sentimental de la poesía, afirma que el genio "o es natural, o no es genio", insistiendo sobre el hecho de que es necesaria en toda creación artística una cierta dosis de espontaneidad y naturalidad, es decir, de ingenuidad. En esto se distingue la obra de los moder-

16 Radrizzani, Ives, "Der Geist in der Philosophie Fichtes", en E. Düsing - H. D. Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche: Klassische Modelle vom Plato bis Freud und Damasio*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2008, pp. 161-174.

17 Cecchinato, Giorgia, "¿Qué es el primer romanticismo alemán en último término? Sobre el uso del método de la *Konstellationsforschung*", en F. Oncina Coves (ed.), *Constelaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2017, pp. 123-140.

nos de la obra de los antiguos: en que éstos son más naturales, más próximos al maravilloso origen de los humanos, a la edad de oro perdida para siempre. La modernidad es consciente de esta pérdida, ha perdido la inocencia y la frescura originaria; sin embargo, ha sabido producir de todos modos un gran genio ingenuo: Goethe.[18]

Schelling, en el *Sistema del idealismo trascendental*, una obra de 1800,[19] pone al genio en la cima de su sistema de filosofía: el arte, en cuanto genial, puede ser el órgano de la filosofía, aquello que torna evidente en la realidad lo que el filósofo busca con la deducción, esto es, la unidad de la consciencia (el Yo) y de la naturaleza inconsciente (No-Yo).

Schopenhauer concentra sus reflexiones sobre el genio en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación* (1819).[20] Subraya los caracteres del genio irracional y desregulado que se contrapone a la realidad cotidiana y se aísla del mundo. Sin embargo, no se trata de cualidades negativas, por el contrario: el genio, con su obra creadora, se aísla del mundo (entendido como representación), pero se relaciona con la verdadera realidad, el mundo como voluntad, oculto al modo común de pensar. El arte del genio, entonces, en cuanto contemplativo y desinteresado, irracional y subjetivo, es una forma de conocimiento; por cierto, es la única forma verdadera de conocimiento de la esencia del mundo.

Nietzsche inicialmente retoma esta idea de genio, reforzándola con aquella que Wagner había descrito refiriéndose a Beethoven. En efecto, en el ensayo *Beethoven* de 1870, Wagner describe al músico como el sabio Tiresias, el vidente ciego que, no obstante, "ve" dentro de sí la verdad que los demás no ven. Nietzsche pasa gradualmente a una concepción más abierta y más activa del genio, ligada a la consciencia de sí, y ya no más cerrada, separada del mundo y a merced de la inspiración. En *Humano, demasiado humano*, de 1878, escribe: "el genio no hace más que aprender, primero a poner la piedra y luego a construir, [no hace más] que buscar siempre material y

18 Schiller, Friedrich, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Stuttgart, Reclam, 2002, pp. 74-79. [*Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, trad. J. Probst y R. Lida, Barcelona, Icaria, 1985].

19 Schelling, F., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.

20 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., trad., introd. y notas P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2ª edición 2005.

plasmarlo continuamente. Toda actividad del hombre es complicada hasta el asombro; no sólo la del genio, ninguna es un milagro".[21] El genio pierde, en parte, las características de irracionalidad y de sobrenaturalidad que lo connotaban en las obras precedentes, y se convierte en uno de los puntos de partida para pensar una nueva humanidad, un nuevo sujeto se quiere programáticamente carente de fundamento.

En general, podemos concluir observando que, mientras en Kant el genio se mostraba como punto de encuentro y de tensión de diversas instancias (el genio y el gusto, lo natural y lo sobrenatural, la libertad y lo inconsciente, la tradición y la novedad), en los autores del siglo XIX, y en particular en los románticos y en Nietzsche, podemos constatar una ruptura del equilibrio y un impulso del genio hacia la formación de una mentalidad completamente nueva.

21 Nietzsche, Friedrich, *Umano Troppo Umano*, trad. Sossio Giametta, Milán, Adelphi, 1979, p. 163. [*Humano, demasiado humano*, 2 vols., trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996].

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, Johann Gottlieb, *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*, introducción, traducción y notas de M. Ramos y F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.

— Kant, Immanuel, *Kritik de Urteilskraft*, en *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900 ss., vol. V. [AA]

— Kant, Immanuel, *Critica della capacità di giudizio*, trad.it. L. Amoroso, Milano, BUR, primera ed. 1995.

— Schiller, Friedrich, *Über naive uns sentimentalische Dichtung*, Stuttgart, Reclam 2002.

— Nietzsche, Friedrich, *Umano Troppo Umano*, trad. Sossio Giametta, Milán, Adelphi, 1979.

Bibliografía

— Cecchinato, Giorgia, "¿Qué es el primer romanticismo alemán en último término? Sobre el uso del método de la *Konstellationsforschung*", en F. Oncina Coves (ed.), *Constelaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2017.

— Franzini, Elio, *L'estetica del settecento*, Bologna, Il Mulino, 1995.

— Moretti, Giampiero, *Il Genio*, Bologna, Il Mulino, 1998.

— Radrizzani, Ives, "Der Geist in der Philosophie Fichtes", en E. Düsing - H. D. Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche: Klassische Modelle vom Plato bis Freud und Damasio*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2008.

— Tomasi Gabriele, *Il salvataggio kantiano della bellezza*, Trento, Ass Trentina Di Scienze Umane, 1993.

El derecho del pensamiento y la situación de la razón. Sobre el sintagma kantiano "*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*"

Pablo Pachilla

"Aun antes de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o solo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción, un acto peligroso".

Michel Foucault[1]

I. El derecho a la orientación

Antes aún de la cuestión acerca de cómo realizar en la práctica determinados fines establecidos teóricamente se plantea un problema práctico interno a la teoría misma: ¿cómo orientarse en el pensamiento? ¿Hacia dónde dirigirse con el mismo y según qué criterios? Cuando Kant plantea dicho problema en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), responde sin embargo menos a la pregunta sobre *cómo* orientarse en el pensamiento que a esta otra: ¿tengo *derecho* a orientarme aún en ausencia de referencias objetivas? La respuesta positiva es inferida por Kant a partir de una necesidad o exigencia (*Bedürfnis*) de la razón.[2] La razón tiene derechos naturales que emanan de sus necesidades propias: se trata de una concepción iusnaturalista del pensamiento que se condice con el "derecho ori-

1 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 341.

2 El tema ha sido objeto de un artículo de Christian Hamm, en "Sobre o direito da necessidade e o limite da razão", *Studia Kantiana*, 4 (1), 2003, pp. 61-84. Agradezco a Luciano Carlos Utteich por la referencia.

ginario de la razón humana" presente ya en la *Crítica de la razón pura*.[3] Cuando Kant determina a esta última como el foro judicial para todas las controversias relativas a la razón, sostiene que ella se instituye "para determinar los derechos de la razón en general, y para juzgar acerca de ellos de acuerdo con los principios de su institución primera".[4] Mientras que sin la Crítica, la razón está "como en estado de naturaleza", la Crítica "nos trae la tranquilidad de un estado de derecho" que puede poner fin a las controversias y garantizar la paz perpetua en el campo de la especulación, del mismo modo que el proyecto político de 1795 pretenderá hacer lo propio en el campo de las guerras entre Estados.[5] La Crítica instaura entonces un estado de derecho en el pensamiento, que se encontraba previamente en estado de naturaleza. Esto nos habla de un modo de entender lo que es el pensamiento y de lo que significa orientarse en él que es característico de la filosofía kantiana.[6]

II. Del deber al poder

Los conceptos y movimientos fundamentales que presenta Kant en "*Was heißt: sich im Denken orientieren*" no son nuevos. Encuentran antecedentes directos tanto en la "Dialéctica trascendental", como

3 KrV A752, B780; *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009 (2da ed.), p. 777 (en adelante CRP).

4 KrV A751, B779; CRP 776.

5 *Cf. Zum ewigen Frieden*, en AA VIII 341-386.

6 Siguiendo el proyecto esbozado por Deleuze y Deleuze-Guattari de una noología, podemos caracterizar esta imagen como un iusnaturalismo noológico. En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari definen la noología como "el estudio de las imágenes del pensamiento, y de su historicidad" (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 466). En esta línea, Deleuze afirma en una entrevista: "La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. […] Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar noología, constituiría los prolegómenos de la filosofía"; Deleuze, Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 203. Originalmente aparecido en Deleuze, Gilles, "Sur la philosophie" [entrevista con Raymond Bellour y François Ewald], en *Magazine littéraire*, nº 257, 1988. En cuanto al concepto de imagen del pensamiento como respuesta a la pregunta sobre la orientación, el autor sostiene en la misma entrevista: "Supongo que hay una imagen del pensamiento […] que ha variado mucho en la historia. Por imagen del pensamiento no entiendo el método, sino algo más profundo, siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, y 'orientarse en el pensamiento'"; *Ibíd.*, p. 202.

en "El canon de la razón pura", presentes en su *magnum opus* publicado cinco años antes. Sin embargo, la intervención kantiana en la polémica del spinozismo añade un problema nuevo. Puesto que las *Morgenstunden* de Mendelssohn intentan resolver el conflicto entre razón y fe mediante una apelación al *bon sens* en tanto brújula que permite orientarse –o recuperar la orientación correcta en caso de que haya sido perdida–, el punto de partida de Kant consiste ahora en intentar esbozar una solución crítica a la cuestión de la orientación en el pensamiento.[7]

Más allá del momento espacial propedéutico de la elucidación y de su distinción con la orientación lógica, la solución más evidente al problema, desde una perspectiva kantiana, sería decir que es condición de posibilidad de la experiencia: sin orientación, no hay experiencia posible y, luego, todo aquello que resulte condición de posibilidad para la orientación ha de tener validez objetiva. Sin embargo, éste no es el razonamiento de Kant, puesto que ello implicaría un uso no regulativo sino constitutivo del concepto de un ser ilimitado, algo que Kant no admite y que reprocha a los dogmáticos. En cambio, Kant hace intervenir algo mucho más extraño: "*el derecho de la exigencia* de la razón (*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*), en tanto principio subjetivo", que le permite "suponer y aceptar aquello que ella no puede pretender conocer mediante principios objetivos". "Se trata", escribe Kant, "del derecho de *orientarse* en el pensamiento simplemente por medio de su propia exigencia, en el ámbito inconmensurable y, para nosotros, colmado de tinieblas de lo suprasensible".[8] Kant señala que, mientras que la razón no tiene ninguna necesidad de suponer la existencia de algunos objetos suprasensibles, lo cual sería "una mera impertinencia, que no conduce sino a la ensoñación (*Träumerei*)", existen algunos seres suprasensibles cuya postulación es *exigida* por nuestra razón. Tal es el caso del concepto de "un ser originario (*einem ersten Urwesen*) o inteligencia suprema que es, al mismo tiempo, el más alto bien" (i.e. Dios).[9]

7 Sobre este contexto intelectual, *cf*. Solé, María Jimena (trad., comp., notas y estudio introductorio), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

8 AA VIII 137; "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad. comp., notas y estudio introductorio de Solé, María Jimena, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 447 (en adelante QSO).

9 AA VIII 137.

Nuestra razón necesita postular el concepto de lo ilimitado (*Uneingeschränkten*) como fundamento del concepto de todo lo limitado (*Eingeschränkten*); "la razón exige (*bedarf*) presuponer algo que le sea entendible" para explicarse la contingencia y la conformidad a fines que ve a su alrededor, lo cual es lícito siempre que no se extienda hasta la afirmación de dicho ser.

Kant distingue luego la modalidad que adopta dicha creencia racional en el uso teórico y en el uso práctico. Mientras que en el primero constituye una hipótesis racional (*Vernunfthypothese*), en el segundo deviene un postulado de la razón (*Postulat der Vernunft*) –distinción que recuperará dos años más tarde en la *Crítica de la razón práctica*–.[10] El motivo de esta diferenciación reside en que, mientras que el primer uso es condicionado y concierne sólo a algunos hombres –a saber, los investigadores de la naturaleza y los filósofos–, el segundo es incondicionado y concierne a todo el género humano, en tanto que todos *debemos* juzgar para ser morales. Allí se inserta entonces la prueba práctica de la existencia de Dios presente en las tres Críticas: el uso puro práctico de la razón prescribe leyes morales que conducen a la idea de un bien supremo; ahora bien, este último presupone tanto virtud como felicidad; y en tanto que esta última no depende de nosotros, y por ende aquel bien supremo es *dependiente*, debemos admitir "como su garantía, una inteligencia superior en tanto bien supremo *independiente*".[11]

No es, desde luego, que se necesite a Dios para conocer el deber; en este sentido, el *factum* de la ley moral es un dato primario que no requiere fundamento. Sin embargo, la razón requiere saber *hacia dónde* obrar y, por lo tanto, existe en otro sentido un fundamento, sólo que arrojado hacia el futuro, como consecuencia de la acción –el bien supremo como objeto de realización en la tierra. La noción de creencia racional (*Vernunftglaube*) encierra este círculo entre el concepto y la historia: las condiciones de posibilidad de la moral son puestas como consecuencia presunta del obrar moral mismo. Se trata de una lógica por medio de la cual la finitud es pasible de superarse a sí misma, en parte confiando en sus propias acciones, en parte confiando en lo que no depende de nosotros. Es debido a este último factor, es decir, por la felicidad en tanto independiente

10 *Cf*. AA V 142-146; *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 194-200.

11 AA VIII 139.

de la virtud que, como escribe en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794):

> si la más estricta observancia de las leyes morales debe ser pensada como causa de la producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad del ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto: i. e.: la moral conduce sin falta a la religión.[12]

En el mismo texto sostiene Kant que "el deber ordena ser un hombre bueno, y el deber no nos ordena nada que no nos sea factible",[13] y que nos resuena el mandamiento según el cual "*debemos* hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que *poder* hacerlo".[14] La inferencia del *deber* al *poder* parece ser aquella que va de la *necesidad* a la *posibilidad*, como lo deja traslucir el pasaje en el que Kant se refiere a la revolución en la intención del hombre necesaria para pasar de ser sólo legalmente bueno a ser moralmente bueno: "la revolución ha de ser necesaria, y por ello posible para el hombre, por lo que se refiere al modo de pensamiento".[15]

No se trata empero de una necesidad y una posibilidad lógicas, sino del hecho de que la necesidad moral sólo es pertinente cuando se refiere a algo realizable. Es en este sentido que Rodríguez Aramayo identifica "[l]a divisa que preside toda la ética de Kant" como un "'*debo, luego puedo*', esto es, tengo que *creer* poder hacer cuanto debo".[16] El mismo razonamiento se aplica al libre albedrío:

> Todo el mundo tendrá que confesar que *no sabe* si, llegado el caso, no vacilaría en su propósito [de obrar por respeto

12 AA VI 7n; *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. al esp. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016 (3ra ed.), p. 35 (en adelante RLR).

13 AA VI 47; RLR 86.

14 AA VI 45; RLR 83.

15 AA VI 45; RLR 83.

16 Rodríguez Aramayo, Roberto, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001, p. 79. Aramayo trae a colación algunas citas de Kant a este respecto: "Lo que uno quiere por mandato de la propia razón moral imperativa *debe* hacerlo y, consiguientemente, también *puede* hacerlo, pues la razón no mandará jamás algo imposible" (AA VII 148). "El sujeto moral

> a la ley]. Sin embargo, el deber le manda incondicionadamente, a saber: que él *debe* permanecer fiel a aquel propósito; y de ello *concluye* él con razón que tiene que *poder* también y que por lo tanto su albedrío es libre.[17]

O también: "si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue ineludiblemente que tenemos que *poder* serlo".[18] Con respecto a la idea de un hombre moralmente agradable a Dios, escribe Kant que "*Debemos* ser con arreglo a ella y por ello también tenemos que *poder* ser así".[19] El poema de Schiller "Los filósofos" (1796) alude a este razonamiento con la sentencia práctica "puedes, ya que debes" (*Du kannst, denn Du sollst*).

Ahora bien, si tomamos en serio la orientación en el pensamiento como un derecho, ¿cómo catalogarlo jurídicamente? ¿Habría que colocarlo dentro del *derecho natural innato* bajo el cual Kant coloca la igualdad y el ser cada uno su propio señor? Este elemento esencial del *ius connatum* es en efecto independiente de todo acto jurídico. Se trata, sin embargo, si seguimos el hilo conductor de la expresión "*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*", propiamente de un *derecho de necesidad*, aunque no del *Nothrecht* o *ius necessitatis* de la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde se entiende por ello una violencia injusta ejercida sobre otro.[20] En el derecho a la orientación no hay violencia alguna ya que en principio no hay siquiera un otro.

En su versión ética y jurídica, el principio según el cual el deber implica poder resulta incuestionable, puesto que no puede haber obligación de hacer lo imposible.[21] En la *Paz perpetua*, Kant utiliza el lema *ultra posse nemo obligatur*, es decir, nadie está obligado a hacer algo que va más allá de su capacidad. Ahora bien, en cuanto al derecho a la orientación en el pensamiento, nos encontramos frente

---

kantiano 'es consciente de que *puede hacerlo porque debe*, lo cual revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hace experimentar, por decirlo así, un estremecimiento ante la grandeza y sublimidad de su auténtico destino' (AA VIII 287); '*juzga que puede* hacer algo porque *cobra conciencia de que debe* hacerlo, y reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral' (AA V 30)" (en Aramayo, *op. cit.*, pp. 79-80).

17 *Ibíd.*, p. 89.

18 *Ibíd.*, p. 91.

19 *Ibíd.*, p. 102.

20 *Cf.* AA VI 235.

21 Celso, "*Impossibilium nulla obligatio est!*".

a la paradójica situación de un sujeto que tiene derechos pero que no sólo no tiene un otro sino que, como señala Heidegger hacia el final del § 23 de *Ser y tiempo*, tampoco tiene mundo –más allá de que pase de contrabando una estrella polar, un objeto que conserva en la memoria, etc.

La hipótesis que quisiera sostener a este respecto es la siguiente: es sólo porque se introduce implícitamente la noción de *deber* en el pensamiento que puede pasarse al *poder* siguiendo la lógica ético-jurídica del "deber implica poder". Si el pensamiento puede tener *derechos* naturales, no es porque tenga una mera *necesidad*, sino porque tiene también *deberes* naturales. De este modo, si bien Kant afirma en la Crítica que "con respecto al uso práctico, la razón tiene un derecho a suponer algo que no estaría en modo alguno autorizada a presuponer, sin suficientes argumentos probatorios, en el campo de la especulación",[22] su estrategia consiste en tomar esa suposición práctica para una utilización teórica, aunque limitándola a un uso regulativo. Ello no podría ser de otra manera desde el momento en que es la práctica lo que determina la imagen que Kant se da de lo que significa pensar. Ello no resulta en lo más mínimo, desde luego, motivo de reproche; por el contrario, es conveniente tenerlo presente para evitar la tan arraigada imagen epistemologizante del autor, que hace primar el problema del conocimiento entendido como fundamentación de la mecánica newtoniana, desdeñando el lugar subordinado que ocupa en el sistema kantiano.

Todo se juega en la dualidad entre el "uso teórico" y el "uso práctico" de la razón. Mientras que en el primer caso la exigencia de la razón con respecto a la postulación de la existencia de Dios está sometida a una condición, a saber, "si *queremos juzgar* acerca de la primera causa de todo lo contingente", en el segundo caso es incondicionada, puesto que "*debemos juzgar*". Ésta es la causa de que la razón, en su uso teórico, siempre que se dé la condición de que quiera juzgar sobre seres suprasensibles, se vea compelida a postular un ser ilimitado como causa de lo limitado, y no así quimeras como las de Swedenborg que resultan completamente innecesarias para la práctica. No necesitamos creer en fantasmas para actuar bien, pero admitir una inteligencia superior nos permite "darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva", y de allí

22 KrV A776, B 804; CRP 797.

la importancia (o necesidad) práctica de cierto concepto teórico. Es imposible en este punto evadir la ambigüedad del argumento kantiano en lo que refiere a la independencia de la moral con respecto a la religión, ambigüedad ya señalada por Wizenmann que se oscurece a medida que Kant intenta aclarar su importancia (o necesidad) teórica "con el fin de evitar que este [el bien supremo] sea sencillamente considerado, junto con la moralidad entera, como un mero ideal, lo cual podría ocurrir si no existiera en ninguna parte aquello cuya idea se encuentra inseparablemente unida a la moralidad".[23] Independientemente de ello, lo que nos interesa enfatizar allí es que el *deber* del uso práctico funciona también en el uso teórico en cuanto permite inferir de él un *derecho* de otro modo inexplicable.

III. El análogo teórico de lo práctico

Los puntos centrales de este texto se encuentran ya en el apartado "De la opinión, el saber y la fe" en la primera Crítica. Allí Kant sostiene:

> Una vez que es propuesto un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Esa necesidad es subjetivamente suficiente, aunque sólo comparativamente, si no conozco otras condiciones bajo las cuales se pudiera alcanzar el fin; mientras que es absolutamente suficiente, y suficiente para todos, si sé con certeza que nadie podría conocer otras condiciones que llevaran al fin propuesto. En el primer caso, mi presuposición, y el tener por verdaderas ciertas condiciones, es una creencia meramente contingente; pero en el segundo caso, es una creencia necesaria.[24]

Mientras que en el primer caso se trata de una *fe pragmática* –un médico que arriesga un diagnóstico a falta de síntomas concluyentes–, en el segundo se trata de una *fe doctrinal*. Por lo tanto, "hay un *analogon* de lo *práctico* en los juicios meramente teóricos a cuyo tener por verdadero conviene la palabra *fe*, a la que podemos

23 QSO 451.

24 KrV A823-824, B 851-852; CRP 837-838 (trad. modificada).

denominar *fe doctrinal*".[25] Kant se siente allí llevado a "confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la fe doctrinal".[26]

> Pues aunque con respecto al conocimiento teórico del mundo no tenga yo que *disponer* nada que presuponga necesariamente este pensamiento como condición de mis explicaciones de los fenómenos del mundo, sino que más bien estoy obligado a servirme de mi razón como si todo fuese mera naturaleza, sin embargo, la unidad conforme a fines es una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no puedo pasarla por alto, ya que, además, la experiencia me ofrece ejemplos de ella en abundancia. Pero no conozco otra condición de esta unidad, que haga de ella, para mí, un hilo conductor de la investigación de la naturaleza, excepto la presuposición de que una inteligencia suprema (*eine höchste Intelligenz*) ha ordenado todo así, de acuerdo con los más sabios fines. En consecuencia, es condición para un propósito ciertamente contingente, pero no poco importante, a saber, para tener una guía en la investigación de la naturaleza, el presuponer un sabio Creador del mundo (*einen weisen Welturheber*).[27]

La primera frase señala la especificidad de la fe doctrinal con respecto a la fe moral: mientras que la última es necesaria para la acción (moral), en la primera no tengo que disponer (*verfügen*) nada, en tanto que no hay un mandato ético en cuanto a comprender la organización del mundo, y sin embargo, supuesto que quiera hacerlo, debo recurrir a la postulación de la mentada condición. Anticipando ya el programa de la "Crítica de la facultad de juzgar teleológica", Kant ubica allí a Dios como condición de la investigación de fenómenos que se presentan como conformes a fines. Una segunda distinción de la fe doctrinal con respecto a la fe moral es que la primera puede tambalearse frente a las dificultades especulativas, mientras que la última es el correlato de una disposición moral (*moralische Gesinnung*) tal que mientras ésta se mantenga, aquélla se mantendrá

25 KrV A 825, B 853; CRP 839 (trad. modificada).
26 KrV A826, B 854; CRP 839.
27 KrV A 826, B 854; CRP 839.

firme. Es en el contexto de estas distinciones que Kant utiliza el término creencia racional (*Vernunftglaube*) para lo que hasta entonces venía llamando fe moral (*moralischer Glaube*).[28] Podemos ver a partir de lo establecido *supra* que la distinción entre *doctrinaler Glaube* y *moralischer Glaube* se corresponde punto por punto con aquella que reaparecerá en el opúsculo del '86 entre *Vernunfthypothese* y *Postulat der Vernunft*, aunque allí ambos son considerados modalidades de la creencia racional (*Vernunftglaube*).

IV. Conclusiones

No es que la razón teórica le pida en préstamo un supuesto a la razón práctica: es que la razón es en sí misma práctica e incluso *situada*, en tanto se va encontrando, a lo largo de su desarrollo, con determinadas encrucijadas, que debe resolver no en abstracto sino en tanto situaciones locales. Esa localidad de la situación concreta que lleva a la razón a hacer uso de ciertas herramientas es lo que se traduce en el estatuto regulativo de las ideas, como también del principio de conformidad a fin en la tercera Crítica. En otras palabras, una herramienta sólo tiene sentido en su determinado contexto; es lo que se suele dar a entender mediante la noción kantiana de sistema, en el sentido de que la razón tiene un interés natural por la coherencia arquitectónica de sí misma como sistema.[29] La autocomprensión de la razón como ser organizado da cuenta de su disposición natural a actuar conforme a fines y utilizar medios en aras de esos fines, aunque la exigencia sistemática no llega a ubicar con precisión el punto en el que el pensamiento *produce sus propios derechos* en el camino del imperativo γνωθι σεαυτόν. Los derechos emanan de la razón para su propio esclarecimiento, su propia autocomprensión, es decir, para que la razón adquiera un sentido de la orientación.

En su último libro, *Orientarse*, Pierre Macherey acerca la posición kantiana en su incursión en la polémica del spinozismo a la de Descartes en la tercera parte del *Discurso del método*, cuando el filósofo se propone imitar a los viajeros que "encontrándose perdidos

28 KrV A 826, B 854; CRP 842.

29 *Cf*. Hamm, Christian, "A natureza 'inatural' da razão em Kant", *Studia Kantiana*, 15, 2013, pp. 153-164.

en algún bosque no deben errar en círculos, ni para un lado ni para el otro, ni aún menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho posible hacia un mismo lado".[30] Estar perdido en un bosque parece en efecto una buena imagen de la situación en la que se encontraría un pensador sin referencias objetivas a las que atenerse, tal como lo pretende Kant en ese punto. "Avancemos, y después vemos", dicen que decía Napoleón.[31] Sin embargo, como bien señala el joven Wizenmann, Kant se guarda algunas piedras de toque, cuando no de visión, en el medio de esta oscuridad, sin las cuales de nada le serviría la mera diferencia sentida entre su izquierda y su derecha. Y lo bien que hace, ya que con ello deja adivinar que lo trascendental implica un mundo, en el cual tenemos el deber y por ende el derecho de orientarnos.

30 Macherey, Pierre, *S'orienter*, París, Éditions Kimé, 2017, p. 37.

31 "On avance, puis on voit", *cf.* Castro, Roland *et al.*, *Impressionnisme urbain*, Besançon, Xsitu, t. 2, p. 9. Otra versión atribuida es "On s'engage et puis on voit", en *Revue d'artillerie*, vol. 39, 1891, p. 453; *Monatshefte für Politik und Wehrmacht*, 1889, p. 284.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss.

Traducciones utilizadas

— Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Buenos Aires, Colihue, 2013.

— Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009 (2da ed.).

— Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016 (3ra ed.).

Bibliografía

— AAVV, *Monatshefte für Politik und Wehrmacht*, 1889.

— AAVV, *Revue d'artillerie*, vol. 39, 1891.

— Deleuze, Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.

— Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

— Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

— Hamm, Christian, "A natureza 'inatural' da razão em Kant", *Studia Kantiana*, 15, 2013, pp. 153-164.

— ----, “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”, *Studia Kantiana*, 4 (1), 2003, pp. 61-84.

— Macherey, Pierre, *S’orienter*, París, Éditions Kimé, 2017.

— Rodríguez Aramayo, Roberto, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001.

— Solé, María Jimena (trad., comp., notas y estudio introductorio), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

Reflexiones en torno al concepto de *práctica* en la filosofía política kantiana

Ileana Beade

El concepto de *práctica* y su dimensión teórica

El texto de 1793 *Acerca del refrán: Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica*,[1] que incluye tres ensayos breves referidos a la relación entre la teoría y la práctica en los dominios de la moral, del derecho político, y del derecho cosmopolita, se inicia con una definición de los conceptos de *teoría* y *práctica*:

> Se denomina teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama práctica a cualquier manipulación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad.[2]

La teoría es caracterizada aquí como un conjunto de principios generales, para cuya formulación es preciso hacer abstracción de las

1 Citamos la versión española: La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura AA, seguida del número de tomo, indicado en números romanos. A continuación de la paginación correspondiente a la Edición Académica, consignamos las siglas correspondientes al título (en español) de la obra citada (ver Bibliografía final) y la paginación de las traducciones españolas utilizadas.

2 AA VIII 275; TP 3.

condiciones contingentes implicadas en su posible aplicación. En efecto, las teorías puras, *i.e.* fundadas en la razón (tales como las teorías morales o las políticas), no pretenden describir o explicar ciertos acontecimientos, sino sólo establecer qué es lo que la razón prescribe en relación a aquello que *debe* suceder. Tanto la teoría moral como la teoría política y la teoría del derecho pueden ser consideradas como teorías normativas, *i.e.* teorías que, asentadas en principios puros de la razón, se orientan hacia el dominio práctico e indican cómo debemos actuar –para expresarlo en un lenguaje más acorde a los principios de la filosofía práctica kantiana: tales teorías indican *fines* cuya realización es representada, por la razón, como un *deber*.[3] La pregunta referida a la viabilidad de una aplicación práctica de principios teóricos establecidos en el marco de doctrinas normativas sería, en última instancia, una pregunta mal planteada: el refrán al que Kant se refiere de manera crítica en el texto citado –"lo que es válido en teoría no vale para la práctica"– no se aplica, en efecto, a las teorías normativas, pues la solidez de las mismas no puede ser determinada en relación con su factibilidad. Una teoría normativa es formulada independientemente de toda consideración empírica, siendo su único propósito establecer racionalmente los principios que deben regular nuestras acciones, principios que inspiran toda *práctica* en cuanto tal.

En lo que respecta al concepto de *práctica*, el pasaje antes citado sugiere que no hay independencia de la práctica respecto de la teoría: Kant señala allí que no puede denominarse *práctica* a cualquier acción humana, sino sólo a aquellas acciones a través de las cuales se pretende realizar ciertos principios teóricos. Ahora bien, mientras que la teoría debe ser desarrollada con independencia de toda consideración práctica (aunque esté naturalmente orientada a ella), la práctica supone una referencia necesaria a principios teóricos, principios en los que encuentra sustento, y de los cuales no puede prescindir. La teoría y la práctica se hallan, pues, íntimamente vinculadas, sin perder por ello su especificidad; y el tránsito de una a la otra requiere –señala Kant– de un "término medio", término que

3 Para un análisis detallado del carácter vinculante de aquellas ideas de la razón práctica que ostentan una clara significación normativa (tales como *república*, *contrato*, *paz perpetua*), *cf.* Beade, I., "Acerca del carácter regulativo de las *ideas de la razón* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana", en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 70, 2-3, 2014 b, pp. 473-492.

será establecido por la facultad de juzgar –entendida, en este contexto, como aquella facultad que hace posible la aplicación de la regla teórica al caso particular–. Quien se proponga realizar acciones que hagan posible la realización empírica de principios teóricos deberá desarrollar, pues, la habilidad de decidir cómo y en qué medida tales principios pueden aplicarse a un caso particular.

Otra de las condiciones necesarias para que la teoría pueda plasmarse en el dominio práctico está vinculada, no ya a la capacidad de juicio de quien formula y desea luego aplicar la teoría, sino a la posibilidad de expresar libremente los resultados de la reflexión teórica. Aquí entramos en el terreno de las condiciones políticas y jurídicas requeridas para la realización práctica de principios teóricos, condiciones que deben ser garantizadas por quienes ejercen el poder político. Como sabemos, Kant considera la libertad de expresión como una condición básica y elemental para que ciertos principios puedan ser realizados en el ámbito político. En diversos escritos, reivindica el libre *uso público de la razón*[4] y expresa su confianza inamovible en el poder transformador de la reflexión filosófica como instrumento privilegiado para una trasformación gradual de las instituciones jurídico-políticas, científicas y religiosas.

En el texto citado, así como en otros escritos –*Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784), *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784), *Hacia la paz perpetua* (1795), *La metafísica de las costumbres* (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797), *El conflicto de las facultades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798)–, apuesta por un progreso del género humano, que tiene como condición esencial la libertad de expresión. La libre producción y circulación de las ideas impacta, tarde o temprano, en los principios de gobierno. Si la tarea propia de los intelectuales (los *doctos* o *letrados*) es el ejercicio de la racionalidad crítica, orientada a una libre inspección de todo tipo de doctrinas, la plasmación institucional de las nuevas ideas será, en cambio, tarea propia de

4 Kant utiliza en sus escritos la noción de *público* con sentidos diversos, refiriéndose a través de dicha noción a un *público* restringido (aquel constituido por el *mundo de los lectores*, es decir, por los *doctos* o *letrados*), o bien al *pueblo* en su totalidad. *Cf.* Clarke, M., "Kant's Rhetoric of Enlightenment", en *The Review of Politics*, 59, 1, 1997, pp. 53-73; Davis, K., "Kant's Different Publics and the Justice of Publicity", en *Kant-Studien*, 83, 2, 1992, pp. 170- 184.

los gobernantes, en quienes recaerá la responsabilidad de impulsar las reformas necesarias en la constitución vigente, atendiendo a su propósito esencial: garantizar los derechos humanos fundamentales.

Kant confía, en pocas palabras, en una colaboración mutua entre intelectuales y gobernantes, aunque no se trata, desde luego, de una confianza ingenua: como señala en *El conflicto de las facultades*, la contienda entre el gobierno y los intelectuales no debe concluir jamás: quien ejerce el poder político tiende a perpetuarse a sí mismo y quienes lo ejercen harán lo imposible por sostenerse en el poder; es por ello que los filósofos –el *ala izquierda* del parlamento de la ciencias– deben velar constantemente por la verdad, a través de una crítica constante, sistemática y radical:

> Dicha querella no puede cesar jamás y la Facultad de Filosofía es quien debe estar siempre en guardia a este respecto. Pues siempre se darán por parte del gobierno prescripciones estatutarias concernientes a la exposición pública de las doctrinas […]. Sin embargo, todo precepto gubernamental, al provenir de hombres […] no deja de hallarse expuesto al peligro del error o de los efectos contraproducentes […]. Por ello la Facultad de Filosofía no puede dejar de blandir sus armas contra el peligro con que se ve amenazada la verdad, cuya custodia le ha sido encomendada, habida cuenta de que las Facultades superiores nunca renunciarán a su afán de dominio.[5]

5 AA VII 33-34; CF 15-16. La caracterización metafórica de las *Facultades superiores* como el "ala derecha del parlamento de la ciencia", en contraste con la elocuente descripción kantiana de la Facultad inferior como "el ala izquierda" o "partido opositor", revela, en efecto, la insoslayable significación política del conflicto en juego. Podría decirse que el ejercicio de la racionalidad crítica es *indirectamente* político por cuanto los intereses políticos no deben interferir en el procedimiento de inspección racional; no obstante ello, este ejercicio debe promover innovaciones políticas y jurídicas, contribuyendo al progreso del género humano, *cf.* Beade, I., "Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana", en Órdenes, P.-Alegría, D. (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 138-153. En el progreso de las instituciones políticas se cifra, pues, la meta última de la contienda, meta cuya realización exige que el gobierno tome en consideración los resultados de las investigaciones filosóficas.

Kant cree que el *uso público de la razón*[6] debe articularse con la más estricta obediencia en el ámbito de su *uso privado.*[7] En *Teoría y práctica* observa que "en toda comunidad tiene que haber una obediencia sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un espíritu de libertad".[8] Por un lado, la comunicación, la discusión pública, son derechos inalienables del ser humano, vinculados a la perfectibilidad que le es propia; de allí que el gobierno deba garantizar la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, con-

6 La distinción entre ambos usos –*público* y *privado*– de la razón es introducida en el escrito de 1784, *En respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración.* Kant participa, a través de la publicación de este texto, en un interesante debate que convocó a importantes figuras de la intelectualidad europea en los albores del período ilustrado. En los círculos de la ilustración alemana, la pregunta acerca del significado del concepto de *Ilustración* encuentra un punto de inflexión clave en la formulación propuesta por J. F. Zöllner, quien en un artículo de 1783 publicado en la *Berlinische Monatsschrift* señala que esa pregunta, pese a su importancia, no ha hallado aún una respuesta satisfactoria. La interrogación formulada por Zöllner impulsará una intensa discusión acerca de la naturaleza, el alcance y los límites de la Ilustración, discusión en cuyo marco intentarán dilucidarse las consecuencias morales, políticas y culturales del proyecto ilustrado. *Cf.* Cronin, C., "Kant's Politics of Enlightenment", en *Journal of the History of Philosophy*, 41, 1, pp. 2003, 51-80; Hinske, N., "Einleitung", en N. Hinske (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, 1981, pp. XIII-XLIX; Schdmidt, J., "What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift", en *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1992, pp. 77-101; Zöller, G., "Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft", en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 82-99. El concepto kantiano de *Ilustración* no sólo asume un sentido claramente político e histórico, sino asimismo una significación más amplia, esencialmente conectada con su concepción de la *razón* y su programa de una filosofía crítica. *Cf.* La Rocca, C., "Aufgeklärte Vernunft –Gestern und Heute", en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 100-123.

7 Diversos intérpretes han señalado que la noción kantiana de *uso privado* de la razón ha de ser interpretada en relación con cierta relación contractual en virtud de la cual los individuos particulares renuncian a hacer un libre uso de sus facultades en el ejercicio de ciertas funciones específicas, a fin de contribuir de tal modo al logro de metas o fines comunes. *Cf.* Vos, R., "Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective?, en Rohden, V.-Terra, G. de Almeida-Ruffing, M. (eds.), *Akten des X. Internationales Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 753-763; González Fisac, J., "Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón", en *Estudos Kantianos*, 1, 1, 2013, pp. 183-206.

8 AA VIII 305; TP, 48.

diciones de todo progreso humano. En *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* se observa, en tal sentido, que un poder externo que privara a los hombres de la libertad de *comunicar* a otros sus pensamientos los privaría asimismo de la libertad de *pensar,* ya que no es posible pensar correctamente sino "en comunidad con otros"; la libertad de pensamiento requiere, como condición, de la capacidad de presentar públicamente las ideas.[9] El segundo apartado de *Teoría y práctica* lleva como subtítulo "Contra Hobbes": aquello que Kant considera inaceptable de la teoría política hobbesiana es la restricción de la libertad de expresión, libertad a la que caracteriza como el *único paladín de los derechos del pueblo.*[10] Por otro lado, la libertad en el *uso público* de la razón debe ser equilibrada a través de una estricta obediencia de las normas jurídicas. Pues el progreso solo puede darse, desde la perspectiva kantiana, a través de un perfeccionamiento gradual y progresivo, desplegado a través de canales institucionales.

II. Elementos para una teoría kantiana de la "acción política"

Hacia el final del segundo apartado de *Teoría y práctica* Kant señala que una práctica que deja de lado los principios puros de la razón "en ninguna parte reniega de la teoría con más arrogancia que en la cuestión de los requisitos para una buena constitución política".[11] Los hombres suelen juzgar acerca de política atendiendo únicamente a su situación particular, y se contentan en general con el estado de cosas, evitando el riesgo que supone todo intento de procurarse una situación mejor; así suelen permanecer estancados en una *práctica* dócil a la experiencia. No obstante, el concepto de derecho tiene aún para ellos fuerza vinculante y los exhorta a una realización empírica de los principios jurídicos. La tendencia a man-

9 AA VIII 144; QSOP, 71.

10 *Cf*. AA VIII 304; TP, 46. En *La metafísica de las costumbres* (1797), señala que el *derecho innato* a la libertad incluye el derecho de "comunicar a otros el propio pensamiento" (AA VI 238; MC, 49). Si bien no es lícito oponer resistencia activa a los poderes públicos instituidos, todo individuo posee un derecho inalienable, *natural*, a expresar su disconformidad respecto de aquello que considere injusto en las disposiciones de quienes ejercen el poder político (*cf.* AA VI 319; MC, 150; AA VIII 303; TP, 46-47). De este derecho a la libre expresión depende, una vez más, todo progreso del género humano.

11 AA VIII 305; TP, 48-49.

tener la situación actual resulta así equilibrada o compensada con el anhelo de mejorar las instituciones políticas y jurídicas, impulsando los cambios necesarios.

En *Hacia la paz perpetua*, el filósofo amplía estas consideraciones en torno a la relación entre la teoría y la práctica al caracterizar la política como una "teoría del derecho aplicada" (*Politik als ausübender Rechtslehre*), a la que contrapone la moral entendida como una "teoría del derecho pura".[12] A partir de ello señala que no puede haber conflicto alguno entre la política y la moral porque ambas constituyen una única "teoría del derecho".[13] La política –o más precisamente: la acción política en la medida en que se trata de una acción *legítima, justa*– deberá subordinarse a las exigencias de la moralidad; y así todo conflicto potencial entre ambas quedará disuelto. La política no es sino una aplicación práctica de los principios puros del derecho. La acción política puede ser caracterizada, en consecuencia, como una acción naturalmente orientada a la realización de principios jurídicos.

Retomando las consideraciones preliminares referidas al modo en que Kant concibe la *práctica*, puede decirse que ésta no puede desplegarse con independencia de la teoría, ni mucho menos entrar en conflicto con ella, pues por *práctica* no se entiende aquí, en rigor, sino la acción orientada a la plasmación empírica de principios teóricos. La práctica *realiza* la teoría, y si no hay correspondencia entre ambas, ello no se debe al carácter presuntamente abstracto de los principios teóricos, sino a una insuficiencia de la propia teoría.[14] Una teoría sólidamente fundada, rigurosa y precisa, superará

12 AA VIII 370; SPP, 45.

13 Cabe señalar que, bajo el concepto de moral, Kant entiende aquí no sólo aquello que pertenece al dominio de la ética –dominio de la *libertad interna*–, sino asimismo a aquello que corresponde al dominio de la *libertad externa*, regulado por principios jurídicos.

14 "Cuando la teoría sirve de poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría" (AA VIII 275; TP, 4). La teoría se halla aún incompleta, inacabada en su desarrollo y es *esto* lo que produce una dificultad en su articulación con la práctica. Ciertamente, podría darse el caso de que ciertas teorías matemáticas o filosóficas fuesen *meramente pensadas* pero no *dadas*, es decir, de que éstas constituyesen teorías desarrolladas a partir de ideas *vacías* de las cuales no puede hacerse ningún uso en la experiencia. Esta dificultad desaparece, sin embargo, en el caso de teorías referidas al (o fundadas en) el concepto de *deber*: "Sólo en una teoría fundada sobre el concepto del deber se desvanece enteramente el recelo causado por la

los obstáculos que pudiesen dificultar su futura realización. Como ha sido señalado, el valor de principios teóricos en modo alguno depende de su factibilidad: invalidar una teoría en razón de su presunta *inutilidad* para la práctica revela, para Kant, una profunda incomprensión de la relación entre la teoría y la práctica. Es la práctica la que debe ser orientada, regulada, por la teoría, y no a la inversa.

Para concluir, quisiera citar un pasaje de las *Lecciones de Pedagogía* de Kant, que ilustra de manera elocuente los criterios inmanentes a través de los cuales ha de ser evaluada una teoría:

> El proyecto de una teoría de la educación es un noble ideal, y en nada perjudica, aún cuando no estemos en disposición de realizarlo. Tampoco hay que tener la *idea* por quimérica y desacreditarla como un hermoso sueño, aunque se encuentren obstáculos en su realización. Una *idea* no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta, regida por las leyes de la justicia, ¿es imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre.[15]

Las ideas políticas –especialmente aquellas que poseen un sentido normativo– superarán los obstáculos que se presenten para su realización.

Por último, debe tenerse en cuenta que las ideas no sólo promueven acciones políticas concretas, sino que *son*, ellas mismas, acciones, actos discursivos que impactan, en cuanto tales, en el ámbito político. El ejercicio de la reflexión filosófica es, en tal sentido, *un modo de acción política*. Si nos preguntamos qué función política específica asigna Kant a estos actos discursivos, en *El conflicto de las facultades* se refiere a la tarea de los intelectuales, a quienes considera como actores políticos comprometidos con la defensa de los derechos del pueblo.[16] La *ilustración del pueblo*, señala, tiene como

---

vacía idealidad de ese concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénseselo como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación). Y en el presente tratado sólo nos ocupamos de esta clase de teoría..." (AA VIII 276s.; TP, 6).

15 AA IX 443; P, 33.

16 "Hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la

condición previa la ilustración de los gobernantes: a ellos va dirigido el discurso de los ilustrados, en tanto discurso reivindicativo de los derechos de los ciudadanos. La ilustración del pueblo

> consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí sólo se trata de derechos naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores de Derecho designados oficialmente por el gobierno, sino [...] los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro para el Estado, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores del pueblo (*Aufklärer*), por más que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad.[17]

Si en *¿Qué es la Ilustración?* Kant identifica el *uso público de la razón* como aquel que tiene lugar toda vez que un individuo se dirige, en cuanto *docto*, al *público* constituido por el mundo de los lectores,[18]

---

libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente [...]; la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo* libre)" (AA VII 20; CF, 4). Más adelante señala que: "A la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno" (AA VII 27; CF, 10).

17 El pasaje corresponde a la tercera parte de *El conflicto de las facultades*, titulada "*Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*". Esta tercera parte fue incluida en la compilación: Kant, I., *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. de. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994. *Cf*. AA VII 89; IHU, 93-94.

18 AA VIII 37; QI, 90.

en *El conflicto de las facultades* se refiere, no ya a los doctos en general, sino específicamente al papel desempeñado por *los filósofos* en el proceso de ilustración.[19] El progreso de las instituciones políticas debe esperarse, pues, no "de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo";[20] no es la revolución sino el *uso público de la razón* aquello que promueve el progreso, en cuanto permite la circulación de ideas que acaban por influir en los principios del gobierno. La tarea de los filósofos no es incitar al pueblo a la rebelión, sino ejercer el pensamiento crítico, para lo cual resulta indispensable que sea garantizada la libertad de expresión.[21] La interacción entre los intelectuales y el

19 Kant asigna a los *letrados* o *filósofos* la tarea de una evaluación crítica y racional de todo tipo de doctrinas, no sólo para beneficio de *la verdad y las ciencias*, sino, reiteramos, para beneficio del orden jurídico-político. *Cf*. Mittelstraß, J., "Der Streit der Fakultäten und die Philosophie", en Gerhardt. V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, De Gruyter, 2005, pp. 39-60. Este ejercicio crítico de la razón deberá promover la ilustración progresiva de los gobernantes, en quienes recaerá, a su vez, la responsabilidad de promover cambios graduales en la constitución política vigente, para beneficio de la sociedad en su conjunto.

20 AA VII 92; IHU, 98.

21 *Cf*. Beade, I., "La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho", en Caimi, M. (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014 c, pp. 259-294. La excesiva preocupación de Kant por la conservación del orden ha llevado a algunos intérpretes a señalar ciertos rasgos conservadores en el pensamiento político kantiano. Williams señala la tensión entre las tendencias progresistas presentes en el pensamiento político de Kant, y sus posiciones conservadoras, y considera que esta tensión es resultado de una preocupación por la conservación del orden civil (*cf*. Williams, H., *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 179). Kersting coincide respecto de esa tensión al señalar que, en ciertas circunstancias, Kant prioriza el orden y la estabilidad del gobierno a la autonomía de los ciudadanos y los derechos humanos (Kersting, W., "Politics, freedom, and order: Kant´s political philosophy", en Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 63). Si bien coincidimos con ambos autores respecto de la necesidad de reconocer estos rasgos conservadores, consideramos, no obstante, que una recta evaluación acerca de esta cuestión exigiría un análisis pormenorizado de diversos aspectos doctrinales, en particular: su concepción del principio de *soberanía* y su posición respecto del derecho de ciudadanía; *cf*. Beade, I., "Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía", en *Revista de Filosofía*, 132, 2012, pp. 83-104; Beade, I., "Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración", en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política,* 4, 2014 a, pp. 85-113; Beade, I., La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo", en *Estudos Kantianos*, 2, 1, 2014 e, pp. 79-105.

gobierno no es entendida, en este marco, como una interacción armónica, libre de tensiones. El ejercicio del pensamiento crítico –que opera como una suerte de contrapeso del poder político– es, en el sentido pleno de la palabra, una *acción* política: su propósito es equilibrar el afán de dominio de quienes ejercen el poder, denunciar las injusticias, identificar las falencias que puedan detectarse en el plano institucional.[22] A través de estas acciones discursivas los intelectuales asumen un rol decisivo en la promoción ilustrada del progreso,[23] impulsando los cambios necesarios en el marco de una discusión pública orientada a la búsqueda de consensos –consensos siempre provisorios, supeditados a las necesidades contingentes de la escena política–.

III. Consideraciones finales

Si se piensa el vínculo entre *teoría* y *práctica* como un vínculo externo, podemos decir, con Kant, que toda práctica se asienta en principios teóricos, y que toda teoría (cuanto menos toda teoría normativa –moral, política o jurídica–) se orienta a la práctica en la medida en que trata sobre aquello que *debe* suceder, *i.e.* trata sobre aquellos *fines* cuya realización es prescripta por la razón como un deber. Si se piensa, en cambio, la relación entre *teoría* y *práctica* como una relación de inmanencia, podría afirmarse que el ejercicio teórico es, en cuanto tal, una práctica, una acción discursiva que posee un sentido político específico. Las ideas filosóficas, los principios

22 Para un análisis detallado del rol que Kant asigna a los intelectuales, en el marco de *El conflicto de las facultades, cf.* Beade, I., "Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades",* en *Isegoría*, 50, 2014 d, pp. 371-392.

23 Muguerza caracteriza a la Ilustración como "un acto de confianza en sí misma de la *razón humana.* […]. La Ilustración constituyó uno de esos momentos estelares de la historia de la humanidad en los que ésta se atreve a acariciar el sueño de la *emancipación,* la emancipación, por lo tanto, de los prejuicios y las supersticiones que atenazaban a la razón humana […] la emancipación de las tiranías con que –«contra toda razón» o, por lo menos, contra aquella razón tenida por liberadora – los diversos poderes de este mundo han oprimido a los hombres una vez y otra a lo largo de los siglos […]. El sueño ilustrado de la emancipación, el sueño de la liberación de la humanidad erigido en promesas por la Ilustración, fue, pues, el *sueño de la razón*" Muguerza, J., "Kant y el sueño de la razón", en Granja Castro, D. M. (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión,* Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 130-131.

teóricos, no sólo exhortan a la realización de acciones, sino que *son* acciones; y en tal sentido la historia política y la historia de las ideas políticas se superponen. Ambos modos de entender la relación entre la teoría y la práctica (a saber, como relación externa o como relación interna o inmanente) se hallan presentes, a mi juicio, en los escritos kantianos: el primero de ellos en *Teoría y práctica* (en relación con las definiciones de ambos conceptos a las que hice referencia en la primera parte de este trabajo); el segundo de ellos en el Apéndice de *Hacia la paz perpetua*, dedicado al problema de una posible discrepancia entre la teoría y la práctica, entre la moral y la política. Kant sostiene allí, según se ha indicado, que no puede haber conflicto entre ambas, toda vez que se comprende la política como un modo de acción subordinado a los principios de la moral, sin que esta subordinación implique la sujeción de la acción política a una lógica externa. La política queda supeditada a la moral en tanto constituyen, ambas, *teorías del derecho*: la política –como teoría del derecho aplicada– no puede entrar en conflicto con la moral –como teoría pura del derecho–. Ambas se fundan en idénticos principios, establecidos por la razón pura práctica, y ambas persiguen un objeto único: la reivindicación y garantía de los derechos humanos fundamentales.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Kant, I., *Kants gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin *et alia,* 1902 ss. [cit. como AA, seguida por volumen indicado en números romanos y por páginas, indicadas en números arábigos].

Obras de Kant utilizadas

— *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) [cit. como CRP]; trad. al esp. de M. Caimi, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

— *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) [cit. como IHU]; trad. de. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1994.

— *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) [cit. como QI]; trad. al esp. de R. Rodríguez Aramayo, "*Qué es la Ilustración*", Madrid, Alianza, 2004, pp. 83-93.

— *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (1786) [cit. como QSOP]; trad. al esp. de C. Correa, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

— *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis* (1793) [cit. como TP]; trad. al esp. de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993.

— *Zum ewigen Frieden* (1795) [cit. como HPP]; trad. al esp. de J. Abellán, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996.

— *Die Metaphysik der Sitten* (1797) [cit. como MC]; trad. al esp. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.

— *Der Streit der Fakultäten* (1798) [cit. como CF]; trad. al esp. de Roberto Rodríguez Aramayo, *La contienda entre las facultades*, Madrid, Trotta, 1999.

— *Pädagogik* [cit. como P] (1804); trad. al esp. de Lorenzo Luzuriaga, *Pedagogía*, Akal, Madrid, 1983.

Bibliografía

— Aramayo, R. R., "Kant y la ilustración", en *Isegoría*, 25, 2001a, pp. 293-309.

— ----, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar,* Buenos Aires, Edaf, 2001b.

— Beade, I., "Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía", en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 132, 2012, pp. 83-104.

— ----, "Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración", en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* (Universidad Complutense de Madrid) 4, 2014 a, pp. 85-113.

— ----, "Acerca del carácter regulativo de las *ideas de la razón* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana", *Revista Portuguesa de Filosofía,* 70, 2-3, 2014 b, pp. 473-492.

— ----, "La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho", en Caimi, M. (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014 c, pp. 259-294.

— ----, "Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades",* en *Isegoría*, 50, 2014 d, pp. 371-392.

— ----, La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo", en *Estudos Kantianos*, 2, 1, 2014 e, pp. 79-105.

— ----, "Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana", en: Órdenes, P. & Alegría, D. (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 138-153.

— Clarke, M., "Kant's Rhetoric of Enlightenment", en *The Review of Politics*, 59, 1, 1997, pp. 53-73.

— Cronin, C., "Kant's Politics of Enlightenment", en *Journal of the History of Philosophy*, 41, 1, pp. 2003, 51-80.

— Davis, K., "Kan's Different Publics and the Justice of Publicity", en *Kant-Studien*, 83, 2, 1992, pp. 170- 184.

— Deligiorgi, K., "Universability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason", en *European Journal of Philosophy*, 10, 2, 2002, pp. 143-159.

— ----, *Kant And The Culture Of Enlightenment*, New York, State University of New York Press, 2005.

— González Fisac, J., "Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón", en *Estudos Kantianos*, 1, 1, 2013, pp. 183-206.

— Hinske, N., "Einleitung", en N. Hinske (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, 1981, pp. XIII-XLIX.

— Kersting, W., "Politics, freedom, and order: Kant´s political philosophy", en Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, New York, Cambridge University Press, 1999.

— La Rocca, C., "Aufgeklärte Vernunft –Gestern und Heute", en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 100-123.

— Mittelstraß, J., "Der Streit der Fakultäten und die Philosophie", en Gerhardt. V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, De Gruyter, 2005 pp. 39-60.

— Muguerza, J., "Kant y el sueño de la razón", en Granja Castro, D. M. (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 125-160.

— Schdmidt, J., "What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift", en *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1992, pp. 77-101.

— Vos, R., "Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective?, en Rohden, V.-Terra, G. de Almeida-Ruffing, M. (eds.), *Akten des X. Internationales Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 753-763.

— Williams, H., *Kant's Political Philosophy,* Oxford, Basil Blackwell, 1983.

— Zöller, G., "Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft", en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 82-99.

Diagnóstico del presente y determinación de la tarea del intelectual como exigencias filosóficas genuinas en Fichte[1]

João Geraldo Martins da Cunha

I) Presentación de una posible clave de lectura de la filosofía de Fichte

Es bastante conocida la tesis defendida por Habermas principalmente en *El discurso filosófico de la Modernidad*, según la cual con Hegel (y a partir de él) la filosofía y el diagnóstico del presente histórico se vuelven casi como caras de una misma moneda.[2] Con esto Habermas parece querer decir que, desde Hegel, no sólo la historicidad de la razón (su devenir histórico) no puede ser un elemento insignificante para la filosofía (bajo pena de dogmatismo), sino también, y tan importante como esto, que la misma historicidad parece exigir del filósofo la tarea de diagnosticar su presente. En otras palabras, de ahora en adelante, se trata no sólo de una filosofía que de modo más o menos consciente expresa su presente histórico en conceptos (como Kant, por ejemplo, parece mostrar, a los ojos de Hegel, las escisiones propias de la Modernidad),[3] sino también de que el presente debe ser enfrentado como tema filosófico, debe

1 Traducción: Mariano Gaudio.

2 *Cf*. Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, cap. 2 "Hegels Begriff der Moderne" [trad. cast. M. Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989 y ss.]. Más precisamente, Habermas sostiene que Hegel, haciendo una crítica de las "positividades" modernas y, al mismo tiempo, del idealismo subjetivo de Kant y Fichte, habría sido "no el primer filósofo de la Modernidad, sino el primero para el cual la Modernidad se volvió un problema" (p. 57 [trad. cit. p. 60]).

3 *Ibíd.*, p. 30: "Kant expresa la Modernidad en un edificio de pensamientos" [trad. cit. p. 32].

ser elevado a tema de un sistema filosófico que busque escapar de la ceguera frente a su propia historicidad y que pueda, asimismo, enfrentar las aporías modernas.

Ciertamente, siguiendo o criticando a Habermas, podríamos considerar que al menos de cierto modo los filósofos parecen haberse ocupado de su presente mucho antes de Hegel. Para dar un ejemplo: probablemente haríamos una lectura muy estrecha de Platón si dejásemos de lado el diagnóstico (crítico) que él tuvo sobre la democracia de su tiempo. Sin embargo, sin cuestionar aquí las interpretaciones de esta tesis de Habermas (así como su inserción en una interpretación más amplia que la de él sobre la Modernidad), tal vez podamos asumir como punto de partida muy general –como él– la especificidad moderna de esta imbricación entre la historicidad de la razón y la auto-reflexión sobre el lugar de la filosofía en su presente histórico y, en vista de este telón de fondo, analizar uno de los autores de la filosofía clásica alemana.

Además, a la luz de la tesis precedente parece ser importante un segundo tema para la filosofía: la reflexión sobre la tarea del intelectual (y del filósofo en particular) frente a su presente histórico. En verdad, estos dos temas serían paralelos o, para decirlo de manera más enfática, parecen ser aspectos de una misma cuestión puesta ante el filósofo. En última instancia, en la misma medida en que el diagnóstico del presente histórico se coloca como tema, resulta razonable que el filósofo se pueda situar en este mismo diagnóstico.

Mutatis mutandis, creo que Fichte nos legó diversos textos en los cuales esta doble preocupación que Habermas indica como decisiva en Hegel también se presenta muy claramente. Dentro de aquellos textos más explícitamente vinculados con este tema, podemos señalar: *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793), *Lecciones sobre la destinación del sabio* (1794), *La destinación del hombre* (1800), *Lecciones sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad* (1805), *Los caracteres de la edad contemporánea* (1805), *Discursos a la nación alemana* (1808). Paralelamente a estas obras que, por así decir, son de circunstancia, hay otras obras más sistemáticas que también tratan el tema, al menos en ciertos pasajes. En cuanto a estas últimas, podemos señalar las partes finales de la *Ética* (1798), así como las consideraciones sobre el tema de la doble "aplicación" del concepto de derecho en el *Fundamento del derecho natural* (1796-7); o en la centralidad misma de la relación entre filosofía y

vida que se muestra en los textos tardíos del Fichte de Berlín y, más específicamente, en aquel conocido como *Doctrina del Estado* (1813) en el que la noción de una "filosofía aplicada" es bastante central.

Según los temas trabajados en estos textos, no faltarían indicios para sustentar la lectura aquí propuesta de la obra de Fichte bajo la perspectiva de una doble exigencia para la reflexión filosófica: tanto la de pensar la historicidad de las manifestaciones de la razón (las instituciones políticas, morales, jurídicas, culturales), como la de determinar la tarea de la "destinación"[4] del intelectual ante su presente. En cuanto al primer aspecto, es necesario notar que ciertamente Fichte no desenvuelve la historicidad de la razón de forma tan sistemática y exhaustiva como podemos encontrar en Hegel. Pero eso no significa que no haya elaborado alguna reflexión –con implicaciones sistemáticas decisivas– en cuanto al carácter histórico de la efectivización de la razón, en particular en su lado práctico, en las formas institucionales jurídicas, políticas y morales, cuyos indicios se desparraman en los textos políticos más sistemáticos.

En cuanto al segundo aspecto indicado arriba, que es explícitamente tratado en los textos –por así decir– de circunstancia, el mismo necesita un esclarecimiento. No me parece que estos textos (en torno de las cuestiones políticas y/o religiosas/morales) deban ser leídos *exclusivamente* como "textos de circunstancia"; no, al menos, según el sentido de que los alejaría del sistema filosófico explicitado por el filósofo en los textos más "sistemáticos". De esta forma, tal vez no debamos sino procurar lazos, posibles puentes o, al fin y al cabo, relaciones meramente sugeridas por él entre los textos más especulativos y sistemáticos y aquellos ensayos notablemente escritos en función de un contexto bien delimitado.

Ciertamente, esta estrategia de lectura es bienvenida y siempre esclarecedora. Sin embargo, como hipótesis de trabajo general de

4 Ciertamente la traducción de algunos vocablos presentes en Fichte presenta dificultades que exigen explicaciones y justificaciones que serán indicadas con mayor precisión en el decurso de la investigación. Para los propósitos de este proyecto sólo aclaro que estoy traduciendo *Bestimmung* por "destinación", y *Aufgabe* por "tarea" (términos que poseen un sentido tan equívoco como central en su significación desde el punto de vista del vocabulario técnico de Fichte). Por otro lado, tampoco me voy a detener aquí, por una cuestión de economía de espacio, en distinguir –algo que Fichte sí hace en sus textos– entre la tarea del intelectual y la tarea del filósofo; basta decir que, a grandes rasgos, la segunda sería un caso más específico de la primera.

esta investigación me gustaría asumir justamente una perspectiva un tanto distinta. Para formularla en términos bien sucintos y directos, quisiera sostener que en Fichte no sólo el diagnóstico del presente asume una considerable centralidad para con las tareas de la filosofía, sino también que, por eso mismo, se torna central en cuanto a la reflexión sobre la tarea intelectual del filósofo y en vista de su inserción histórica. Así pues, quiero defender la idea de que esta dimensión, ciertamente presente en los ensayos de circunstancia, puede servir –si mi hipótesis fuera corroborada– para el esclarecimiento de su filosofía en términos más sistemáticos.

Puede resultar extraño para un lector acostumbrado a las inflexiones hegelianas sobre Fichte (que perduraron, y tal vez sigan perdurando, en muchas interpretaciones de sus obras) esta posible dimensión de su pensamiento. La propia calificación peyorativa de "idealismo subjetivo" labrada por Hegel impediría la lectura propuesta aquí. El problema es que, en rigor, estas calificaciones son, por así decir, externas al pensamiento de Fichte. Él mismo, no pocas veces, se ha encargado de rechazar y ridiculizar interpretaciones de este tipo. Claro que sus declaraciones de auto-interpretación, por sí mismas, no dispensan al comentador de intentar mostrar la coherencia entre lo que dice de sí mismo y de su filosofía, y lo que efectivamente parece escribir en los textos en los que pretende exponerla.

De este modo, por un lado, creo que es importante considerar el hecho de que Fichte mismo, para poner un ejemplo sobre uno de los aspectos más centrales del asunto, trató a lo largo de toda su vida en diferentes cursos (algunos de los cuales fueron publicados posteriormente) o ensayos, en diferentes momentos de su vida, el tema de la tarea del intelectual como "destinación del sabio", "destinación del hombre", o "esencia del sabio". Por otro lado, él también elige como directriz de su pensamiento (en cierto momento, en directa polémica con Schelling) y de su filosofía la exhortación a la acción. Por ejemplo, las *Lecciones sobre la destinación del sabio* terminan (después de una larga y ponderada consideración sobre Rousseau) con una exhortación a los hombres a la acción: "¡Actuar, actuar! Para eso estamos aquí […]. ¡Alegrémonos con el espectáculo del vasto campo que debemos cultivar! ¡Alegrémonos por sentir en nosotros mismos

esta fuerza [el impulso a la acción propia, a la espontaneidad libre del agente racional] y de que nuestra tarea sea infinita!".[5]

Además, la centralidad de la *praxis* como horizonte constitutivo del hombre como ser colectivo (o intersubjetivo) no deja de ser un elemento decisivo para la interpretación de su filosofía, lo que corrobora en alguna medida la hipótesis de trabajo aquí propuesta. En este sentido, citaría como ejemplos bastante expresivos y tomados de la por así decir "escuela" francesa, el clásico comentario de Gueroult y el de Philonenko, dado que toman el tema de la libertad como concepto que estructura el sistema filosófico de Fichte; y también la directriz explorada más recientemente por J.-Ch. Goddard en función de las relaciones entre vida y filosofía.[6] En esta misma dirección, el último congreso de la *Fichte-Gesellschaft* contó con diversas mesas y contribuciones acerca de la temática de las relaciones entre vida y filosofía.[7]

En vista de la posibilidad de la hipótesis que defiendo aquí, aun conviene indicar un elemento ya no proveniente de los textos "polémicos" o de "circunstancia", sino más bien propiamente de uno de sus textos sistemáticos, como el *Fundamento del derecho natural*, o de uno de sus últimos textos de Berlín y que es conocido como *Doctrina del Estado*. En ambos Fichte insiste hasta el agotamiento en la importancia de la "aplicación" de aquello que fue filosóficamente explicado o explicitado con la reflexión intelectual. En el texto sobre el derecho natural, por ejemplo, él parece haber desafiado a sus intérpretes con la difícil tarea de comprender la variación metodológica de dos nociones de "aplicación" del concepto de derecho, sin conceder mayores aclaraciones sobre el sentido de esta doble aplicación. En el caso del texto de Berlín, el tema es incluso más central, dado que recorre como hilo conductor el conjunto de sus reflexiones.[8]

5 FSW VI 345-346. Trad. cast. F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Madrid, Istmo, 2002, p. 153.

6 Gueroult, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles Lettres, 1930; Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966; Goddard, J.-Ch., *Fichte (1801-1813): L'émancipation philosophique*, París, PUF, 2003.

7 IX. Kongress der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft: "*Fichte und die Zeit der Bilder*", Madrid, 8-11 de septiembre de 2015.

8 No por casualidad este texto y esta problemática fueron centrales en el último evento de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos: IV Jornadas de la RIEF: "*A Filosofia da História e da Cultura em Fichte*", Coímbra, 26-28 de octubre de 2016.

En suma, si esta hipótesis de trabajo tiene alguna plausibilidad, de acuerdo a lo que indican estas referencias sumarias, de ella podremos inferir algo más específico como interpretación de su filosofía.

La herencia kantiana presente en Fichte es un punto específico en la literatura y ya fue explorada en los más diversos aspectos –desde, por ejemplo, el clásico libro de Vuillemin–;[9] y uno de estos aspectos, ciertamente, incide sobre lo que resultó conocido como el "primado práctico" de la razón. Dicho a grandes rasgos, la primacía del interés práctico de la razón sobre el teórico (en Kant) se convertiría en motor argumentativo para los diversos niveles de la reflexión en Fichte. Con un ejemplo central en los años de Jena: la oposición teórica entre idealismo y realismo (en los términos en que él mismo los asume en este contexto)[10] sólo puede ser explicada y superada filosóficamente desde el punto de vista del interés práctico de la razón. Sería desproporcionado intentar analizar en detalle aquí el tema de esta especie de radicalización que el primado práctico sufre en Fichte. Pero, para los propósitos del esclarecimiento de la hipótesis de trabajo que presento aquí, tal vez sea importante subrayar el hecho de que en Fichte no sería exagerado decir que el interés práctico de la razón no sólo se sobrepondría a las explicaciones teóricas, y en esta medida contribuiría a una especie de alteración metodológica en la propia forma de argumentación filosófica (algo que no podemos explorar aquí), sino tal vez incluso pueda construir aquello que, para él, confiere *sentido* al trabajo filosófico. Intento explicar esto.

El sentido del trabajo filosófico, para Fichte, parece depender tanto de un diagnóstico del presente histórico, como de su contraparte, la auto-interpretación de la tarea de la filosofía en el horizonte mismo de este diagnóstico. Y esto es así porque, al final de cuentas, para él el reconocimiento de nuestra historicidad idiosincrática no debe ser incompatible con el esfuerzo conceptual de escapar a cualquier forma de "relativismo". Es decir, universalista en su concepción de la razón, Fichte sin embargo no deja de intentar pensar

9 Vuillemin, J., *L'héritage kantien et la révolution Copernicienne*, París, PUF, 1954.

10 *Cf*. FSW I 193-227 [trad. cast. J. Cruz Cruz, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Bs. As., Aguilar, 1975, pp. 79-99]. La "Deducción de la representación" va en la misma dirección, esto es, a trazar el límite "más allá del cual ninguna filosofía teórica se eleva", FSW I 246 [trad. cit. p. 111]. Hay que notar que la razón es práctica, y que no puede asimismo ser teórica sin ser práctica, FSW I 264 [trad. cit. p. 126].

acerca de su "aplicación" por medio de análisis situados. En esta tensión entre universalidad (propia del ejercicio de la razón) y particularidad (propia de la naturaleza "libre" del hombre y de las circunstancias –sociales, políticas, morales, etc.– en las cuales se ejerce esta libertad) se diseñaría la tarea del intelectual (y del filósofo como un caso más específico y central). La justificación de esta clave de lectura exigiría análisis pormenorizados de diversos textos de Fichte, pero eso nos llevaría muy lejos de los límites de la indicación general propuesta en este trabajo. En tal sentido, elijo indicar sólo un caso que contribuye a ello.

En el comienzo de los *Discursos a la nación alemana*, Fichte asume como tarea (de él mismo como intelectual y de la nación alemana como posible agente de los fines de la razón) enfrentar el mayor "peligro" de las formas de relativismo, que es el "egoísmo" moderno. En otras palabras, los *Discursos* asumen como tarea diagnosticar el presente y, en función de eso, indicar los rumbos sociales y políticos para los "alemanes". En este sentido, su reflexión opera entre el ideal nacional (asintóticamente anhelado) de realización de la vida social y el diagnóstico de su presente (marcado por las invasiones napoleónicas). Es en este escenario donde podemos determinar la tarea del intelectual y, con ella, de la actividad filosófica misma.

A partir de este señalamiento, mi sugerencia es que en Fichte, por un lado, la necesidad filosófica de un diagnóstico del presente y del establecimiento de la tarea de la filosofía no podría significar una concesión a cualquier forma de relativismo cultural como medida de la reflexión filosófica. Pero, por otro lado, Fichte no parece contar con una noción trans-histórica de razón en el sentido de la jerga hegeliana. Paralelamente a su "idealismo" (a ser correctamente entendido), la experiencia no puede, en cualquier sentido, ser *deducida* de premisas racionales cualesquiera. Notablemente, por el hecho de que apenas una "abertura" a la contingencia, a la confrontación entre "Yo" y "No-Yo", entre la espontaneidad y la libertad del agente racional y el límite "mundano" que constriñe su actividad, se le puede dar sentido moral y político a nuestras acciones. En otras palabras, aun bajo el imperativo de la acción en vista a la supresión del "No-Yo"[11] ("No debe haber No-Yo"), se da la construcción de otro "mundo" a

11 FSW I 144 [trad. cast. p. 50].

partir de la libertad y espontaneidad de los agentes racionales, y esto es un proyecto filosófico que para Fichte parece tener sentido.

Asimismo, la centralidad del diagnóstico de su presente histórico y la reflexión de la tarea de la filosofía sobre este mismo presente se presentan como un posible camino a ser explorado por su filosofía, al menos en una primera instancia. Después de haber pasado tantos años a la sombra del juicio que Hegel le sentenció, tal vez hoy podamos buscar una interpretación del pensamiento de Fichte minimizando muchos de los prejuicios a partir de los cuales su imagen cultural y filosófica fue construida.

II) Indicación de algunos textos específicos cuyo análisis podría contribuir para nuestra hipótesis general de lectura

A partir del horizonte general demarcado en las anteriores consideraciones introductorias, cabe ahora indicar más detenidamente el modo por el cual la hipótesis inicial podría ser ponderada en la exploración de algunos textos-clave de Fichte. Las anteriores consideraciones generales tuvieron como objetivo sólo la demarcación de cierto horizonte general de trabajo, pero el tratamiento filosófico de este horizonte –así lo entendemos– únicamente puede ser ejecutado, con el debido rigor, a partir de un recorte específico de las obras de Fichte. A título de ejemplo, tomaré en elucidación tres casos a partir de los cuales nuestra hipótesis general podría ser justificada más rigurosamente: (1) los tres diferentes textos en los cuales Fichte explora el tema de la *destinación*, sea del sabio, sea del hombre en general; (2) el tratado central sobre la *Ética* de 1798; (3) los discursos pronunciados en Berlín durante la ocupación napoleónica y dirigidos a la nación alemana.

En primer lugar, me gustaría justificar este recorte de textos a partir de las ponderaciones sobre su orden cronológico. Es más que sabido que el tema de la "ruptura" o no del pensamiento de Fichte a lo largo de su vida es de los más centrales y delicados. Asimismo, la consideración comparativa de textos elaborados en momentos distintos (por ejemplo, en Jena o en Berlín) exige alguna justificación. Hoy tenemos intérpretes de los más renombrados que afirman, por ejemplo, que la consideración meramente cronológica es fallida y que, desde la perspectiva de la *filosofía* de Fichte, no constituye un

abordaje razonable.[12] Otros, en cambio, sostienen con vehemencia que las diferentes posiciones (principalmente las políticas, pero también las especulativas) de Fichte exigen una diferenciación en el tratamiento y comparación de los textos bajo la hipótesis de una ruptura radical en sus posiciones.[13]

En relación con esta cuestión, mi hipótesis de trabajo asume preliminarmente la primera alternativa de lectura, en el sentido preciso de que podríamos analizar comparativamente textos de períodos distintos sin descuida, no obstante, la importancia de la precaución en el tratamiento de los textos e intentando evitar una extrapolación conceptual y/o cronológica desubicada. En otras palabras, la indicación anterior no quiere presuponer, tácitamente o no, una filosofía monolítica de Fichte a ser únicamente ilustrada en diferentes contextos y según propósitos variados. Teniendo en vista la debida prudencia en la comparación de textos de diferentes ambientes y momentos, entiendo que es posible explorarlos individualmente en función de la clave de lectura sugerida. Y esto se puede justificar de la siguiente manera: incluso en caso de que sea válida la hipótesis contraria a la nuestra –la que afirma la ruptura de posiciones teóricas y prácticas de Fichte entre, por ejemplo, el período de Jena y el de Berlín–, eso no implica por sí mismo que él no pueda haberse preocupado, en el sentido arriba indicado, por el mismo tema a lo largo de las posibles variaciones, incluso al modo de una cuestión de fondo de sus preocupaciones y análisis. Es decir, Fichte pudo ocuparse de trazar el diagnóstico de su presente y preocuparse sobre la determinación de la tarea de la filosofía (o del intelectual) en cualquiera de los períodos de su actividad filosófica. En cualquier caso, esta variación sólo confirmaría que, pese a los demás cambios filosóficos, Fichte mantiene en el horizonte de sus preocupaciones el tema aquí indicado como hipótesis de trabajo.

De todos modos, reconozco que el tratamiento de los textos exige alguna consideración sobre este tema clásico y, tal vez inagotable, de la ruptura o no de las posiciones de Fichte. Pero aquí sólo

12 *Cf*. Zöller, G., "Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre bei letzten Fichte", en E. Fuchs – M. Ivaldo – G. Moretto (Hrsg.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

13 *Cf*. L. Ferry y A. Renaut, "Présentation" a la traducción de los textos en *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, París, Payot, 1981.

hay lugar para las explicaciones acerca de la legitimidad de la hipótesis expuesta. Y, en este sentido, creo que el recorte de textos se puede justificar en los términos que acabo de presentar.

Ahora bien, la señalada justificación del recorte de textos exige igualmente un segundo nivel de ponderaciones acerca de la naturaleza y especificidad de cada uno de ellos. La implicación y dependencia mutua entre el diagnóstico del presente y la determinación de la tarea filosófica en este presente, en cuanto directrices centrales de la actividad intelectual según Fichte, es tratada de manera bastante directa en las diversas lecciones en las cuales el filósofo se dedica a la "destinación del hombre", a la "destinación del sabio" y a la "esencia del sabio". De la misma manera, el texto sobre la *Ética*, aún en los años de Jena, también contiene indicaciones sobre el tema que aquí se enfoca, particularmente en sus tópicos finales. Cuando Fichte discurre acerca de la división de los deberes, por ejemplo, distingue entre los deberes del sabio, los del educador, los del funcionario del Estado, etc. Y esta división de los deberes específicos es también un indicador de su comprensión del propio presente. De cualquier manera, los conceptos trabajados allí permiten justificar la movilización de este tratamiento hacia y en favor de la hipótesis de trabajo propuesta aquí.

Al fin y al cabo, lo mismo se puede decir sobre el tercer texto mencionado. La justificación de su inclusión como objeto de análisis a la luz de mi hipótesis de lectura es doble. Por un lado, en los *Discursos* Fichte retoma el diagnóstico histórico de su presente (en la primera afirmación del texto) para indicar el sentido de sus ponderaciones subsiguientes. Por otro lado, la redacción de este escrito muestra a Fichte ejerciendo la tarea intelectual y filosófica *in concreto*. Es decir, si en diversos lugares él pretende describir cuál sería la tarea del intelectual (y del filósofo en particular), aquí él mismo se presenta como tal individuo ejerciendo esa tarea (aunque también realice afirmaciones sobre esta misma tarea, pero hacia el final). De este modo, el examen comparativo de los textos propuestos puede ser productivo en el sentido de contrastar lo que él afirma que es la tarea filosófica, etc., y lo que él realmente hace.

Por último, cabe la aclaración metodológica de que la elección de estos textos supone la posibilidad de tratarlos según un recorte bien específico sin pretender un comentario exhaustivo de su estructura general. Solamente intentamos analizarlos en función del

recorte presentado. Es decir, entendemos que es posible analizar los textos con el debido rigor y precisión conceptual, en detrimento de generalizaciones precipitadas y arbitrarias, teniendo como hilo conductor de análisis nuestra hipótesis de trabajo.

III) Algunas indicaciones textuales en favor de esta hipótesis de lectura

Paso ahora a una indicación más precisa de los elementos textuales que justifican mi estrategia de lectura, tanto desde el punto de vista de la relevancia interpretativa de la hipótesis de trabajo presentada, como desde el punto de vista de la pertenencia de su investigación a partir de los textos mencionados. Esto no quiere decir que no se puedan hacer otros recortes, sino únicamente que la legitimidad de este recorte se sigue de las tesis presentes en él.

Las consideraciones siguientes se dividen en dos momentos: primero vamos a señalar aspectos de los textos en los cuales Fichte muestra, directa o indirectamente, la importancia del tema del diagnóstico del presente y de la determinación de la tarea del intelectual como indispensables en cualquier proyecto filosófico; después, intentaremos mostrar cómo algunos pasajes de los *Discursos* reafirman esta centralidad y también sugieren más directamente lo que él, Fichte, efectivamente intentó hacer como filósofo e intelectual.[14]

(1)[15]

En 1794, cuando presenta el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Fichte ofrece algunas lecciones públicas conocidas como *moral para sabios*, articulando inmediatamente la política y la religión en vista a la constitución de una *res publica* que se oriente al desenvolvimiento moral e intelectual de los hombres. Tal vez estas lecciones sean la obra más popular del filósofo, tanto por la repercusión posterior que tuvieron, como por el éxito inmediato que alcan-

14 Por cuestión de espacio, sólo me voy a detener en la consideración de una de las *Lecciones sobre la destinación del sabio* y uno de los *Discursos a la nación alemana*.

15 Retomo aquí sumariamente los argumentos que defendí en el congreso "*Transzendentaler Idealismus nach Kant: Kontinuität oder Bruch? Iberoamerikanische Perspektiven*" y que, posteriormente, publiqué en *Cadernos de Filosofia Alemã*, con el título: "Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura?", vol. 22 n. 3, San Pablo, 2017, pp. 13-23.

zaron en el público ilustrado de Jena.[16] A la vez, no es casual que, desde entonces y en buena medida en virtud de ese éxito de úblico, el *fichtear* se tornara, por lo menos en los círculos románticos, sinónimo de filosofar.[17]

De todos modos, el tema elegido para estas lecciones se inserta en una candorosa polémica alemana en torno a la Ilustración. En cuanto a esto, son conocidos, por ejemplo, los textos de Kant que desde 1784 pretenden defender la Ilustración contra algunos de sus adversarios *y contra* algunos de sus "defensores" alemanes.[18] Al comienzo de "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?", en que la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón permite conciliar libertad y obediencia, la Ilustración es monarquía. Al final, Kant dice que por uso público "entiendo aquel que cualquiera, en cuanto *sabio*, hace delante del gran público del *mundo letrado*".[19] Por oposición, el uso privado de la razón se convierte en el ejercicio de una función o cargo público. Con esta dicotomía se garantiza una convivencia pacífica entre libertad y obediencia, entre actuación del sabio y el desempeño del funcionario de Estado, aunque muchas veces se trata del mismo individuo y del mismo público, sólo que tomados bajo puntos de vista distintos. De cualquier forma, pese a que la época no sea propiamente "ilustrada", ella tampoco está del todo perdida y no es una completa barbarie, pues gracias al "déspota ilustrado" –dice Kant– se puede vivir en una época de "Ilustración",[20] una época en la cual vale la máxima "razonad todo lo que quieras y sobre lo que quieras, ¡pero obedeced!".[21]

16 Carta a la esposa del 26 de mayo de 1794: "El mayor auditorio de Jena fue pequeño", GA III/2 115.

17 Fuchs, E. – Lauth, R. – Schieche, W. (Hrsg.), *Fichte im Gespräch*, vol. I, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978, pp. 432 y 442.

18 *Cf*. Torres Filho, R. R., "Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?", en *Ensaios de filosofia ilustrada*, San Pablo, Brasiliense, 1987. *Cf*. la introducción de Philonenko a su traducción de Kant: *Qu´est-ce que s'orienter dans la pensée*?, París, Vrin, 1993.

19 Kant, I., "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Berlinische Monatsschrift*, N° 4, 1784, p. 485. Tomado de Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, t. 3, Ed. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 ss. [Trad. cast.: Solé, María Jimena, *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2018, pp. 239-248].

20 *Ibíd*., p. 491. [Trad. cit., p. 246].

21 *Ibíd*., p. 493. [Trad. cit., p. 247].

En este escenario de debate en torno de la Ilustración y de su posible contribución a las instituciones políticas, Fichte, cuyo pensamiento ya fue identificado como jacobinismo por motivo de su defensa del derecho de revolución, tendrá que defenderse.[22] En virtud del gran éxito de audiencia, comienzan a circular rumores de que en esas aulas sobre la moral del sabio Fichte, que fue mucho menos prudente que su maestro (Kant), estaría insuflando ideas subversivas. Orientado por Goethe, Fichte decide entonces publicar algunas de estas lecciones (*Algunas lecciones sobre la destinación del sabio*) a fin de mostrar públicamente que hace un buen uso ("privado") de su cátedra de filosofía en Jena. Las cinco lecciones publicadas tratan de la destinación (*Bestimmung*) del hombre en sí y en sociedad, del ciudadano, del sabio, respectivamente, y terminan con un análisis de Rousseau. Para el presente propósito, vamos a detenernos en la última de estas lecciones, acerca de Rousseau, y más precisamente acerca de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

Lo que se dedujo en las lecciones anteriores fue el hecho de que la cultura es constitutiva del hombre y de su destinación,[23] en cuanto ser dotado de razón y voluntad; y es función y responsabilidad del sabio (*Gelehrte*) actuar en su beneficio. En contraposición, la tesis supuestamente defendida por Rousseau (en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*) acusaría al proceso civilizatorio de haber promovido la ruina moral y la decadencia humanas.

Así, leemos en la Lección V:

> A sus ojos [los de Rousseau], el retroceso es progreso, y ese estado de naturaleza abandonado es la meta última a la cual la humanidad, hoy corrompida y deformada, debe llegar. Por consiguiente, Rousseau hizo exactamente lo que nosotros estamos haciendo: trabajó, a su modo, para hacer avanzar a la humanidad y promover su progreso en dirección a una meta suprema. Luego, hizo exactamente lo que él mismo censuraba tan severamente. Sus acciones estaban en contradicción con sus principios.[24]

22 *Cf*. la introducción que F. Oncina Coves y M. Ramos Valera hacen a su traducción de estas lecciones, *op. cit.*, pp. 7-27.

23 FSW VI 335-336; trad. cit. p. 127.

24 FSW VI 336; trad. cit., p. 127.

La premisa del argumento de Fichte es que hay una contradicción en Rousseau entre sus acciones como *sabio* y los principios defendidos en sus escritos. Más allá de la validez de la lectura que Fichte hace de Rousseau, aquí importa retener su estrategia argumentativa en función del tema del progreso y, a partir de ella, pensar la tarea del intelectual y el diagnóstico que elabora respecto del presente.

En esta perspectiva, Fichte parece llevar a Rousseau contra sí mismo, para mostrar que él habría trabajado, aunque inconscientemente, para el progreso y, como tal, habría cumplido su destinación de (o *tarea* en cuanto) sabio. De tal modo que, en rigor, lo que él debería criticar no es la cultura en cuanto tal, sino cierta conformación de ella que impide la realización de la libertad (por ejemplo, aquella del ideal de "hombre civilizado" de la aristocracia del siglo XIX).

Así, específicamente en los *Discursos sobre las ciencias y las artes*, Rousseau se habría alienado del mundo y, movido por una imaginación vivaz, habría forjado una "imagen de mundo" asentada sobre sus sentimientos más puros. Después, al mirar hacia el mundo, Rousseau habría visto o sentido lo que todos nosotros podemos ver y sentir: "vio hombres viviendo como bestias, encadenados a la tierra y sin ninguna noción de su dignidad".[25] Vio también, prosigue Fichte, cómo estos hombres podían sacrificar la humanidad al menor capricho, y vio que reducían la sabiduría a habilidades para alcanzar lo ventajoso, identificando el deber como la satisfacción de sus apetitos más bajos. Más aun, vio que estos hombres se vanagloriaban de todo eso y miraban con desprecio a aquellos que no eran tan *sabios* y tan *virtuosos* como ellos. La sociabilidad humana en ese escenario se le aparece a Rousseau como la ruina moral y la decadencia, de modo tal que sus alegrías y necesidades estaban sujetas a la satisfacción de su más baja sensualidad (*niederen Sinnlichkeit*). En suma, frente a todo esto, "el impulso (*Trieb*) de su corazón" fue el de rebelarse con profunda indignación.[26] Pero esta indignación de Rousseau, esta susceptibilidad (*Empfindlichkeit*), en general –dice Fichte– es el signo de un alma noble.

Según Fichte, la cuestión es lo que Rousseau ha *deducido* de todo eso. Si en las relaciones sociales reina la sensualidad (y no los

25 FSW VI 338; trad. cit., p. 137.

26 FSW VI 339; trad. cit., p. 139.

sentimientos puros del hombre), la supresión de la segunda dependería de la supresión de las primeras; si el dominio de la sensualidad se instaura en la relación entre los hombres, fuera de esta relación ellos estarían libres de este dominio. Así, Rousseau habría identificado la ruina moral con el dominio de la sensualidad y habría vinculado este dominio con las interacciones sociales. He aquí, dice Fichte, cómo él, por contraposición, llegó a su "estado de naturaleza", supuestamente previo a las interacciones sociales.[27] Pero esta identificación entre sociabilidad y dominio de la sensualidad hizo que el ginebrino se embarcase en una crítica radical de la cultura (y no de una "civilización"[28] en particular) que, en el límite, sería contradictoria con su propia actuación como *sabio*.

Con esto, ciertamente se evita el vicio. El problema, afirma Fichte, es que en esta condición también se eliminaría la virtud, una vez que la razón misma sería reducida a nada. En este estado pre-reflexivo el hombre, a los ojos de Fichte, dejaría de ser hombre. Aquí, la divergencia entre los dos filósofos adquiere contornos más nítidos (según la interpretación que de ella hace Fichte): lo que Rousseau caracteriza como naturaleza humana previa a la corrupción social es, para Fichte, la descripción de la animalidad y, por tanto, de algo que no es propio del hombre. Y la razón para ello no estaría en el hecho de que con esta caracterización Rousseau habría extraído del hombre aquello que le es más propio, a saber, la "perspectiva de futuro"[29] y, con ella, la racionalidad que le es propia. Esta expresión que aquí aparece sólo al pasar Fichte la desarrolla en el *Fundamento del derecho natural*, donde por ejemplo dice: "todos los animales están completamente acabados. El hombre está sólo indicado y esbozado […]. Cualquier animal es lo que es; únicamente el hombre es originariamente nada. Lo que él debe ser, tiene que llegar a serlo por

27 FSW 340; trad. cit., p. 140.

28 Para un abordaje histórico de la oposición entre "civilización" y "cultura", *cf*. Elias, N., *O processo civilizador*, principalmente los capítulos "Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilization*" para el uso alemán, y "Sociogênese do conceito de *Civilization* na França": "Ahora, en el uso que le es dado por los alemanes, *Zivilization* significa algo útil, pero que a pesar de eso constituye sólo un valor de segunda clase, que comprende únicamente la apariencia externa de los seres humanos, la superficie de la existencia humana. La palabra por la cual los alemanes se interpretan a sí mismos, y que más que cualquier otra les expresa el orgullo en sus propias realizaciones y en el propio ser, es *Kultur*", p. 24.

29 FSW VI 340; trad. cit. p. 141.

sí mismo […]. La capacidad de formación (*Bildsamkeit*) como tal es el carácter de la humanidad".[30]

Como se evidencia, según Fichte, si el hombre es "originariamente nada", la humanidad sólo puede ser un proyecto, y la consecución de ese proyecto implica la "perspectiva de futuro".

En suma, si la razón cultivada produce falsas necesidades dentro de las interacciones sociales (y, en esa medida, posiblemente una "civilización" corrompida), sin el uso de la razón no tendríamos la posibilidad bajo ninguna condición de cumplir nuestra destinación moral. Si así fuera, habría al fin y al cabo una especie de acuerdo de fondo entre Fichte y Rousseau. Si el estado de naturaleza es aquella edad de oro del placer de los sentidos sin trabajo físico, tal como cantaron los poetas antiguos –dice Fichte–, sólo "colocamos, entonces, delante de nosotros lo que Rousseau y los poetas, bajo el nombre de «estado de naturaleza» y «edad de oro», situaron atrás de nosotros".[31]

De esta síntesis de las consideraciones de Fichte sobre Rousseau nos interesa retener lo siguiente: el curso de estas lecciones muestra un entrelazamiento de la determinación de la tarea del intelectual (así como la del hombre, la del ciudadano y la del sabio), y termina con una consideración sobre el diagnóstico de Rousseau sobre la cultura humana. Esto parece, pues, entrelazar de manera indiscutible aquellos aspectos de la hipótesis de lectura presentada arriba. Ahora, tan importante como esta consideración crítica (y no cabe aquí valorar su legitimidad o no) sobre el *Discurso* de Rousseau, se muestra lo tanto que para Fichte la reflexión filosófica debería estar al servicio de una actuación sociopolítica coherente con ella. De cierto modo, podemos resumir su crítica exactamente en estos términos: Rousseau trabajó para el progreso, pero recusó teóricamente su actividad intelectual con la crítica que dirigió a la cultura en este discurso.[32] Así, la centralidad filosófica del entrelazamiento de los dos aspectos de nuestra hipótesis de lectura parece confirmar

30 GA I/3 379 [trad. cast. J. Villacañas, F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, *Fundamento del derecho natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 166].

31 FSW VI 342; trad. cast. p. 145.

32 Insisto en lo siguiente: por un lado, Fichte no valora otros textos de Rousseau, sino sólo este primer *Discurso*; por otro lado, y a pesar de ello, para este argumento no está en cuestión la legitimidad de esta evaluación de Fichte, sino que

que el diagnóstico del presente y la determinación de la tarea del intelectual son como el norte de la reflexión filosófica – en nombre de lo cual, justamente, Rousseau sería pasible de crítica.

La tesis central sobre el carácter histórico y cultural del hombre, acompañada de la afirmación de un posible progreso moral de la humanidad, indica un aspecto del primado práctico en Fichte, porque tanto la determinación del tarea del intelectual, como su relación con un diagnóstico del presente –a la luz de lo cual esta tarea puede ser determinada con mayor precisión–, son establecidas a partir de una tesis fuerte acerca de los fines éticos o morales de la razón. Por tanto, no parece posible interpretar estos temas sin alguna consideración más precisa sobre su ética. Más allá de otras consideraciones metodológicas acerca de estas *Lecciones* de 1794 y de la *Ética* de 1798 (ambas del período de Jena), asumo la posibilidad de ciertos esclarecimientos recíprocos entre ambos textos, al menos respecto del tema preciso aquí indicado. En efecto, las ponderaciones sobre su presente histórico, así como la determinación de la tarea filosófica que se configura en este cuadro, de alguna manera siempre presuponen las premisas del orden de la ética, tema explorado sistemáticamente en el tratado de 1798, en particular en la forma de una apropiación *sui generis* del imperativo categórico kantiano y de la relación entre razón y moralidad.

(2)

Ahora examinemos el texto de los *Discursos a la nación alemana* (1808) en el cual, como dijimos, Fichte se presenta como un intelectual "en ejercicio". Ante todo, una observación sobre el problema metodológico acerca de la aproximación de esta obra a los textos de Jena (principalmente aquel que analizamos arriba): entre otros, A. Renaut, por ejemplo, insiste en la tesis de la ruptura, para sostener que Fichte pasa de revolucionario en 1793 (*Consideraciones sobre la Revolución francesa*) a maquiavélico (1806-7). La cuestión, sin embargo, sería la siguiente: aunque Fichte haya cambiado radicalmente sus posiciones políticas, su actuación como intelectual no dejaría de expresar para él mismo lo que sería propio de su tarea como intelectual. Ciertamente, podríamos encontrar discrepancias entre

solamente interesa entender el sentido de ella en su proyecto filosófico y a la luz de la hipótesis presentada.

lo que afirma ser la tarea intelectual y sus propias acciones (en el mismo sentido que denunciaba a Rousseau en 1794). Pero hay una variable que parece mantenerse a lo largo de los años y a pesar de las diferentes circunstancias políticas y sociales (institucionales, etc.) en las que se encontró. En primer lugar, su actitud combativa frente a los escenarios inmediatos de su vivencia; en segundo lugar, una especie de premisa normativa para sus análisis políticos y circunstanciales en la forma de un fin ético o moral, en el sentido de una idea reguladora kantiana. Así como se puede argumentar que Fichte habría cambiado su comprensión del sentido moral de la existencia (su posición política y filosófica), de la misma manera quizás no sea posible mostrar que en algún momento él haya abandonado esta premisa normativa. De hecho, en los *Discursos*, tanto respecto del proyecto de nación que diseña, como respecto de la importancia de la tarea y del lugar de la filosofía en esta perspectiva histórica, se mantiene siempre en el horizonte el tema de la aproximación –asintótica, muy ciertamente– de los fines morales.

Por ende, los *Discursos a la nación alemana* parecen confirmar, a su modo, la hipótesis de lectura propuesta aquí, en el sentido de reforzar la tesis según la cual, para Fichte, el ideal moral se revela tanto en el esfuerzo de diagnosticar el presente, como en aquel de indicar la tarea del intelectual. Desde este punto de vista no sería tan relevante (lo que no significa que sea despreciable) hurgar en qué medida rompe o no con ciertas posiciones políticas y filosóficas a lo largo del tiempo. Al lado de este doble esfuerzo, Fichte parece conservar, casi como premisa de sus análisis, el ideal moral regulador para la interpretación del presente histórico y la determinación de la filosofía. En cuanto a que estos dos emprendimientos son centrales para Fichte, nos resulta claro tanto por la constancia de estas reflexiones en su vida intelectual, como por el entrelazamiento de estos análisis con elementos conceptuales fundamentales en sus exposiciones más especulativas, en especial respecto del concepto de derecho y respecto del imperativo moral.

Veamos algo de los *Discursos* en función de la hipótesis inicial, pero también y más específicamente, de la contraposición entre lo que Fichte *dice* sobre la tarea del intelectual (como en las *Lecciones*) y lo que él *hizo* por medio de su intervención (en los *Discursos*). Más allá de esto, es posible percibir lo tanto que las normativas éticas es-

tán presentes en su diagnóstico y en la determinación propositiva del intelectual entre otras esferas sociales. Para ello, estamos obligados a realizar un recorte del texto. En aras de señalar más claramente, a partir de los pasajes específicos, la imbricación entre el diagnóstico, la determinación de la tarea del intelectual y en qué medida estos términos remiten a un ideal ético en Fichte, nos detendremos en el primero de los discursos.

Frente a las invasiones napoleónicas, Fichte pronuncia estos discursos a la luz del diagnóstico de su presente como una fatalidad que no podría ser modificada a corto plazo. Vencidas militarmente y desprovistas de una "nación" como unidad cultural para el enraizamiento del Estado, las "naciones" alemanas no podrían sino invertir y trabajar en vista de la construcción de una unidad nacional para la cual sólo podría contribuir un proyecto educativo. En estos términos, sus análisis dirigidos al gran público (y no a un público académico o filosófico) parecen converger en torno de dos directrices básicas: (1) se pueden contar con ciertos elementos culturales, históricos (y hasta geográficos) para la visibilización de un proyecto de nación; (2) la "nación" aquí no tiene el mismo sentido que tenía para los "románticos", como algo "dado" desde una supuesta y mitológica historia de los pueblos alemanes.[33]

Desde entonces, Fichte parece encaminar su argumentación para la defensa de un proyecto de nación organizado y constituido a partir de un proyecto educacional del "pueblo". Tal proyecto a ser realizado en el mediano y en el largo plazo se revela, a través de los catorce discursos, como la única alternativa vislumbrada por el filósofo, que intenta diagnosticar (y determinar la tarea de los intelectuales) su presente ante el "sin nombre", que es Napoleón.[34]

El diagnóstico de Fichte comienza retomando consideraciones realizadas por él en otro lugar y acerca de la historia:[35] su presente

33 *Cf*. la notable introducción de A. Renaut a su traducción: *Discours à la nation allemande*, París, Imprimerie Nationale, 1992, en la cual contrapone la noción de nación en Fichte tanto a la de los "románticos", como a la de los "ilustrados".

34 Brevemente, "sin nombre" quiere decir para Fichte que Napoleón no es ningún noble de la aristocracia medieval, y ningún representante del pueblo, en los términos de la Revolución Francesa defendida vehementemente por él en 1793. *Cf*. Lauth, R., "Le véritable enjeu des discours à la nation allemande de Fichte", *Revue de théologie et de philosophie*, 41, 1991, pp. 249-265.

35 Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, FSW VII 3-256. [Trad. cast. J. Gaos, *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, Revista de Occi-

histórico es aquel en el cual el "egoísmo" hace valer sus credenciales. Pero cabe señalar, en términos históricos, aquello que hizo que este estado de cosas fuera a prevalecer.[36] Más allá de la indicación clara del carácter histórico del propio presente (que, como tal, es contingente), la posición de Fichte también agita el aspecto "moral", por así decir, de este diagnóstico. Y se muestra cuando afirma que esta condición fue establecida en detrimento de la "autonomía" y de la "ipseidad" de los individuos; y luego, de inmediato, también cuando sustenta que el objetivo de los *Discursos* es el de presentar la posibilidad inscrita en este tiempo de nacimiento de un "nuevo Yo" y de una "nueva época".[37]

En el desarrollo de los discursos subsiguientes resultará bastante claro el indicador "ético" o "moral" de este diagnóstico. Por ahora cabe insistir en un punto estratégico de su argumentación: el diagnóstico de las causas y condiciones éticas que condujeron a este estado de cosas (propio del "egoísmo" moderno) es la llave para encontrar la "salida" o superación. En el pasado, la participación del individuo en el todo estaba determinada como algo propio del individuo, y la ligazón entre los intereses individuales y colectivos se aseguraba por el "miedo" o por la "esperanza".[38] Pero la exposición de este tema hobbesiano del miedo y de la esperanza como motores de los vínculos sociales no supone algún flirteo con la posición de la restauración "romántica": Fichte no enuncia cualquier afirmación en el sentido de defender la promoción del *restablecimiento* de este modo de vinculación histórica entre individuo y totalidad social.

El entendimiento moderno y calculador disuelve aquella vinculación a través del miedo y la esperanza al romper con la ligazón entre vida presente y vida futura y, de esta manera, cambiar la "consciencia moral". En otras palabras, si el miedo y la esperanza que vinculaban religiosamente las acciones presentes (y la decisión sobre ellas) en aras de una vida futura fueran quebradas por el "entendimiento calculador", esto no significaría para Fichte la defensa

dente, 1976].

36 FSW VII 264. [Trad. cast. L. Acosta y M. Varela, *Discursos a la nación alemana*, Bs. As., Orbis – Hyspamérica, 1984, p. 49].

37 FSW VII 265. [Trad. cit., p. 50].

38 FSW VII 272. [Trad. cit., p. 56].

de un retorno a ese modo de vida, sino antes bien, que la aprobación o desaprobación moral (por *medio* del miedo y de la esperanza religiosas) no constituyen más lazos sociales suficientemente fuertes para la sustentación de la vida social y colectiva. De este modo, la alternativa que se le presenta a la "restauración" romántica es una nueva "educación de la humanidad" en vista de la posibilidad de (re) constitución de los vínculos entre el interés individual y el colectivo en nuevas bases, principalmente en bases que se orientan hacia una idea moral o ética de la humanidad.[39]

En suma, una educación "popular", en el sentido de capaz de alcanzar a los espacios o capas (*Stände*) sociales en la mayor medida posible, es el remedio político para el presente. No podemos insistir aquí en la descripción de los contornos de este proyecto político-pedagógico de Fichte tal como lo expone en los discursos subsiguientes, pero sí podemos presentar algunos aspectos de esta argumentación que sirvan a nuestro argumento.

Como intelectual en ejercicio, Fichte se dirige a los más diversos individuos[40] (en el último discurso), en el sentido de movilizarlos hacia un proyecto de nación. Cabe notar que con estas ponderaciones se quiere decir que para Fichte la tarea del intelectual (y de la filosofía) no se restringe a la tentativa de establecimiento de un programa social y político de circunstancia. Esto sería reducir la actividad intelectual a una suerte de respuesta a los dictados "presentes" o "actuales", los que para Fichte deben ser filosófica y prácticamente superados. La tarea pensada por él para filosofía no sería la de responder a estos dictados, sino antes bien la de indicar la posibilidad de otro "mundo", de otra "imagen" de mundo no determinada por el "egoísmo" de su presente histórico. En otras palabras, no se trata de sostener que para Fichte la tarea de la filosofía es, por así decir, meramente coyuntural o "sociológica". La necesidad de un diagnóstico del presente, así como la reflexión y determinación de la tarea del intelectual en este escenario, no debe volver a la filosofía rehén de la idiosincrasia cultural del tiempo.

39 FSW VII 273-275. [Trad. cit., pp. 57-58].

40 En la cumbre de su performance retórica, Fichte se dirige sucesivamente a los "jóvenes", los "ancianos", los "empresarios" (comerciantes y/o autónomos), a los pensadores, sabios y escritores, y finalmente a los "príncipes de Alemania" (FSW VII 488-494 [trad. cit., pp. 260-265]).

De lo sumariamente presentado acerca del primer discurso tal vez se pueda inferir la posición de Fichte de la siguiente manera. Sin adherir a una consideración histórica "deductiva" (en el sentido preciso de que la "experiencia" no es deducible de premisas de la razón y de que, por tanto, el ejercicio de la razón está congénitamente ligado a la idea de libertad), pero también sin acentuar la tesis de una razón radicalmente histórica (es decir, siempre relativa a las circunstancia de inserción contingente de su ejercicio en un sujeto determinado), Fichte parece haber optado por un camino intermedio que queremos determinar mejor. En otras palabras, al mantener el compromiso con una razón irrestrictamente universal –siguiendo, a su modo, a Kant–, y también pretender elevar el tema de la inserción de la reflexión filosófica en su presente, adelantando algo de la temática hegeliana retomada por Habermas, Fichte tal vez haya procurado una solución inédita para la partición entre particularismo y universalismo. En este sentido, los diferentes intentos de pensar su presente y la tarea del intelectual, y sus diferentes esfuerzos en circunstancias históricas y políticas variadas (Revolución Francesa, invasiones napoleónicas), pueden sugerir una reflexión constante en su pensamiento sobre esta tensión. Así, entonces, todo sucedería como si un ideal ético que sólo la reflexión, mediante la razón, puede aducir, operara como idea reguladora para orientar a esta misma razón frente a las particularidades de la contingencia empírica (sea desde una visión teórica, sea desde una visión práctica).

IV) Posibles adquisiciones analíticas de esta hipótesis de trabajo

En última instancia, se puede enunciar la hipótesis de interpretación aquí sustentada en los siguientes términos: es relevante para la comprensión del pensamiento de Fichte analizar y confrontar lo que él *dice* ser la tarea del intelectual (y/o del filósofo) con lo que él *hizo* como intelectual frente a los problemas sociales y políticos de su tiempo; en particular, contraponiendo una serie de textos que tratan el tema de forma más o menos directa, con un texto en el cual Fichte actúa ostensiblemente como intelectual.[41]

41 X. Léon muestra que Fichte llegó a intentar inscribirse en las fuerzas de resistencia, pero habría sido disuadido por la jerarquía militar de que sus servicios serían más útiles en la cualidad de orador.

Considero que esta clave de lectura puede contribuir a la interpretación de los textos de Fichte en diversos niveles. El esbozo presentado arriba permite indicar solamente un posible alcance de esta hipótesis de trabajo. Con ésta se podría, por un lado, tratar de reflejar desde el proyecto de las lecciones (en una o más de sus "versiones") la relación entre reflexión filosófica y determinación de la tarea a ser cumplida por el intelectual. Por otro lado, se podría pensar a la luz de esta misma hipótesis las relaciones entre el ideal ético (reflexivamente elaborado) y el diagnóstico del presente, para ponderar las mediaciones entre estos dos lados.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Fichtes sämmtliche Werke*, Ed. I. H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971. [FSW]

— ----, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ed. R. Lauth, Stuttgart, Frommann, 1962 ss. [GA]

— ----, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, introd. y trad. L. Ferry y A. Renaut Paris, Payot, 1981.

— ----, *Discours à la nation allemande*, introd. y trad. A. Renaut, Paris, Imprimerie Nationale, 1992

— ----, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, introd., trad. y notas F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002.

— Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Ed. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 ss.

— ----, *Qu´est-ce que s'orienter dans la pensée*?, introd. y trad. A. Philonenko, París, Vrin, 1993.

Bibliografía

— Elias, N., "Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão", en Elias, N., *O processo civilizador*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 23-50.

— ----, "Sociogênese do conceito de *Civilization* na França", en Elias, Norbert, *O processo civilizador*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 51-64.

— Fuchs, E.-Lauth, R.-Schieche, W. (Hrsg.), *Fichte im Gespräch*, vol. I, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978.

— Goddard, J.-Ch. & Maesschalck, M. (org.), *Fichte – La philosophie de la maturité (1804-1812)*, París, Vrin, 2003.

— Goddard, J.-Ch., *Fichte (1801-1813): L'émancipation philosophique*, París, PUF, 2003.

— Guéroult, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles Lettres, 1930.

— ----, *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974.

— Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

— Lauth, R., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Munique / Salzburg, Anton Pustet, 1965.

— ----, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.

— ----, "Le véritable enjeu des discours à la nation allemande de Fichte", *Revue de théologie et de philosophie*, 41, 1991, pp. 249-265.

— Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.

— Martins da Cunha, J., "Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura?", en *Cadernos de Filosofia Alemã* vol. 22 n. 3, San Pablo, 2017, pp. 13-23.

— Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966.

— Radrizzani, Y., "Place de la Destination de l´Homme dans l'oeuvre Fichtéenne", en *Revue Internationale de Philosophie*, 52 (206), 1994, pp. 665-696.

— Rousseau, J.-J., *Discurso sobre as ciências e as artes*, trad. L. S. Machado, San Pablo, Editora Abril, 1973.

— ----, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, trad. L. S. Machado, San Pablo, Editora Abril, 1973.

— Starobinsky, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, París, Gallimard, 1971.

— Terra, R., *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant*, Río de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003.

— ----, “A universidade entre a excelência administrada e o social-desenvolvimentismo”, en *Novos Estudos*, v.3, n° 3, edição 100, San Pablo, CEBRAP, 2014, pp. 81-95.

— Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra*, San Pablo, Ática, 1975.

— ----, *Ensaios de filosofia ilustrada*, San Pablo, Iluminuras, 2004.

— Vuillemin, J., *L'héritage kantien et la révolution Copernicienne*, París, PUF, 1954.

— Zöller, G., *Fichte's Transcendental Philosophy – the original duplicity of intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

— ----, “Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre bei letzten Fichte”, en E. Fuchs-M. Ivaldo-G. Moretto (Hrsg.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

Tolerancia y Libertad en Fichte

Héctor Arrese Igor

Kant ha sido acusado frecuentemente de defender una ética meramente formal, sin anclaje en la realidad histórica de su tiempo. Sin embargo, el filósofo de Königsberg participó en el debate político en torno a la viabilidad y deseabilidad políticas de la Ilustración, entre otros temas fundamentales de la agenda en aquel entonces. En su texto canónico, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", Kant intenta fundamentar filosóficamente este movimiento político y cultural, así como sacar sus consecuencias para la vida en comunidad.

A la hora de determinar el contenido de la propuesta de la Ilustración, Kant la presenta como la salida de la minoría de edad (*Unmündigkeit*). Se trata del estatus legal que tenían los menores en aquel tiempo, quienes no podían hablar por sí mismos frente al estrado judicial, sino que debían hacerlo sus padres por ellos. Metafóricamente, Kant concibe la ausencia de Ilustración, entendida en términos de minoría de edad, como la incapacidad para pensar por sí mismo, es decir, sin seguir la guía de otro.[1] Por lo tanto, el objetivo de la Ilustración es superar el miedo a pensar por uno mismo, comprometiéndose en la tarea.

Si bien parece algo sencillo, Kant detecta una serie de obstáculos en el camino. En primer lugar, está la pereza, que nos lleva a buscar la guía de los demás, ya sea en la forma de un libro, un médico que nos prescriba nuestra dieta, un sacerdote que funcione como nuestra conciencia moral, etc. Pero los tutores también hacen lo propio, en la medida en que infunden en sus seguidores el miedo a fracasar, con el consecuente sometimiento a sus dictados. Además

1 Kant, I.,"Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss., Tomo VIII, p. 35. [En adelante: AA, seguido por el volumen en números romanos y por la página en números arábigos].

la educación por medio de meras fórmulas y reglas mecánicas acostumbra a sus destinatarios a buscar los fundamentos de sus ideas en instancias externas a la razón. De este modo, la minoría de edad se ha convertido en una segunda naturaleza para los sujetos, es decir, en grilletes que los mantienen inmovilizados en su estado de pasividad intelectual.[2]

Sin embargo, los tutores también están presos de esta relación, dado que, si quisieran ayudar a sus seguidores a pensar por sí mismos, fracasarían en su intento, en razón del adoctrinamiento que ellos mismos les han inoculado. De este modo, la Ilustración es un proceso lento y gradual, dado que implica ante todo la liberación de los prejuicios arraigados secularmente.[3] En consecuencia, el progreso hacia la Ilustración depende del uso público de la razón, que se da sobre todo cuando el autor se dirige a sus lectores, en medio de un espacio no dominado de comunicación.[4]

Los límites del uso público de la razón vienen dados por las condiciones para el funcionamiento correcto de la maquinaria del Estado. Sería muy perjudicial para el Estado que un oficial cuestione las órdenes de sus superiores en el ejército o que un ciudadano se negara a pagar los impuestos, así como si un sacerdote dejara de cumplir con las obligaciones planteadas por el credo al que sirve.[5] Sin embargo, esto no significa que el progreso en la Ilustración no tenga repercusiones en el crecimiento de las instituciones. Por eso Kant considera que debe prohibirse que los miembros de una institución acuerden un diseño tal que imposibilite la ilustración de las generaciones futuras. En este sentido, no sería políticamente legítimo que una religión establezca un credo que contenga la cláusula de que no podrá ser modificado a futuro por la comunidad. En tal caso, se trataría de un crimen contra la humanidad, porque atentaría contra su destino de progresar hacia estadios mayores de reflexividad e ilustración.[6] En la dirección en que argumentará Fichte, Kant sostiene que ningún ser racional podría acordar una disposición semejante, que le impidiera ejercer su racionalidad práctica.

2 AA VIII 36.
3 AA VIII 36.
4 AA VIII 37.
5 AA VIII 37-38.
6 AA VIII 39.

Por lo tanto, el gobierno debe promover las condiciones para la conformación de un espacio público de comunicación, que permita la libre expresión de las propias convicciones y argumentos. Desde el punto de vista de Kant, lo particularmente sensible es la censura de los escritos que traten de temas religiosos, dado que tienen suma relevancia para la vida moral y política de los ciudadanos.[7] Kant rescataba en este sentido los progresos realizados en la Prusia de Federico el Grande, donde se había promovido de modo notable el uso de la razón.[8] Fichte no tenía la misma estimación que Kant respecto de la Prusia en la que le tocó vivir, sino que adoptó una actitud extremadamente crítica frente al gobierno. Sin embargo, considero que puede establecerse una línea que va de Kant a Fichte, como intentaré mostrar a continuación.

A diferencia de la idea kantiana de la Ilustración, Fichte no se refiere a un público culto y académico. Queda claro, desde el comienzo de la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, que Fichte se dirige preferentemente a un público más amplio que el mundo intelectual, pero que tiene una voz lo suficientemente potente como para hacerse oir en la esfera pública.[9] Fichte entiende que este público debe abogar por la libertad de expresión, dado que este derecho está en serio peligro, a causa de la censura frecuente de los libros.[10]

Ahora bien, Fichte no considera que la libertad de expresión será garantizada por una revolución violenta, dado que esta estrategia supondría que el sujeto político estaría en posesión de un ideal de constitución perfecta que garantizaría la felicidad de todos. Pero nadie puede estar en posesión de un saber infalible en el terreno de la política. En consecuencia, lo que queda es el trabajo lento e infatigable en pos de una sociedad más libre.[11] Sin embargo, esta imposibilidad de transformar la realidad política por la fuerza no debe desanirmarnos a la hora de pensar otras maneras igualmente eficaces de llegar a esta meta.

---

7 AA VIII 40.

8 AA VIII 40-41.

9 Fichte, J. G., *Zurückforferung der Denkfreiheit*, en *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke,* Fichte, Immanuel Hermann (ed.), Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VI, p. 3. [En adelante: FSW].

10 FSW VI 4.

11 FSW VI 5.

En la misma línea de Kant, Fichte confía en el progreso logrado por el proceso ilustrado en Alemania que, a pesar de sus limitaciones, tiene un carácer irreversible. Por eso nuestro autor recomienda a los príncipes que abran el dique que contiene y frena la libertad de pensamiento, para evitar que se rompa violentamente e inunde todos los campos. Fichte considera que la Revolución Francesa misma es el ejemplo de que la persistencia de relaciones opresivas puede desencadenar la venganza del pueblo contra sus opresores.[12]

En el desarrollo de su *Reivindicación*, Fichte pone en cuestión las creencias y prejuicios que impiden la lucha por una ampliación de derechos. En primer lugar, nuestro autor se dirige a la idea de que el paternalismo moral es deseable, dado que los príncipes son intelectual y moralmente superiores, en razón de su educación. Pero considera que justamente es la educación de los príncipes la causa de su inferioridad a la hora de dictar el comportamiento de los demás. Los príncipes son instruidos tempranamente en la idea de que quienes los rodean son de su propiedad y no deben ser objeto de su respeto. Pero también se los educa en el hedonismo más desenfrenado, por lo que pierden su vitalidad y autodominio A esto se le debe sumar la formación que reciben en toda clase de supersticiones, que les impiden el uso libre de su propio entendimiento. Por eso Fichte llega a afirmar irónicamente que es un verdadero milagro de la providencia el que haya más príncipes inútiles que perversos.[13]

Independientemente de estas consideraciones pragmáticas, Fichte sostiene el carácter absoluto del principio de la dignidad humana. Es decir, considera que el ser humano no puede ser intercambiado por ninguna otra cosa, en la medida en que no es propiedad de nadie.[14] El fundamento de la dignidad humana es la conciencia moral, que eleva al ser humano por sobre la animalidad. La conciencia moral es quien ordena de modo categórico la realización de determinados tipos de acción, de acuerdo con la ley moral que se da a sí misma. Por lo tanto, la conciencia moral actúa con independencia de toda coacción externa.[15]

Este concepto de conciencia moral es el fundamento de la exigencia moral de no obedecer a otra ley que la que uno se ha dado a sí mismo, la que a su vez tiene como correlato el derecho a to-

12 FSW VI 6.
13 FSW VI 8.
14 FSW VI 11.
15 FSW VI 11.

das las condiciones políticas de la autonomía. Por esta razón estas condiciones son derechos inalienables, que no pueden ser cedidos en el contrato social. Sin embargo, aun aquellos derechos que son alienables sólo pueden ser resignados con el consentimiento de los afectados, dado que esto también afectaría su autonomía moral. Lo que significa que la ley civil es válida únicamente si los destinatarios aceptan voluntariamente someterse a ella.[16]

Si un ciudadano alienara su libertad de pensamiento, entonces aceptaría degradarse a un estado animal, dado que caería en una pasividad incompatible con su esencia. Al acordar la propia deshumanización, el ciudadano estaría suscribiendo un contrato inválido.[17] Por otro lado, tampoco podría materializarse esta alienación, dado que la libertad de pensamiento pertenece al foro interno y, por lo tanto, no es pasible de control alguno.[18] Por el contrario, los derechos alienables pueden ser entregados por los ciudadanos al momento de acordar el contrato social, sobre todo porque la ley moral no les prohibe hacerlo. Sin embargo, cada uno deberá ceder sus derechos alienables en la medida en que los demás también lo hagan, dado que la reciprocidad es la matriz constitutiva del derecho.[19]

Ahora bien, la libertad de expresión no pareciera ser inalienable, dado que pertenece a la esfera externa de la autonomía. Además, no es un derecho que esté ordenado directamente por la ley moral, sino que simplemente no está prohibido. Contra esto, Fichte argumenta que en realidad el derecho a la libertad de expresión es una prescripción que puede derivarse directamente de la ley moral. Si necesitamos de las enseñanzas de los otros para avanzar hacia la perfección moral, entonces éstas son una condición de la personalidad. Por otro lado, la falibilidad de nuestro conocimiento moral exige que consideremos otras perspectivas y puntos de vista respecto de nuestras tomas de posición.[20] Esto implica que la expresión de las mismas es un derecho tan inalienable como la libertad de conciencia misma. Dicho de otro modo, si alguien renunciara a su derecho a

16 FSW VI 12.
17 FSW VI 14.
18 FSW VI 15.
19 FSW VI 12-13.
20 FSW VI 19-20.

comunicar sus convicciones morales a los demás, entonces estaría cediendo su personalidad moral misma.[21]

Dado que la libertad de expresión es constitutiva de la personalidad, no puede justificarse la legitimidad de la censura de aquellas opiniones que pueden llegar a herir la sensibilidad de los demás. La razón de esto es que no hay manera de que se pueda perturbar la estabilidad emocional del otro, en la medida en que cada uno es dueño de sus emociones y de moldear su carácter como mejor le parezca. Por lo tanto, si alguna opinión mía pone en peligro alguna de las ilusiones del otro, es este último quien debe revisar sus creencias, en lugar de impedirme que exprese las mías.[22]

Esta concepción del contrato social exige en consecuencia una idea representativa del poder político. Es decir que Fichte sostiene que el derecho a gobernar en realidad es producto de la transferencia del poder que originariamente le pertenece al pueblo. En este sentido, Fichte rechaza la idea de un derecho hereditario a gobernar, al uso de las monarquías de su tiempo. La legitimación hereditaria del poder lleva necesariamente a un regreso al infinito, porque no puede encontrarse un primer momento de la serie que poseyera dicha legitimidad y no la hubiera recibido de otro.[23]

Sin embargo, y en la misma línea que Kant, Fichte sostiene que el ejercicio de la libertad de pensamiento está llamado a cambiar la dinámica misma de las instituciones políticas. Así pues, nuestro autor considera que los ciudadanos, como consecuencia del ejercicio de su capacidad de razonamiento moral, se irán liberando paulatinamente del estatus de meras máquinas de obedecer hacia el estatus de seres humanos conscientes de su dignidad.[24] Con esta esperanza en mente es que Fichte defiende los logros morales y políticos de la Revolución Francesa, como un mojón para quienes luchan por la libertad de pensamiento y de expresión.[25]

En lo que sigue ensayaré un par de reflexiones en torno a la presencia de estos tópicos en el pensamiento de John Stuart Mill. De

21 FSW VI 16-17.
22 FSW VI 15.
23 FSW VI 11.
24 FSW VI 21-22.
25 FSW VI 26.

este modo, intento trazar una línea que amplifique la recepción de Fichte, tal como ha sido establecida hasta ahora.

Mill ha pasado a la historia como uno los padres fundadores del liberalismo. Por esa razón, una primera lectura no vincularía las tesis principales de *Sobre la libertad* con la filosofía política del idealismo alemán, que suele ser divulgado en términos de una concepción organicista del Estado. Esto puede valer para la teoría hegeliana del Estado, incluso para el pensamiento político del último Fichte. Sin embargo, en ambos casos las libertades individuales tienen un rol central y deben ser protegidas por el gobierno. Esto es claro sobre todo en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* de Fichte, que hemos considerado más arriba.

Una lectura en esta clave puede iluminar algunos pasajes de *Sobre la Libertad*. Esto no debe sorprendernos, dado que el epígrafe es una cita tomada del texto de Humboldt, *De la esfera y los deberes del gobierno*, en el que se defiende la centralidad del desenvolvimiento humano, en su diversidad. Se trata del ideal de la *Bildung*, que en el caso de Mill debe garantizar la formación de la individualidad característica, única, original e irrepetible de cada persona.

Mill aboga por la protección del individuo frente a la "tiranía de la mayoría", es decir, frente a la coacción que ejercen las convicciones morales dominantes.[26] Se trata de una coacción sutil, no siempre ejercida explícitamente por el Estado en su ejercicio oficial del poder, ya sea en lo ejecutivo, legislativo o judicial. En realidad, Mill se centra en mecanismos que tienen que ver con el control social que proviene de la socialización primaria del individuo. Pero también toma en cuenta la coacción que ejerce sobre el individuo la formación de la opinión pública, ya sea a través de la escuela, la pertenencia a una comunidad religiosa determinada, la influencia de la prensa escrita, etc.[27]

Este es el fundamento del "principio del daño", que está a la base de la propuesta normativa de Mill. El "principio del daño" prescribe garantizar las libertades de conciencia, expresión y reunión del individuo, siempre que sea compatible con un sistema de libertades

26 Mill, J. S., *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, pp. 75-76.

27 Ver Mill, *op. cit.*, pp. 77-78.

igual para los demás.[28] Es en este contexto que Mill rechaza la defensa de la censura de la libertad de expresión, fundada en que la expresión de algunas convicciones morales podrían herir la sensibilidad de quienes no las comparten, argumento que coincide con Fichte. Frente a esta idea, Mill sostiene que la diversidad de opiniones no sólo debe ser tolerada, sino que debe ser también fomentada. Esto es así porque la diversidad garantiza una formación del individuo que le permita desarrollar sus capacidades características. En este sentido, Mill defiende una educación que apunte a la formación de "grandes individuos", capaces de elaborar un plan de vida propio y de fomar sus propias convicciones de modo autónomo.

Tanto las teorías de Kant, la de Fichte como la de Mill, apuntan a la defensa de la libertad de expresión, en orden a la protección de las libertades individuales. Pero no se trata de un reclamo meramente principista, sino que está enmarcado en un diseño institucional que debe hacerlo posible. El Estado debe estar organizado en las tres propuestas consideradas en el derecho inalienable a la libertad de gobernar la propia vida, sostener las propias convicciones y expresarlas. Por lo tanto, se debe construir desde el Estado un espacio regulado de una comunicación no dominada y transparente, gracias al imperio de la ley. Esta regulación implica el ejercicio de alguna forma de coacción, para evitar que los individuos interfieran sobre la autodeterminación de los demás.

Ahora bien, el tipo de libertad protegida no es una libertad meramente negativa, dado que es una libertad que debe posibilitar la formación en algún sentido de la autonomía. Por otro lado, se trata de una libertad que está configurada por la ley, que está al servicio de un espacio de cooperación que haga posible la mutua formación de los individuos. Pero el principio de la humanidad como fin en sí mismo, fundamento de este espacio de debate, no está sometido a discusión, dado que es el supuesto mismo de este proceso. Si alguien objetara este principio, sería considerado como despótico y tirano, dado que estaría legitimando la interferencia sobre la libertad de los otros.

La formación que tiene lugar en este medio es un proceso inacabado y siempre abierto, de allí la necesidad de mantener las re-

28 Mill, *op. cit.*, p. 80.

glas básicas que lo hacen posible. En última instancia, se trata de establecer un cierto tipo de relación intersubjetiva, en el marco de la cual los individuos se complementen y ayuden mutuamente a formar y revisar sus convicciones morales. En el caso de Fichte, este tipo de relación intersubjetiva tomará más tarde la forma de la teoría del reconcimiento del otro, como una instancia de mutua formación de las autoconciencias, lo que pondrá las bases del derecho natural del Fichte de Jena.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Zurückforferung der Denkfreiheit*, en *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke*. Fichte, Immanuel Hermann (ed.), Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VI. [FSW]

— Kant, I.,"Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss., Tomo VIII. [AA]

— Mill, J. S., *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003.

El observador trascendental. La caracterización del punto de vista especulativo en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*

Bruno Del Piero

> *La filosofía sobre un objeto sólo puede utilizarla aquel que conoce o conoció el objeto. Sólo éste podría comprender lo que esta filosofía quiere y quiere decir. […] Quien ya lo conoce no experimenta nada nuevo; sin embargo, a través de ella se convierte para él en conocimiento y adquiere una nueva figura"*
>
> F. Schlegel, *Fragmentos de Athenaeum*.

Uno de los temas más atractivos de la *Primera* y de la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, publicadas por Fichte en su período de Jena, es el problema de definir el estatuto de la filosofía y el modo en que puede ser transmitida. Ambas problemáticas están articuladas en una pesquisa por los límites de toda demostración filosófica. Cualquiera sea el sistema, sostiene el autor de la *Wissenschaftslehre* siguiendo a Jacobi, el mismo tiene por base algo absolutamente indemostrable: su fundamento.[1] Es por eso que, como sabemos, la disputa entre dogmáticos e idealistas no puede ser saldada de modo argumental. La elección del fundamento depende en última instancia de la clase de persona que cada uno sea, y eso se decide en la vida, no en la teoría.

A pesar de lo sugestiva que pueda parecer esta caracterización para nuestro temperamento contemporáneo, no debemos olvidar que el esfuerzo especulativo de Fichte consiste en articular ambas

1 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 142.

instancias, y no en reforzar su separación;[2] especulación y vida, teoría y praxis, son otros nombres para describir el drama constitutivo del proyecto fichteano, la búsqueda por articular sistema y libertad. Fichte confía en que, aunque no pueda ser demostrado (por ser la condición de posibilidad de toda demostración), el acto de libertad por el cual se ingresa a la Doctrina de la Ciencia puede ser, dentro de ciertos límites, definido y enseñado. La *Primera introducción* comienza, precisamente, con una caracterización de este acto en la forma de una indicación práctica que debe seguir el lector: "Fíjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz".[3] Este proceso de introspección no debe ser confundido con una indagación en las profundidades de la propia psiquis. Lo que se busca, por el contrario, es una posición adecuada a partir de la cual describir la estructura universal de la experiencia tal como se manifiesta. Para entender la Doctrina de la Ciencia, intentaré mostrar que es necesario adquirir y practicar una cierta capacidad de observación.

Para aproximarme a esta problemática introduciré, en la primera parte, la distinción entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo –presentada por Fichte en dos notas al pie de la *Segunda introducción*–. A través de esta división, me esforzaré por establecer los criterios que debe satisfacer el acto por el cual se ingresa a la Doctrina de la Ciencia, en tanto debe poder articular ambas instancias. En la segunda parte, caracterizaré dicho acto a partir de la noción –central en la *Segunda introducción*– de intuición intelectual. Intentaré mostrar, finalmente, en qué medida la ambigüedad que caracteriza a este término puede ser clarificada –aunque no suprimida– a partir de la distinción entre las dos posiciones mencionadas en la primera parte del trabajo.

I.

La distinción entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo aparece en dos notas al pie de la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*.[4] A pesar de ocupar este lugar marginal, puede

2 Ver Breazeale, D., "The 'Standpoint of Life' and the 'Standpoint of Philosophy' in the context of the Jena *Wissenschaftslehre* (1794 – 1801)", en Mues, Albert (ed.), *Transzendentalphilosophie als System*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1989.

3 Fichte, J. G., *op. cit.*, p. 29.

4 *Ibíd.*, pp. 71 y 108.

servir –intentaré mostrar– como punto de acceso privilegiado a ambas introducciones. Lo que se jugaría en ellas sería, leídas desde esta distinción, un problema doble: por un lado, cómo podemos, siendo finitos y condicionados, describir lo universal e incondicionado y, por otro lado, cómo debemos orientarnos en el pensamiento para que esta descripción no contradiga la experiencia que tenemos de nosotros mismos en la posición de la vida –es decir, en tanto somos seres finitos y condicionados–.

En principio, debemos señalar que la distinción aparece para mostrar que el idealismo no es, como sostienen sus detractores, opuesto al realismo. Si no se produce una oposición, según Fichte, es porque ambos se sitúan en diferentes planos: el realismo (creer que existe algo fuera e independientemente de nosotros) se nos impone en la posición de la vida, es decir, en tanto actuamos en el mundo. El idealismo tiene como única finalidad explicar cómo se produce esta creencia y no disiparla. La confusión surge cuando se confunden ambas posiciones, suponiendo que "se exige el modo de pensar idealista en la vida; una exigencia que basta proponer para aniquilarla".[5]

El filósofo idealista adopta, como se ve, una posición crítica ante el realismo: explicita sus condiciones de posibilidad, así como los límites de su validez. No se opone, por lo tanto, a nuestra conciencia vulgar, cotidiana. Según muestra la Doctrina de la Ciencia, que para aquélla existan cosas no es ninguna ilusión que pueda o deba ser detenida por la filosofía. La especulación, si se practica correctamente, traza un círculo que devuelve al filósofo "exactamente al punto de donde partió con toda la humanidad".[6]

Definida de este modo, la distinción supone su articulación: la posición especulativa es el ámbito donde se hacen visibles las operaciones que constituyen nuestra experiencia en el terreno de la vida. En este sentido, la relación entre ambas posiciones es homologable a la que existe entre el fundamento y lo fundado en el horizonte de una filosofía trascendental: la filosofía, sostiene Fichte, tiene que indicar el fundamento de toda experiencia; por ser su fundamento, no puede estar en un mismo plano que ella.[7] Esta exterioridad constitutiva implica que la articulación entre ambos planos no esté

5 *Ibíd.*, p. 109.
6 *Ibíd.*, p. 150.
7 *Ibíd.*, p. 33.

garantizada. Parecería que la especulación, si se practica del modo equivocado, puede escindirse de nuestra experiencia vital. El dogmatismo (y no el realismo, que es una toma de posición en la vida, no en la filosofía) tiene su origen precisamente en la dislocación de ambas posiciones. Los sistemas dogmáticos parten de un concepto, sin cuidarse de dónde lo han tomado, para analizarlo y combinarlo con otros: se ocupan sólo de la serie de sus razonamientos. El resultado es un sistema del cual el dogmático no puede estar convencido: puede pensarlo pero no creerlo, porque entra en necesaria contradicción con su convicción en la vida, donde se considera libre e independiente. Según Fichte:

> Cosa totalmente distinta sucede con la teoría de la ciencia. Aquello de que ésta hace el objeto de su pensar no es un concepto muerto, que se conduzca sólo de un modo pasivo frente a su investigación y del cual únicamente por medio de su pensar haga algo, sino que es algo vivo y activo que engendra conocimiento de sí mismo y por sí mismo, y que el filósofo se limita a contemplar.[8]

Esta caracterización de la actitud del filósofo como un proceso de observación garantizaría la no violencia y la no arbitrariedad del proceder sistemático. La Doctrina de la Ciencia no se impone sobre la vida mediante un concepto de su invención, sino que la describe, deja que se manifieste. Sin embargo, este ver que deja venir a la vida para que muestre su estructura no debería ser pensado como una descripción pasiva. Como precisaremos más abajo, depende de una aptitud previa que debe ser ejercida a cada paso del razonamiento: quien ingresa a esta doctrina debe ser "íntimamente consciente de la propia libertad mediante el continuo uso de ella con clara conciencia".[9] De este modo, el filósofo no pierde su yo (y con él, su libertad) en el razonamiento, sino que lo retiene y afirma.

Al seguir interrogando esta diferencia entre dogmatismo e idealismo, debemos centrarnos en la cuestión de cómo accede el filósofo a su objeto. En los términos de nuestra problemática, la pregunta pasa a ser cómo se produce la transición desde una posición (la de la vida) a otra (la especulativa). La filosofía, sugiere el texto, tiene

8 *Ibíd.*, p. 70.
9 *Ibíd.*, p. 140.

lugar cuando se produce un quiebre en la primera. En tanto somos finitos, estamos inmersos en la experiencia: sólo podemos tener acceso directo a lo condicionado. El punto de vista especulativo, por el contrario, surge del impulso a hacer la pregunta por el fundamento de la experiencia; nos coloca, por lo tanto, en una posición exterior a ella. Ahora bien, el texto no es claro respecto del origen de este impulso. Una transición posible, que nos permitiría describir tanto el dogmatismo como el idealismo, tendría lugar cuando se introduce una distinción –y, con ella, una distancia– entre lo que se presenta, dentro de la vida, de modo indistinto: las cosas y su representación. Es decir, nos volvemos conscientes, por un acto de (auto)reflexión, de que nuestro acceso a las primeras está mediado por las segundas. De este modo, la pregunta filosófica por el fundamento en general queda reformulada como la pregunta por el fundamento de nuestras representaciones. Nos vemos forzados a hacer esta pregunta porque "el pensamiento de la mera representación es sólo medio pensamiento […]; hay que añadir algo que corresponda a la representación independientemente del representar".[10] Si el filósofo puede dar con el fundamento no es porque vea lo que está detrás o "más allá" de lo representado, sino porque puede abstraer aquello que, desde la posición de la vida, se presenta unido; y puede poner un elemento en el lugar del fundamento y el otro en el de lo fundado. Si elige la cosa, cae en dogmatismo; si elige el representar o la inteligencia para la cual esta cosa es, en idealismo.

Para precisar la diferencia entre ambas posturas filosófica, podemos volver sobre nuestros pasos para prestar atención a la distinción que motiva la primera nota al pie donde se distingue entre la posición vital y la especulativa:

> En la teoría de la ciencia hay dos series muy distintas del actuar espiritual: la del yo que observa el filósofo y la de las observaciones del filósofo. En las filosofías opuestas [dogmáticas], a las cuales acabo de referirme, sólo hay una serie del pensar: la de los pensamientos del filósofo, pues su materia no se introduce como pensante […] y que así se haga proviene de que en la propia filosofía sólo se tropieza con una serie.[11]

10 *Ibíd.*, p. 43.
11 *Ibíd.*, p. 71.

Si en el dogmático se produce una disociación entre vida y especulación, es porque se mueve únicamente en el plano de los conceptos. Al hacerlo, no puede sino confeccionar un producto artificial: por no encontrar un límite inmanente a la cadena de razonamientos –en tanto ésta procede de condición en condición–, sólo puede imponer un límite de manera arbitraria: su decisión de detenerse en la cosa no está justificada.[12] El filósofo trascendental, en cambio, realiza un experimento, se eleva por sobre la vida para observarla. Su pensar no gira en el vacío, sino que remite a un objeto. Ahora bien, ¿de qué objeto se trata para que pueda dar lugar a esta doble serie, la de la observación (el yo que observa) y la de lo observado?

En el cuarto apartado de la *Primera introducción*, Fichte sostiene que hay tres clases de objetos, que pueden clasificarse en función de la relación que establecen con el que se los representa: o bien aparece el objeto como producido únicamente por una representación de la inteligencia (algo inventado: la cosa en sí del dogmático), o bien como presente sin la intervención de la misma, y en este último caso, o bien como determinado también en cuanto a su constitución (objeto de la experiencia), o bien como presente simplemente en cuanto a su existencia, pero determinable en cuanto a su naturaleza por la inteligencia. Este último objeto es el yo que descubre el filósofo por medio de un acto de reflexión. Si el filósofo idealista, tras separar lo que en la experiencia está unido, no coloca como fundamento una cosa sino un yo, es porque en él el acto de abstracción por el que ingresa a la posición especulativa coincide con un acto de reflexión, una vuelta sobre sí.[13] El idealista, al realizar el acto de introspección que Fichte exige a sus lectores, descubre que puede, en tanto yo, determinarse con libertad a pensar cualquier cosa. Lo que observa es que el que su yo se aparezca determinado de tal modo (como pensando en una cosa determinada) depende de su autodeterminación: nos volvemos conscientes, en esta práctica

12 Fichte había sostenido este argumento en la *Grundlage* contra Spinoza. Spinoza postula la sustancia (la cosa en sí del dogmático) "porque se ve obligado a admitir algo como lo absolutamente primero, una unidad superior; pero si esto es lo que quiere, entonces debería precisamente haberse atenido justamente a la unidad que le era dada en la conciencia y no habría tenido necesidad de inventar una unidad aún más alta, hacia la cual nada lo empujaba". Fichte, J. G., *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, p. 68.

13 *Ibíd.,* p. 42.

introspectiva, de que ningún contenido dado puede determinar de modo necesario el contenido de nuestro pensamiento. Es decir, obtiene el yo en sí que demanda el idealista (un objeto presente simplemente en cuanto a su existencia, en tanto aparecemos ante nosotros mismos como siempre ya existiendo, pero determinable en cuanto a su constitución). Este objeto se presenta para él, por lo tanto, como un hecho de conciencia. De este modo, el idealismo pretende lograr la articulación entre vida y especulación que el dogmático no podía alcanzar: su objeto tiene la ventaja de que puede mostrarse en la conciencia, puede ser el objeto de una experiencia. Es decir, no es una mera invención.

II.

Al llegar a este punto, podemos ver el esfuerzo de Fichte por romper la simetría entre dogmatismo e idealismo que parece dibujarse en ciertos momentos de su argumentación. Considerados desde el punto de vista especulativo, dice en la *Primera introducción*, los dos sistemas parecen tener el mismo valor.[14] La diferencia entre ambos está, como sostuvimos, en la elección del fundamento, que depende de un acto absolutamente primero –el cual, por dar inicio a la serie de argumentaciones, escapa a la misma (así como el fundamento no puede estar en el mismo plano que lo fundado)–. El fundamento de determinación de este acto está, por lo tanto, no en un razonamiento, sino en la inclinación y el interés. Depende de qué clase de persona se sea, y eso se decide en la vida, no en la filosofía.

Parecería, así, que el juicio sólo puede recaer del lado de la vida: cada uno elegirá la clase de filosofía que se corresponda con la clase de individuo que sea, y hay tantas clases de individuos como modos de vida posibles. Ésta sería, no sin matices, la conclusión a la que llega la *Primera introducción*. Debemos detenernos, sin embargo, en el hecho de que la distinción entre ambas posiciones (la especulativa y la vital) aparezca en la *Segunda introducción*, y no en la *Primera*. Esta *Segunda introducción* fue escrita, como indica el subtítulo, para quienes ya tienen un sistema filosófico y, por lo tanto –podemos inferir–, está dirigida a quienes se pretende convencer de que lo cambien por el sistema fichteano. Si en la *Primera* nos encontrábamos con

14 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, *op. cit.*, p. 43.

una delimitación tajante entre idealistas y dogmáticos, una división que remitía al carácter de quien filosofa y que, por consiguiente, no podía ser saldada en el plano de la teoría, la *Segunda* matizaría esta posición al confiar en la posibilidad de dar un criterio interior a la teoría misma que permita optar por un sistema en lugar del otro. El acto por el cual se ingresa a la posición especulativa, y que determina el desarrollo sistemático posterior, debe poder ser tematizado y valorado dentro de esta misma posición.

Para poder cumplir con este propósito, Fichte debe encontrar un elemento que cumpla con los requisitos que señalamos a lo largo del primer apartado: debe ser un acto libre que, al suspender nuestros compromisos vitales (las particularidades que nos definen como individuos determinados), nos permita acceder a un punto de vista superior (el especulativo) desde el cual poder describir las estructuras universales que articulan nuestra experiencia. Para que esta descripción no sea una abstracción vacía, el mismo acto debe dar con un objeto que pueda ser sometido a un proceso de observación, y así dar contenido a la cadena de razonamientos.

Como sostuvimos, la posibilidad de que el objeto del idealista pueda aparecer ante la conciencia le da un contenido al principio del cual parte el idealismo, que permite que los conceptos de la *Wissenschaftslehre*, a diferencia de los del dogmático, no se muevan en el vacío. Es decir, le da una intuición.[15] Ahora bien, esta intuición, por tener lugar cuando se ha hecho abstracción de todo objeto de la experiencia (tanto externa como interna) para involucrarse en un procedimiento autorreflexivo, debe ser de un tipo especial –no puede ser una intuición sensible–. Fichte la denomina, en la *Segunda introducción*, intuición intelectual. Esta noción constituye, según nuestra hipótesis, el mejor candidato para satisfacer los requisitos del acto señalado.

La figura de la intuición intelectual aparece en la *Segunda introducción* con dos sentidos que deben ser distinguidos y articulados.[16]

15 Ver *ibíd.*, p. 121: "Un pensar que no tenga por fundamento ninguna intuición, que no aprehenda ningún intuir dado en el mismo indiviso momento, es un pensar vacío".

16 Yolanda Estes distingue, refiriéndose al total de las obras del período de Jena, cuatro sentidos de la expresión: 1) intuición intelectual real, 2) concepto de pura yoidad, 3) reflexión filosófica e 4) intuición interna metodológica. Ver Estes, Y., "Intelectual Intuition: Reconsidering continuity in Kant, Fichte and

Por un lado, designa el Yo en sí postulado como primer principio, y refiere al concepto de yoidad, un "ser" cuya esencia consiste en su auto-actividad, un puro acto de volver sobre sí. Este principio aparece con el nombre de "intuición intelectual" en el apartado número once, y es descripto como la mera forma del yo, que sólo existe para el filósofo en tanto abstrae un elemento de la experiencia para formar su concepto. Como establecimos, en tanto puesto como fundamento, nunca es un objeto directamente accesible a la conciencia (por ser la condición de posibilidad de la misma), sino una suposición postulada como necesaria por el filósofo. En este caso, opera como una idea usada de hipótesis para, por un lado, evitar la regresión al infinito en la cadena de condiciones que compone cualquier razonamiento (mismo objetivo que cumple la cosa en sí para el dogmático) y, por el otro, articular las dos series que dan lugar a la pregunta filosófica por el fundamento: la del ser (las cosas) y la del ver (su representación), articulación de la cual el dogmático no puede dar cuenta.[17]

En un segundo sentido, la intuición intelectual designa, en el quinto apartado de la *Segunda introducción*, el acto mediante el cual surge para el filósofo este yo que coloca como primer principio.[18] En este caso, no designa ya el principio puesto como fundamento, sino una facultad. Es la conciencia que acompaña al filósofo en su acto de volver sobre sí (descripto por nosotros como una conjunción de reflexión y abstracción), caracterizada por Fichte en otro lado como facultad de intuición interna.[19] Se trata de una modalidad de la conciencia que está implícita en la posición de la vida: es la conciencia inmediata de que, en tanto "yo", actúo, y de qué es lo que hago cuando actúo o, en otros términos, "es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago".[20] Designa la estructura de referencialidad (autoconciencia) que acompaña todo acto de conciencia, pero que sólo en la práctica filosófica aparece como tal. Es la conciencia de sí que

Schelling", en Breazeale, D. y Rochmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Ámsterdam, Rodopi, 2010.

17 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, *op. cit.*, p. 48.

18 "Este intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo intuición intelectual". *Ibíd.*, p. 83.

19 Fichte, J. G., *Fundamento*, *op. cit.*, p. 37.

20 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, *op. cit.*, p. 83.

permite designarnos como sujetos de nuestras acciones, diferenciarnos del resto de las cosas:

> Yo no puedo dar un paso, ni mover mano ni pie, sin la intuición intelectual de mi conciencia de mí en estas acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que yo lo hago, sólo por medio de ella distingo mi actuar, y en él a mí mismo, del objeto del actuar hallado ante mí. Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición. *En ella está la fuente de la vida y sin ella no hay más que la muerte*.[21]

Para comprender cómo se articulan ambos sentidos de la intuición intelectual, podemos considerarlos en relación al acto por el cual se ingresa a la Doctrina de la Ciencia. Como sostuvimos al referirnos al primer sentido de la intuición intelectual, aquello que el filósofo coloca como primer principio no está dado inmediatamente a la conciencia, sino que debe aislarlo, distinguirlo de lo que se da en la conciencia vulgar (posición de la vida). Este acto, que denominamos –con Fichte– reflexión abstractiva, involucra un proceso de intuición interna de quien lo practica, de acuerdo con lo que caracterizamos como el segundo sentido de la intuición intelectual; y permite que el filósofo no piense sólo en su objeto sino, a la vez, en su propio pensar. Al designarla como autorreflexión que acompaña a cada una de sus acciones y razonamientos, es posible tomar conciencia de cada paso que se da en el terreno de la especulación, impidiendo que el yo se pierda a sí mismo en su objeto. Es que este objeto no es sino el mismo acto de autorreflexión. El proceso de abstracción, en cuanto exige correr la mirada de todo contenido empírico, se encuentra con un resto último e irrebasable,[22] como condición de posibilidad de todos sus actos de conciencia: el acto de volver sobre sí en el cual está implicado quien filosofa. El contenido mínimo de todo su pensar, si ha de ser *su* pensar, es la conciencia (reflexiva) de sí. De acuerdo con esto, sostiene Fichte, el objeto con que se encontrará quien realice correctamente este acto es la pura

21 *Ibídem*. Las cursivas son nuestras.

22 "No se puede abstraer del yo, ha dicho la teoría de la ciencia. […] Pues se habría visto que, lo que quiera que pensemos, nosotros somos en el pensar lo pensante, y que, por lo tanto, nunca puede darse nada independientemente de nosotros, sino que todo se refiere necesariamente a nuestro pensar". *Ibíd.*, p. 132.

forma de la yoidad –que definimos como el primer sentido de la intuición intelectual–: "yo y actuar que vuelve sobre sí son conceptos completamente idénticos".[23] Vemos así que la autorreflexión en la cual se implica el filósofo es un acto real que tiene la misma estructura, sin ser idéntico (por razones que daremos en la última parte de nuestro trabajo) al yo absoluto presupuesto como fundamento.[24] Es decir, no es más que una acción que vuelve sobre sí, donde lo que ella es, lo es para sí misma: el pensante (el yo de quien filosofa) y lo pensado (el yo observado) son lo mismo.

En tanto el objeto (primer sentido de la intuición intelectual) tiene la misma estructura que el acto por el cual accedemos a él (segundo sentido), vemos por qué la intuición intelectual puede designar el punto en que se unen las dos series, la de las observaciones del filósofo y la de lo observado por él, la del ver y la del ser:

> Quiero meramente llamar de nuevo a la memoria lo que tiene que haber encontrado ya hace largo tiempo todo aquel que haya arrojado sobre sí tan solo una mirada fija. La inteligencia, como tal, *se ve a sí misma*. Este verse a sí misma se dirige inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que ella en general es, lo es ella *para sí misma* […]; con su ser-puesta, como inteligencia, está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Hay según esto, en la inteligencia –me expresaré figuradamente– una doble serie: del ser y del ver, de lo real y de lo ideal.[25]

III.

¿Cómo se relaciona esta equivocidad de la intuición intelectual con la distinción, desarrollada en la primera parte, entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo? Debemos comenzar por subrayar la función eminentemente articuladora de la intuición

23 *Ibíd.*, p. 81.

24 *Cf.* Estes, Y., *op. cit.*, p. 173.

25 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, *op. cit.*, pp. 47-48 (suprimimos la separación de párrafos).

intelectual.[26] Al designar a la vez lo puesto como fundamento y el acto por el cual se comienza a filosofar, se la puede usar para relacionar las dos series que han aparecido repetidas veces en nuestra argumentación: la serie de las observaciones del filósofo y la de lo observado por él. Por un lado, es ella la que permite que el filósofo se mueva entre ambas, no piense sólo en su objeto sino, a la vez, en su pensar. Designar la autorreflexión que acompaña a cada una de mis acciones y razonamientos me permite tomar conciencia de cada paso que doy en el terreno de la especulación, impidiendo que mi yo se pierda en su objeto. Por otro lado, garantiza que el objeto de la Doctrina de la Ciencia no sea una mera cosa independiente del yo y estática, y tampoco una mera ilusión del filósofo: su objeto es el pensar mismo, y por eso el filósofo puede pensar, al pensar el objeto, su propio pensar. Es un procedimiento de autoobservación. En términos de Fichte, con su ser-puesta como inteligencia está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Mientras el dogmático no puede dar cuenta de por qué se detiene en un determinado punto de su razonamiento (al poner como fundamento la cosa en sí), el idealista sí puede indicar el movimiento por el cual su pensar se limita a sí mismo. La especulación reconoce, bajo la figura de la intuición intelectual, el acto que la pone en marcha y que debe sostener constantemente si no desea perderse en su propio movimiento. Designa el componente observacional de la filosofía trascendental, que la diferencia de un mero procedimiento argumentativo.[27]

Desde esta perspectiva, la ambigüedad entre ambos sentidos del término parece aclararse si pensamos que designa el momento de praxis en la teoría, su insuficiencia constitutiva. Al definir el papel complejo que cumple la noción de intuición intelectual en la *Segunda introducción*, vemos que la posición especulativa queda definida por una doble presuposición: 1) la práctica de un acto libre de reflexión abstractiva que interrumpe el flujo de la vida; 2) una

26 "El concepto de actuar, que sólo se hace posible por medio de esta intuición intelectual del yo espontáneo, es el único que une los dos mundos que existen para nosotros, el sensible y el inteligible". *Ibíd.*, p. 88.

27 Daniel Breazeale enfatiza este aspecto, al que denomina mixto, del método fichteano. Ver Breazeale, D., "Inference, intuition, and imagination", en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York, Prometheus Books, 2001.

vez realizada esta abstracción, se elige el principio que oficiará de fundamento del sistema. Este paso complejo, que hemos intentado localizar en la transición entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo, ocupa una posición a la vez interna (por ser el primer principio) y externa a la teoría (por ser una actividad): es su exterioridad constitutiva (que Fichte designa como supremacía de la razón práctica), que, si no hemos de renunciar a nuestro yo, debe acompañarnos en todo nuestro recorrido especulativo. Si este paso es pre-teórico, la elección del fundamento no puede depender de un mero razonamiento; surge de un acto de decisión en el que se juega nuestra libertad. Este acto sólo puede aparecer en el plano especulativo como un postulado (de acuerdo con el primer sentido de la intuición intelectual que señalamos), un elemento supuesto por la teoría pero no deducible por ella. Es el elemento indemostrable que sirve de base a toda demostración. Sin embargo, esta exterioridad no es absoluta, porque el acto por el cual nos colocamos en la posición especulativa (segundo sentido de la intuición intelectual) debe ser repetido en cada paso que demos en ella. La especulación puesta en juego por la *Wissenschaftslehre* es ella misma un tipo de praxis, y no una teoría dada de antemano:

> Sus conocimientos no son susceptibles de ser proporcionados de un modo sistemático, ni se imponen, ni se dejan imponer; en una palabra, son unos conocimientos que sólo podemos sacar de nosotros mismos a consecuencia de una aptitud previamente alcanzada.[28]

Si pensamos la figura de la intuición intelectual desde este enfoque, parece aproximar al máximo el método y su objeto, la estructura del sistema y la estructura de lo real. Pero al mismo tiempo que los une, los separa; sólo así puede garantizar la apertura e incompletitud que define el carácter procesual de cada instancia (vida y especulación).

Más precisamente, la promesa de unir la posición de la vida con el punto de vista especulativo por medio de la intuición intelectual no puede cumplirse sin restos por razones epistémicas precisas.[29]

---

28 *Ibíd.*, p. 141.

29 Ver Beiser, F., *German idealism. The struggle against subjectivism*, Harvard, Harvard University Press, 2002, pp. 304-306.

La intuición intelectual no constituye una prueba de nuestra libertad que pueda ser esgrimida contra el dogmático. Aunque el hecho de que el yo en sí, a diferencia de la cosa en sí, tenga la ventaja de poder mostrarse en la conciencia, su estatus privilegiado puede ser negado por la especulación: el que podamos aparecer ante nosotros mismos como libres es algo que debe conceder cualquiera, pero poner ese hecho como fundamento ya implica dar un salto por fuera de la experiencia (donde están incluidos los hechos de conciencia). Por eso el dogmático puede decidir presentar este hecho como una mera ilusión. Se aclara así por qué insistimos en diferenciar los dos tipos de intuición intelectual y en subrayar que sólo puede mostrarse el isomorfismo entre ambas instancias, pero no su identidad: la actividad de intuición realizada por quien filosofa permite descubrir un objeto que tiene la misma estructura que esta actividad. Ambos consisten solamente en un actuar que vuelve sobre sí. Pero este objeto no aparece, ante esta reflexión, en tanto fundamento. Postularlo como tal implica, insistimos, una decisión práctica: "el idealismo muestra en la conciencia inmediata lo que él afirma. Mera suposición, empero, es la de que *ese algo necesario* es la ley fundamental de la razón toda".[30]

Lo único que puede garantizarnos que este fundamento no sea una ilusión es mostrar el interés que tenemos por nuestra libertad en tanto seres racionales. Esto se hace exclusivamente remitiendo a la ley moral en nosotros, en la cual le exigimos al yo un actuar absoluto, fundado sólo en él y absolutamente en nada más.[31] Si la intuición intelectual es la única posición sólida para toda filosofía, es porque designa la conciencia de sí como pura actividad y que debe ser presupuesta a la base de toda acción moral. La decisión de detener en ella el movimiento especulativo sigue una necesidad práctica: "yo no *puedo* ir más allá, partiendo de esta posición, porque yo no *debo* ir más allá".[32]

En este punto descubrimos que, si la vida tiene prioridad sobre la especulación, es porque no se trata de una posición compacta; no se trata meramente el ámbito de la conciencia vulgar o realista, que considera a las cosas como seres independientes de ella. La vida está ahuecada por la libertad. El descubrimiento de la ley moral abre un

30 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, *op. cit.*, p. 61.
31 *Ibíd.*, p. 87.
32 *Ibíd.*, p. 88.

hiato en la existencia a partir del cual podemos dar (aunque no necesariamente) el salto a la especulación. Por eso, a pesar de la ambigüedad de Fichte al respecto y de sus repetidos esfuerzos por persuadir al lector, las introducciones no buscan convencernos. Definen y despejan el plano de la filosofía, trazan su mapa. En este plano, nuestro recorrido estará previamente delimitado por nuestro temperamento: si tenemos fe en nuestra libertad y podemos ejercerla con frialdad, seremos capaces de alcanzar la posición necesaria para ver surgir el sistema ante nuestros ojos; si, en cambio, nos agitamos fácilmente o carecemos de fuerza de carácter, no podremos dar el salto necesario para despegar nuestro reflejo de la superficie opaca de las cosas.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.

— ----, *Fundamento de toda Doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.

Bibliografía

— Beiser, F., *German idealism. The struggle against subjectivism*, Harvard, Harvard University Press, 2002.

— Breazeale, D., "The 'Standpoint of Life' and the 'Standpoint of Philosophy' in the context of the Jena *Wissenschaftslehre* (1794-1801)", en Mues, Albert (ed.), *Transzendentalphilosophie als system*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1989.

— ----, "Inference, intuition, and imagination", en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York, Prometheus Books, 2001.

— Estes, Y., "Intelectual Intuition: Reconsidering continuity in Kant, Fichte and Schelling", en Breazeale, D. y Rochmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Ámsterdam, Rodopi, 2010.

La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte hacia 1801-2

Mariano Gaudio

1. Introducción

El presente artículo tiene como horizonte principal reconstruir las coordenadas fundamentales para comprender el desarrollo de la filosofía práctico-política de Fichte en torno del cambio de siglo (XVIII / XIX), aunque no sea éste el tema que más se analizará aquí, pues la comprensión de tal desarrollo, de acuerdo con los presupuestos mismos de Fichte, no puede escindirse de la evolución propia de la Doctrina de la Ciencia, que ciertamente podrá ser una y la misma, pero a la vez se muestra en diferentes exposiciones en el período indicado (1794-1801). Si, no obstante, se consideran las obras sociales y jurídico-políticas de Fichte por separado y bajo una línea de continuidad, se encontrará de inmediato una serie de contrastes, tensiones o cuestiones a conciliar (sean aparentes o no) entre los primeros escritos, el *Derecho natural* de 1796-7 y *El Estado comercial cerrado* (1800). Así, por ejemplo, mientras en los escritos de revolución la mirada de Fichte sobre el Estado resulta ser preponderantemente negativa, en el *Derecho natural* el Estado surge como instancia fundamental de unificación de los múltiples seres racionales y en *El Estado comercial cerrado* extiende su función de sustento material a todas las actividades de los particulares; luego, ¿cómo se concilian estas perspectivas? Ciertamente se podrían aplicar varias estrategias: apelar a los contextos, subrayar los puntos de continuidad y relativizar las rupturas, o simplemente adoptar una tesitura descriptiva y/o de aislamiento de las obras. De una o de otra manera, no sólo se da

por obvio lo más importante, que es cómo se articulan las consideraciones de Fichte sobre lo social, lo jurídico, lo político, lo económico (y lo que en este período de corte comienza a cobrar cada vez más relevancia, a saber: lo cultural y formativo) con la concepción de fondo que este mismo filósofo sustenta y lleva adelante como Doctrina de la Ciencia; sino también se disuelve la relevancia que lo social, lo jurídico, lo político, etc., poseen dentro del sistema, en el sentido de que la desconexión con la instancia fundamental coloca a esas ramificaciones como expresiones meramente empíricas, contingentes, circunstanciales, de parte del filósofo. De acuerdo con esto, el desarrollo del pensamiento práctico-político de Fichte tiene que conjugarse y explicarse en consonancia con su filosofía primera, la Doctrina de la Ciencia, y en el período particular que nos interesa, en torno de 1800, recogiendo las perspectivas anteriores.

El hilo conductor inicial que nos permite reconstruir la evolución de la Doctrina de la Ciencia es la compleja y a veces cambiante relación entre teoría y práctica. Pese a que con el desarrollo se observará que esta cuestión, bastante importante en las primeras obras de Fichte, va perdiendo peso propio en aras de otra polarización (la de Ser y Libertad en el saber a partir de 1800), de todos modos conduce –a nuestro entender– a dilucidar el meollo más intrigante y sustancial de la Doctrina de la Ciencia, que por lo demás revela una constante que atraviesa las distintas obras: *la articulación entre lo Uno y lo múltiple en su doble vertebración horizontal-vertical*. En este sentido, en el apartado siguiente nos concentraremos en la visión de Fichte sobre la unidad entre teoría y práctica en las primeras obras y en las dos primeras grandes elaboraciones de la Doctrina de la Ciencia (*Grundlage* de 1794-5 y *Nova methodo*). Aquí procederemos muy sucintamente y con el foco puesto sólo en el tema señalado.

Ahora bien, lo que nos impulsa a ir más allá de la primera reelaboración de la Doctrina de la Ciencia de Fichte (la *Nova methodo*) es, de un lado, sencillamente que el mismo filósofo vuelve a trabajar sobre ella y a exponerla de otra manera y, del otro, el desplazamiento de las obras jurídico-políticas –como anticipamos– hacia cuestiones como la cultura y la educación (junto con lo nacional en general) que parecían corresponder a lo social y a lo individual, que pasan a ser potestad del Estado y que cobran cada vez más protagonismo como amalgama y mezcla para afianzar la unidad común. Así, entonces, en los apartados tercero y cuarto analizaremos dos textos,

respectivamente, que constituyen la segunda etapa de reelaboración de la Doctrina de la Ciencia: *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* y *Darstellung der Wissenschaftslehre*, ambos de 1801-2. Aunque tienen mucho en común, los analizaremos por separado, precisamente para reconstruir en líneas generales una problemática que resulte representativa de la obra en su conjunto. Según nuestra hipótesis, estas obras tendrían que ofrecer signos especulativos para interpretar las consideraciones sociales, jurídicas, políticas, etc., de Fichte, y sobre ello trazaremos un bosquejo en el último apartado.

2. La teoría y la práctica en las obras del Fichte de Jena

En las primeras obras de Fichte en su etapa de Jena (entre 1794 y 1799 aproximadamente), la distinción entre teoría y práctica aparece en un primer plano y, con ella, una serie de problemas en torno de la significación y de la articulación de los ámbitos. Mientras que la teoría se ocupa de las condiciones para el conocimiento sensible de objetos dados, la práctica se corresponde con la realización efectiva de acciones en el mundo y, por ende, con objetos producidos o hechos. Sin embargo, en las sucesivas reelaboraciones de la Doctrina de la Ciencia los matices cobran un protagonismo tal que la distinción se disuelve, a la vez que se reformula en los términos de la especulación y la vida, y más en una suerte de continuidad que de contraposición. En este apartado analizaremos el periplo inicial de Fichte, enfatizando las problematizaciones.

Fichte toma de Kant la distinción, contraposición y subordinación de la teoría respecto de la práctica. La primacía práctica constituye uno de los primeros tópicos para el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia: ya en la *Reseña de «Enesidemo»* la expresión "*la razón es práctica*" significa el intento de armonizar el Yo que se pone a sí mismo (la autonomía absoluta) con el Yo como inteligencia o representante, relacionado con un objeto y subordinado al primero.[1] En

1 Fichte, J. G., *Recension des Aenesidemus*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn y otros, Stuttgart, Fromman, 1962 ss. [en adelante: GA, serie/tomo y página]: GA I/2 22; *Reseña de «Enesidemo»*, edición bilingüe, introducción y traducción de V. López-Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982, p. 85: "Pero, como el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, entonces surge una tendencia (*Streben*) a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo, para con ello

sintonía, en la *Reivindicación* afirma que, frente a lo dado o percibido (la verdad objetiva, aplicable al mundo sensible) hay algo "infinitamente superior", y es lo producido desde la libre autoactividad.[2] En *Sobre el concepto* Fichte prosigue con esta perspectiva al sostener que la teoría se funda sobre la representación y en ella el Yo está determinado por el No-Yo, mientras que la práctica parte de la presuposición del Yo absoluto que se determina a sí mismo y desde allí contiene el Yo como inteligencia, aunque sin suprimirlo sino sólo en una tensión de realización que caracteriza propiamente al esfuerzo o tendencia (*Streben*).[3] Y agrega que la parte práctica es la más importante, que se basa en la teoría como en su suelo, pero que ésta recién alcanza su delimitación segura y su fundamento firme con la primera, en cuanto resuelve las preguntas sobre la relación con el No-Yo.[4]

En consecuencia, aunque suscribe claramente la distinción y la primacía práctica, Fichte no obstante no acentúa la contraposición y no ofrece una mirada nítida y explicativa de la relación entre las dos partes. Ambas aparecen como fundamento, como necesitadas una

llevar a la unidad el Yo que lo representa con el Yo que se pone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: *la razón es práctica*".

2 Fichte, J. G., *Zurückforderung der Denkfreiheit*, en *J. G. Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971 [en adelante: FSW, e indicamos tomo y página]: FSW VI 19; *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986, p. 25: "Aparte de esta verdad [objetiva] aplicable al mundo sensible, hay incluso otra en el significado infinitamente superior de la palabra; a saber, no sólo conocemos mediante la percepción la constitución dada de las cosas, sino [también] las debemos *producir* nosotros mismos con la más pura y la más libre autoactividad, conforme a los conceptos originarios de lo justo y de lo injusto". Esta misma distinción se observa en relación con la representación y con las leyes en: Fiche, J. G., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, § 2, FSW V 16-18; *Ensayo de una crítica de toda revelación*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 175-177.

3 Fichte, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 8, GA I/2 150-151; *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963, pp. 51-52: "el Yo llega a ser determinado mediante el No-Yo (según su cantidad). En esta medida él es dependiente, se llama inteligencia y la parte de la Doctrina de la Ciencia, que trata de ella, es su parte teorética […]. Pero el Yo debería ser absoluto y estar determinado absolutamente por sí mismo […]. [U]na causalidad [absoluta] suprimiría el No-Yo contrapuesto […]. Pero el concepto de una causalidad que no es causalidad es el concepto de una *tendencia* (*Strebens*) […] que se ubica como fundamento de la segunda parte de la Doctrina de la Ciencia, la cual se llama práctica".

4 *Cf. Ibíd.*, GA I/2 151; trad. cit., p. 52.

de la otra, como teniéndose que mediar mutuamente y sin una tercera instancia. Así, no resulta evidente en última instancia cuál funda a cuál, por qué una sería prioritaria, o cómo se articularían entre sí. Todas estas ambigüedades persisten en la *Grundlage* de 1794: no sólo por la división expositiva de esta obra –donde la teoría precede a la práctica–,[5] sino también porque al cierre de los principios fundamentales Fichte dice: "nuestro sistema *agrega* una parte práctica que fundamenta y determina a la primera".[6] Pero, entonces, si sólo se puede llegar a la práctica mediante la teoría y, sin embargo, la teoría sólo se explica desde la práctica, ¿cuál *precede* a cuál (no en cuanto al orden expositivo, se sobreentiende, sino en cuanto al orden de la fundamentación)? Acaso si no puede haber práctica sin teoría, ni teoría sin práctica, ¿no estarían en un mismo nivel? Además, si se fundamentan –al menos según la hipótesis– mutuamente, ¿no tendría que neutralizarse la contraposición entre ellas? Por último, más allá de que el rasgo de "agregado" de la práctica podría comprenderse en este contexto como confrontación con el alcance del sistema de Spinoza, el grado de autonomización que Fichte presupone aquí tanto respecto de la teoría como de la práctica sería incompatible, o

5 Nos referimos a la división de *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [en adelante: GWL] en tres partes: los principios fundamentales (§§ 1-3), la parte teórica (§ 4) –ambas publicadas conjuntamente en 1794–, y la parte práctica (§§ 5-11), que fue publicada posteriormente, en 1795 y por separado. Pero las consideraciones de Fichte que tomamos aquí ya están explicitadas en el § 3, según el cual la teoría consiste en buscar lo idéntico a través de lo contrapuesto, hasta llegar a un punto donde no se pueda seguir enlazando y, por consiguiente, haya que pasar a la práctica: GWL § 3, GA I/2 273-276; *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975, pp. 27-29 [en adelante: FDC].

6 GWL § 3, GA I/2 282; FDC 34 (subrayado nuestro). El contexto en que formula esta aclaración, la polémica con Spinoza y el dogmatismo, permitiría no sólo aclarar la visión de Fichte sobre los principios, sino también establecer la primacía de la práctica incluso respecto de la interpretación de los parágrafos siguientes. El pasaje reza así: "Muy lejos de ir más allá de esto hasta el Yo puro absoluto, él [= el dogmatismo] no se eleva en absoluto [hasta allí]; donde va más lejos, como en el sistema de Spinoza, va hasta nuestros principios segundo y tercero, pero no hasta el primero […]. La parte teorética de nuestra Doctrina de la Ciencia, que se desarrolla también sólo desde los últimos dos principios […] es efectivamente el spinozismo sistemático […]. Pero nuestro sistema agrega una parte práctica que fundamenta y determina a la primera", GA I/2 282, FDC 33-34. Esto significa que el desarrollo de la teoría y la práctica no constituye una mera subsunción al tercer principio, sino una articulación de éste y del segundo con el primero.

al menos problemático, en relación con aquello mismo que se propone, la fundamentación y determinación de la teoría a partir de la práctica.

Ciertamente estas ambigüedades, entre otras cuestiones, llevarán a que Fichte exponga después la Doctrina de la Ciencia según un nuevo método. Sin embargo, ya hay algunos indicios en *Grundlage* para esclarecer la articulación entre teoría y práctica; y más aun, el esclarecimiento de esta articulación conduce –según nuestra consideración– al núcleo especulativo que resulta clave en la obra de Fichte. Analicemos los indicios.

En primer lugar, al comienzo del § 4 Fichte retoma la manera en que va a conjugar los principios fundamentales, y afirma: "El Yo es puesto, ante todo, como absoluto, y después como una realidad delimitable, capaz de cantidad".[7] Mientras la primera parte de la proposición funda la práctica, la segunda funda la teoría, lo que significa que la práctica está por encima de la teoría, y que ésta aparece secundariamente y a partir de la limitación. Por tanto: "únicamente la facultad práctica hace posible la facultad teórica", y no al revés; incluso –prosigue Fichte– "la razón es en sí solamente práctica, y […] deviene teórica únicamente en la aplicación de sus leyes a un No-Yo que la limita".[8] Comenzar por la teoría implica mostrar cómo las leyes de la razón se aplican a objetos y, en general, al No-Yo; hasta llegar a un punto donde se pida por el fundamento de esas leyes, y donde entonces la teoría resulte insuficiente. Pero el pasaje y apertura a la práctica revela que, en verdad, la teoría *ya era la práctica* –la práctica en la modalidad de la teoría–. La razón es, en sí misma y en su totalidad, razón práctica, que en el conocimiento de la experiencia funciona como razón teórica. Así, dice Fichte: "la razón misma no puede ser teórica, si ella no es práctica; […] no es posible ninguna inteligencia en el hombre si en él no hay una facultad práctica".[9] En suma, *conocer es una forma de actuar*. Y es una forma de actuar incluso cuando implica un no-actuar en el sentido práctico, que es

7 GWL § 4, GA I/2 286; FDC 39.

8 GWL § 4, GA I/2 286; FDC 39.

9 GWL § 5, GA I/2 399; FDC 126.

un actuar en el sentido específicamente cognoscitivo, un entregarse a aquello que el sentimiento presenta sin más.

En segundo lugar, la articulación teoría-práctica se condice –tal como Fichte señala en la *Reseña de «Enesidemo»*– con la doble modalidad del Yo: el Yo que se pone a sí mismo absolutamente constituye el presupuesto necesario del Yo que se pone abierto a un influjo exterior. Sin lo primero, la limitación no tendría una instancia de referencia. Sin lo segundo, la actividad se proyectaría indefinidamente, sin límites ni diferenciación. (Aquí, de una suerte de necesidad mutua también surgen las confusiones, porque parecieran equipararse a un mismo nivel, y sin embargo tal equiparación sólo se puede explicar como un proceso interno al Yo-Uno). Luego: "Así el Yo, en cuanto Yo, está originariamente en acción recíproca (*Wechselwirkung*) consigo mismo; y únicamente por esto llega a ser posible un influjo desde afuera en él mismo".[10] Ahora bien, el Yo absoluto, que postula y exige la perfecta concordancia del Yo consigo y la reducción de todo No-Yo al Yo, se erige ante nosotros como Idea, la Idea del Yo infinito. Porque somos seres finitos, encontramos limitaciones y, a partir de ellas, trazamos las posibilidades de actuar. Es decir, la Idea del Yo infinito se erige ante nosotros, los seres finitos, en relación con el choque (*Anstoss*) –en sintonía con la *Reivindicación*–: ya sea porque con la Idea como fundamento el Yo, que reúne el dato de la finitud con la apertura a la infinitud (la libertad), puede ir más allá de lo dado y hacia lo que debe ser o serie de lo ideal, ya sea porque dirige la mirada sobre el límite y se atiene a la serie de lo efectivo. En el primer caso surge el Yo práctico, en el segundo el Yo teórico.[11] Aunque se necesiten mutuamente, ambos implican una dirección distinta de una y la misma actividad cuyo motivo último reside en la práctica.

Con estos elementos podemos enfocar lo que, según nuestra consideración, constituye el meollo especulativo de la Doctrina de la Ciencia, aquello que la caracteriza y la conecta con las reelaboraciones posteriores. En efecto, dicho sucintamente, la reciprocidad del Yo teórico supone la absolución del Yo práctico, basada en la reciprocidad del Yo consigo. El Yo teórico que entra en relación recíproca horizontal con un No-Yo es a la vez el no-actuar del Yo práctico

10 GWL § 5, GA I/2 409; FDC 134.

11 GWL § 5, GA I/2 409-410; FDC 134.

y, en última instancia, un actuar y no-actuar del Yo consigo mismo. La horizontalidad remite a una verticalidad: el Yo relacionado con el No-Yo es un Yo que entra en conflicto consigo, que se escinde pero manteniéndose enlazado. Necesita el límite, porque de lo contrario no se podría escindir (ni reflexionar, ni ser consciente, etc.), pero lo comprende como interno a su propio desarrollo. Y lo necesita en un sentido formal: no como un límite determinado y concreto (un tal o cual límite efectivo), sino como un límite en general. A la vez que lo pone como por fuera (como un No-), lo refiere internamente (-Yo). La reciprocidad horizontal del Yo con el No-Yo se vertebra, en definitiva, en la reciprocidad vertical del Yo consigo. La teoría se fundamenta en la práctica, y la práctica configura el primer principio como Idea.[12]

Pese a las aclaraciones, la *Grundlage* deja cierto resabio de insatisfacción. En la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796-1799) Fichte decide cambiar el procedimiento expositivo: no ya desde lo explicado (la teoría) a lo que la explica (la práctica), sino desde la filosofía en su conjunto, o desde la práctica misma, para luego introducir y explicar la teoría.[13] Así la distinción y contraposición entre teoría y práctica pasan a un segundo plano, mientras que la jerarquización y la unidad cobran fuerza. Lo interesante de esta innovación metodológica reside en que Fichte parte de la plena identidad y concordancia del Yo, la coincidencia absoluta de sujeto y objeto, para mostrar que esta unidad se escinde al plantearse una tarea o concepto de fin (un objeto en la práctica), y de ella resulta la ulterior escisión del objeto como algo dado al conocimiento. En todos los casos hay actividad, lo que difiere es la orientación.[14] Y la no-actividad o reposo también es actividad, y significa actividad-negada. En este sentido, el No-Yo aparece aquí directamente ligado al ponerse y escindirse del Yo, como una contracara implícita y sin un referente propio, o como un resultado: lo determinado como consecuencia de lo determinable, lo contrapuesto que se resuelve en el fundamento. No hay propiamente un No-Yo (en sí, o con capacidad auto-referen-

12 Véase GWL § 6, GA I/2 416; FDC 139.

13 Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* [en adelante: WLnm-H], GA IV/2 17 (*Doctrina de la Ciencia nova methodo* [en adelante: DCnm], trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1987, p. 1). Véase asimismo: Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*, GA IV/3 329.

14 WLnm-H, GA IV/2 29; DCnm 14. En *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*, GA IV/3 334-335.

cial); el No-Yo no es más que otra manera de considerar al Yo.[15] La verticalidad de la *Nova methodo* se evidencia también en el modo de resolver la reciprocidad entre libertad y limitación: aunque no haya una sin la otra, Fichte afirma "primero, la libertad; y segundo, la limitación de la actividad".[16]

Por tanto, con la *Nova methodo* se esclarece la dependencia, la articulación y la subordinación de la teoría respecto de la práctica, y se disuelve la distinción,[17] porque *toda* actividad corresponde a la práctica. Ahora el foco de atención se desplaza hacia otra contraposición fundamental, la que genéricamente en el idealismo sería entre Espíritu y Naturaleza, y la que en la terminología de Fichte a partir de 1800 sería entre Libertad y Ser. Cabe aclarar también que entretanto muta el significado de la teoría, que ya no refiere simplemente al conocimiento empírico, sino a la no-actividad propia de la especulación o del pensamiento no-realizado.[18] Pero esta caracterización

15 WLnm-H § 1, GA IV/2 35; DCnm 19. Más abajo dice Fichte: "…los contrapuestos son siempre uno y lo mismo en el fundamento. Sólo en distintos modos de la actividad de nuestro Yo, en la perspectiva de sus muchos aspectos, existe su diferencia; pero no es posible uno sin el otro, ellos son inseparables. Pues, de la primera proposición suprema, *que el* Yo *es a su vez sujeto y objeto*, se sigue todo el resto […]. No hay ninguna actividad determinada sin [una] determinable, ninguna actividad del Yo como Yo, sin la misma como reposo, como No-Yo. Es una y siempre la misma actividad. El No-Yo es meramente una perspectiva (*Ansicht*) distinta del Yo. El Yo, en actividad, brinda el Yo; el Yo en reposo, esto significa: meramente pensado como objeto, brinda el No-Yo […]. Por tanto, en el idealismo el No-Yo es sólo un accidente. El idealismo no tiene propiamente ningún No-Yo, sino que su No-Yo es sólo una manera particular de ver su Yo". WLnm-H § 1, GA IV/2 39-40; DCnm 24-25.

16 WLnm-H § 4, GA IV/2 55; DCnm 40.

17 Además de los pasajes señalados en *Nova methodo*, el soslayo de la distinción se observa en las obras de filosofía aplicada o partes especiales de la Doctrina de la Ciencia (sobre esto véase WLnm-H § 19, GA IV/2 262-266, DCnm 258-263), lo cual no significa que no contengan –sino todo lo contrario– la dimensión metafísica especulativa; en concreto, nos referimos a *Grundlage des Naturrechts* (v.gr. GA I/3 313 318; §§ 1-4, GA I/3 329-360; *Fundamento del derecho natural*, trad. cast. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 103-107, 116-147, respectivamente) y a *Sittenlehre* (v.gr. GA I/5 21-45; *Ética*, trad. cast. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005, pp. 69-94).

18 Este significado aparece en la *Segunda Introducción* (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 1, GA I/4 209-210; § 5, GA I/4 217) y en la contraposición entre filosofía y vida en los textos de la disputa del ateísmo (v.gr. *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, §§ 5-8, FSW V 339-343; *Advertencias, respuestas, cuestiones*, trad. cast. S. Turró, en J. Rivera de Rosales – O. Cubo (eds.), *La*

de la teoría que suele aparecer en las obras más populares o polémicas de Fichte, lejos de menoscabar la práctica, la enaltece y refuerza, porque denota que en este idealismo, como en cualquier idealismo medianamente serio, la transformación de la realidad no se produce instantánea o mágicamente –como se podría creer, desde una posición vulgar y dogmático-fatalista–, sino a partir de la comprensión de los límites y la apertura de la libertad como instancia de posibilidades. La teoría y la especulación en cuanto actividades propias del intelectual, del docto o del educador, no se oponen a la práctica como transformación de lo dado en una perspectiva histórica o social, lo que justo constituye el legado y deber-ser o deber-hacer de tales sectores cultivados, sino que antes bien se complementan necesariamente, y sí se oponen a las creencias naturales y dogmáticas que deducen de la primacía de la cosa-en-sí la imposibilidad de actuar libremente y producir lo dado como realidad. Precisamente, la reelaboración de la Doctrina de la Ciencia desde 1800, sin escapar a la cuestión especulativa sino imbuyéndose en ella y en los polos Libertad y Ser, contiene como una de sus resistencias principales la del devenir dogmático del idealismo.

3. Ser y Libertad en la segunda reelaboración de la Doctrina de la Ciencia

En torno de 1800 se iniciaría, de acuerdo con nuestra clasificación (muy formal, muy debatible, y apenas sugerida para captar las modificaciones en el desarrollo), la segunda fase de reelaboración de la Doctrina de la Ciencia, donde la distinción entre teoría y práctica, tal como se la concebía en las primeras obras, se vuelve completamente difusa en aras de la centralidad del saber que descansa sobre la polaridad entre Libertad y Ser. Tal saber no es, estrictamente, sólo teórico o sólo práctico, sino ambos, en el sentido de que la especulación y la vida, aunque se puedan contraponer en algunos aspec-

polémica del ateísmo. Fichte y su época, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 251-254). La connotación especulativa atañe a la Doctrina de la Ciencia como sistema de pensamiento que cada uno tiene que realizar por sí mismo; es decir, no basta con la exposición, sino que hay que producirlo y activarse. También en este sentido hay una teoría-pasiva y una teoría-activa, y la última como la auténtica Doctrina de la Ciencia; esto, por lo demás, se condice con el legado pedagógico de Fichte y a la vez con la dirección práctica del estamento de los cultivados.

tos, en rigor están en continuidad. Incluso parafraseando la famosa sentencia de la *Primera introducción*, se podría decir que el tipo de filosofía que se elige se correlaciona con el tipo de vida que uno lleva.[19] La *Darstellung* de 1801-1802, que analizaremos en el apartado siguiente, comienza precisamente con el reproche de Fichte hacia las parcializaciones de la verdad y la consiguiente incapacidad de captar la unidad del saber. De modo coherente, en una de las pocas referencias a la distinción entre teoría y práctica al final de esa obra, Fichte caracteriza a la primera como mero saber vacío, puramente esquematizado y sin ningún contenido, y a la segunda como la efectivización y devenir real del saber;[20] es decir, teoría y práctica son saberes y, en última instancia, perspectivas de uno y el mismo saber. Pero este saber-uno se divide en saber absoluto (reflexivo, trascendental, el ojo que da cuenta del sistema, etc.) y saber fáctico; luego, ¿cómo se unifican? ¿Cómo se concilian Libertad y Ser?

La articulación entre lo uno y lo múltiple en el saber condensa el tópico de la segunda reelaboración de la Doctrina de la Ciencia, y en este apartado queremos detenernos en algunos aspectos que Fichte esboza en un manuscrito incompleto fechado entre 1801 y 1802 y que la edición crítica decidió titular *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* (*Hacia la elaboración de la Doctrina de la Ciencia*) y colocarlo antes de la *Darstellung*. Y queremos detenernos aquí porque se trasluce la relevancia del saber en torno de la conciliación entre lo uno y lo múltiple. Así, para ordenar la ilación del texto proponemos tres momentos: (a) el problema de la reunión entre Ser

19 "La filosofía que se elige depende de qué hombre se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto […], sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene" (Fichte, J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 5, GA I/4 194-195). Y no sólo eso, sino también a la inversa, porque la filosofía modifica –por ejemplo, al pasar del dogmatismo al idealismo– el modo de vivir. Véase: *Erste Einleitung*, § 5, GA I/4 195; y *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 6, GA I/4 238-239; y § 10, GA I/4 262.

20 Fichte, J. G., *Darstellung der Wissenschaftslehre* [en adelante: DWL], GA II/6 324: "Ella [la Doctrina de la Ciencia] es en sí teorética e igualmente práctica. Teorética, [porque] para sí [ella es] un mero saber esquematizado vacío, sin ningún contenido, impulso, estímulo, o similares (y más bien al revés, ella debe rechazarlos); *práctica*, [porque] el saber debe devenir libremente en la realidad (*Wirklichkeit*); esto asimismo está junto con y en su determinación inteligible. La Doctrina de la Ciencia es continuamente el deber que aparece a todas las inteligencias que en la serie de condiciones han venido hasta su posibilidad".

y Libertad, (b) la mediación a través de la luz y del devenir, y (c) las características de la separación o del brotar de lo múltiple en lo Uno.

(a) Ante todo, la cuestión de la unidad del saber, o de otra manera la conciliación entre Ser y Libertad, para Fichte no se alcanza si se los considera como miembros externos e independientes que se equiparan en la reunión, sino sólo si la conciliación, manteniendo la perspectiva particular, determina la diversidad de orientación de ambos. En otras palabras, la reunión no se logra con el ensamble de piezas separadas, sino mostrando cómo en el mismo desenvolverse el saber es unidad y multiplicidad. La clave reside en el pensar Uno (*Einen Denken*), en el concebirse o aprehenderse: en este estado, la conciencia es simultáneamente unidad y duplicidad, referencia a sí y a lo otro de sí. El foco de distinción se desplaza hacia el saber como mera capacidad o facultad, y el saber efectivo;[21] pero, ¿cómo se conectan? Según Fichte, esta cuestión concierne directamente a la filosofía: se conectan –prosigue– en "un saber del pensar como tal: [en] la *interioridad*, y [en] *lo en-sí* (insichheit) del pensar".[22] Se trata de un pensar que tiene que existir dentro de sí y atravesarse internamente, y esto es precisamente la intuición intelectual. En ella se desarrolla la sujeción o vinculación, pero de modo tal que conlleva tanto continuidad como *hiatus*. En la unidad fundamental, la actividad absoluta contiene limitación, y el saber libre está enlazado con lo establecido fuera de sí. Lo fáctico –en rigor, el saber fáctico, la dualidad y, por consiguiente, lo empírico en general– aparece subsumido

21 Fichte, J. G., *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* [en adelante: ZAWL], GA II/6 51: "Si el saber es una mera facultad, entonces no es ningún saber efectivo, y si es un saber efectivo, entonces no es más una mera facultad". Esta distinción y exclusión entre los dos tipos de saberes se volverá más clara con el desarrollo. En este contexto inicial el desafío reside en comprenderlos como perspectivas sobre un mismo saber. J. Stolzenberg, en efecto, explica la unidad-dualidad del saber en base a la tesis de la auto-aniquilación que toma de las lecciones introductorias a la Doctrina de la Ciencia de 1813 y como clave para interpretar la *Darstellung* de 1801-2. Según la tesis de la auto-aniquilación, el ver propio del saber engendra y simultáneamente niega su producir, se desenvuelve –siendo uno y lo mismo– en duplicidad, es decir, abriendo la referencia a lo puesto (el ser, lo fáctico, etc.) y al saber del saber (o ver el ver), pues el ser no se podría poner sin esa referencia del saber a sí mismo. Pero precisamente en el poner-el-ser el saber borra su producir. Stolzenberg, J., "Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801", en *Fichte-Studien* n° 17, pp. 129-131.

22 ZAWL, GA II/6 52.

al interior del saber absoluto, y éste se erige en instancia máxima que no admite algo superior ni resulta deducible o demostrable.

El saber –afirma Fichte– "es mezcla (*Verschmelzung*) de Ser y de Libertad. Por tanto, la libertad tendría que entenderse en este para sí como ser, como consistir que reposa, y devenir siempre para sí en el saber".[23] El saber absoluto ya es en sí mismo fusión de ser y libertad, y comienza a distinguirse reflexivamente con el trazado que engloba el "para-sí" propio de la libertad. En este proceso la libertad conlleva un estar y simultáneamente un no-estar concibiéndose o aprehendiéndose, un contenerse y un realizarse, una mera facultad y una efectivización, de modo tal que el volver sobre sí de la intuición aúna lo intelectual y lo sensible. "Esta intuición –continúa Fichte– es la fuente originaria de realidad, la cual puede ser referida a un punto, pero siempre al interior de la expansión (*Ausdehnung*) infinita que la libertad asimismo podría darle".[24] De este modo, el ser (el mundo de lo dado, lo sensible, etc.) resulta deducido de la intuición intelectual y de la libertad, y siempre en referencia a esta unidad fundamental. Esto no significa que el ser se derive inmediatamente de la libertad, o que ésta pueda crearlo sin más, al modo de una fantasía o delirio o por el solo pensar, ni que efectivamente lo haga. Significa, por el contrario, que gracias a la libertad es posible intuir el ser como tal, o también que en ella reside la "facultad de hacer", que no se corresponde necesaria o exactamente con lo hecho.[25]

El saber interioriza el ser, lo hace suyo. Desde el punto de vista cualitativo, el saber es un pensamiento enlazado, un mero estado

23 ZAWL, GA II/6 54. La distinción entre consistir y devenir será central en la *Darstellung*, como veremos abajo. Por otra parte, en una secuencia que también recorre las reelaboraciones de la Doctrina de la Ciencia, pero bajo la hipótesis de argumentar contra el escepticismo, R. Horstmann sostiene que Fichte recién logra una justificación adecuada de su sistema en la *Darstellung*, y más precisamente con el saber absoluto, caracterizado como reunión real entre Ser y Libertad, como atravesarse que reformula la esencia del saber y que desemboca en la intelección o Yoidad. De esta manera, según Horstmann Fichte neutraliza la objeción del escéptico acerca de la separación entre Yo y mundo, porque ambos se funden en la ejecución y realización del saber. Horstmann, R.-P., "Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02", en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, n° 5, 2007, pp. 83-86.

24 ZAWL, GA II/6 54.

25 "En la *intuición de la intuición* la libertad sería intuida como fundamento absoluto de todo *intuir*, justamente como ser, pero de ninguna manera como *haciendo* este

(*Zustand*); pero al mismo tiempo se trata de una facultad absoluta que reposa y que está reunida con su captarse, contenerse y atravesarse. En este sentido, hay "un estado de *oscuridad* absoluta o del ser *simple*, y un estado de claridad o de ser para sí del saber. El saber se determina mediante su ser, y éste, su ser, es lo substancial, la transfiguración del mismo en sí mismo".[26] El ser, lejos de erigirse en instancia auto-referencial o de remitir a una exterioridad irreductible, se convierte en *ser del saber*, y así se torna determinado y dependiente; sin embargo, esto sucede en rigor porque el saber se ha sujetado, o la libertad se ha retenido, o porque la intuición conlleva la forma de la vinculación. Es el mismo saber presupuesto el que ahora se pone en la forma de un saber dependiente o referido a otro. De ahí que para Fichte el condicionamiento recíproco de ser y saber requiera una visión superior, porque en la medida en que el saber se determina en relación con el ser, ya no es un saber en sí y para sí, sino un miembro de una dualidad proveniente de la unidad dividida.

(b) Ahora bien, ¿cómo se articulan la unidad y la dualidad? En este punto, cabe señalar –valga la redundancia– una doble dualidad: de un lado, el ser y el saber como miembros referidos recíprocamente (dualidad que podríamos denominar *horizontal*); del otro lado, la contención de esa referencia mutua en una unidad fundamental (dualidad *vertical*). Entre estas dualidades surge una disyunción excluyente, un salto absoluto: en cuanto se ocupa del ser, el saber se pierde a sí mismo, se vuelve simple, porque neutraliza su condición de para sí; pero además se escinde del saber absoluto, y entonces entre los elementos se introduce un vacío. Y si el saber sólo se ocupa de sí, y no de lo otro de sí, entonces también recaería en una simplicidad absoluta y generaría un vacío respecto de lo múltiple.

De esta manera se podría decir que Fichte se enfrenta al problema de la mediación, al "para-sí" que tiene que recoger en su propia dinámica las diferencias en cuanto tales, y que establece como solución la luz: "La luz, el para sí, se presupone aquí como lo esencial y substancial en lo que justamente reposa el saber".[27] La luz pura

ser. Este ser sería más bien saltado, en cuanto entre ambos miembros, la libertad absoluta y el ser por ella, yace en el medio la infinitud del ser posible, que no es ningún hacer, sino sólo una facultad del hacer", ZAWL, GA II/6 54-55.

26 ZAWL, GA II/6 56.

27 ZAWL, GA II/6 57.

–prosigue– "es un fluir infinito dentro del fluir infinito",[28] un fluir inasible que no obstante debe –siempre con absoluta libertad interna– captarse y comprenderse, darse una orientación y parcializarse; es decir, la luz pura requiere un punto de sostén o reposo, un lugar para construir la unidad en medio de la multiplicidad infinita o del permanente dividirse, y este punto es el ojo, que introduce la perspectiva cuantitativa como determinación o delimitación del saber absoluto en su fluir incesante. Ahora la luz es lo substancial, y el ser lo accidental, lo que significa que el saber recoge su referencia al ser y vuelve sobre sí, se reencuentra después de perderse en su referencia a otro. Así el saber se reúne consigo y con el ser que contiene, lo que significa que el saber es absoluto y fáctico, y que lo múltiple no se excluye ni se aniquila en la unidad, sino por el contrario sólo existe como tal en ella, y a la vez significa que entre la unidad y lo múltiple no hay un salto absoluto, sino organicidad, esto es, unidad y diferenciación interna.

Aplicada a la luz, la duplicidad implica una luz libre y absoluta (indeterminada, absuelta, etc.) y una luz que se aprehende, vincula y determina; y ambas se concilian:

> Evidentemente [se concilian] en el *para*, [el] para sí, como lo absoluto inmanente. Por tanto, de un lado, la *propagación* (Verbreitung), justamente desde la Absolutidad; del otro lado, por tanto, la *realidad* (Realität), el *punto* firme, justamente desde el para sí. Por lo tanto, la Absolutidad del *para sí* reposa, en este punto de vista, absolutamente en sí misma.[29]

Con la libertad sucede lo mismo: la libertad es libertad en la medida en que, al concebirse, concibe lo separado como Uno. Y la libertad que reposa en sí equivale al punto-ojo (*AugPunkt*) que envuelve todo lo intuido en la intuición de sí. Las diferenciaciones al infinito –agrega Fichte– en una serie horizontal no permanecen en una relación extrínseca (unas fuera de otras), sino que se conectan conjuntamente en la contraposición recíproca, porque las diferenciaciones están juntas –aunque sin regla, fluctuando en lo Uno–, y

28 ZAWL, GA II/6 58.

29 ZAWL, GA II/6 58.

constituyen las infinitas determinaciones posibles de la libertad.[30] Por consiguiente, en una intuición intelectual absoluta que se capta como "para" y que se separa en intuición intuitiva respecto de la libertad e intuición racional respecto del ser –conservando ambas conciliadas–,[31] no hay ningún salto, sino siempre continuidad, pero tampoco una continuidad sin más u homogénea, sino con diferenciaciones, con cortes, fisuras o pliegues, es decir, con el relieve propio de lo múltiple. Se trata, como veremos en la *Darstellung*, de una continuidad orgánica.

En gran medida el desarrollo esclarece, según Fichte, la interioridad (el ser "para sí", la Yoidad), la libertad del saber. El saber se caracteriza específicamente como lo que en sí mismo implica la unidad de los separados. Y en efecto la libertad-saber, como unidad de los separados, se expande incondicionadamente y se pierde en la infinitud, pero poniéndose sin más como fundamento absoluto de la propagación, hasta concentrarse en un punto, en una mezcla.[32] Lo puede hacer porque la libertad lleva consigo la luz, y gracias a este movimiento produce y funda la delimitación, abarca en una sola y la misma mirada todas las determinaciones separadas y a la vez reunidas en ella.[33]

En consecuencia, la mediación entre los polos (libertad y ser) se logra con la luz que permite tanto la unidad como las diferenciaciones, en un devenir infinito (*unendliches Werden*) que combina ser y no-ser. Tal contraposición o contradicción se resuelve sólo si se considera que la conexión con lo múltiple no es algo que la libertad posee, ni algo que ella pierde, sino lo que emana y desprende –en devenir: lo que está emanando (*ausströmmend*)– desde sí y por sí misma. En efecto, la libertad llega a comprenderse propiamente en

30 *Cf*. ZAWL, GA II/6 58. En el último párrafo Fichte afirma que la libertad, en cuanto reposa sobre sí misma, no contiene ningún salto, sino solidez y continuidad; e igualmente como saber, como "para", nunca puede deshacerse de sí misma, de modo que al recogerse también recoge sus determinaciones. Esta cuestión continúa en la página siguiente.

31 "Ahora bien, este Uno es el saber absoluto perdido en sí mismo, que se capta mediante una suprema intuición intelectual absoluta – un absoluto para; y [que] se *separa*, pero a la vez también se reúne, en libertad (intuición *intuitions*) y ser (intuición *rationale*)". ZAWL, GA II/6 59.

32 *Cf*. ZAWL, GA II/6 59.

33 ZAWL, GA II/6 59-60.

la conciliación, en el para-sí, mediándose con su no-ser. Porque en cuanto acto puro, la libertad es unidad simple, y aniquila todo ser; pero en el oscilar, en el salir de sí, se aniquila a sí misma, se vuelve nada. Por lo tanto, recién en el retorno a sí de la libertad emana el ser como fundado en ella, y recién en este retorno se desprenden las diferenciaciones en el marco de la unidad fundamental, y recién aquí se comprende el ser como un segundo miembro fundado en la libertad.[34] El mencionado *hiatus* absoluto se muestra y se supera, ahora, como un *hiatus* relativo. Según Fichte, la tarea de conciliar ser y libertad está resuelta: la luz originaria no sólo se revela como presupuesto necesario de todo lo iluminado, sino también como el erigirse de un "orden absoluto"[35] que significa y expone, mediante leyes formales, lo particular contenido, delimitado y deducido en ellas. Lo fáctico es, entonces, un resultado de la esencia del saber, como veremos también en la *Darstellung*. Es decir, la luz pura o saber absoluto expone, mediante el volver sobre sí, un orden de leyes internas, una dimensión invariable desde la cual se deduce lo real y lo variable, y ciertamente en ello consiste la sujeción, la esencia vinculante y vinculada que caracteriza al saber.[36]

(c) Pero hasta aquí pareciera o podría parecer que la luz sólo ilumina lo que es, o que el saber sólo sabe de sí para saber de al-

34 ZAWL, GA II/6 61.

35 ZAWL, GA II/6 62-63. "Y esto resuelve entonces la tarea [de conciliar ser y libertad]. Todo lo libre, consciente de sí mismo, ágil y cuantitativo, como en la potencia Una […] ya presupone la luz *originaria*, que *sucede internamente de suyo* y se *ve* a sí misma. De esta luz absoluta circundante y *deducida* de la misma [luz originaria] tiene que estar a la base algo que aparece y está en esta luz, un ser para la libertad de la luz. Y éste sería justamente el orden absoluto, y esta luz el saber originario de este orden. – De nuevo, la manifestación de esta luz, su ser *para sí*, presupone un *delimitarse* y un [ámbito] *cuantitativo*", ZAWL, GA II/6 63. Este ser para la libertad de la luz es un encontrarse de la luz consigo misma como lo que es (*seyende*): véase ZAWL, GA II/6 64.

36 ZAWL, GA II/6 64-65. En este pasaje Fichte analiza la doble serie, lo ideal-real, y concluye: "El principio fundamental de la *serie ideal*: no hay *determinación* del saber sin un saber en general. – El de la *real*: no hay determinación del *ser* sin un ser en general. – Aquí significa: el saber *es*, y [es] en la medida en que [tenga] una determinación particular *arbitraria* del ser, y dependiente de él, del ser absoluto. – Allá significa: el saber *sabe* sin más, y las determinaciones particulares son dependientes de él. En ambos casos hay, por tanto, un *reposar inmediato* y un *consistir* del *saber* como tal –como fáctico– desde sí mismo, una *Absolutidad* del mismo [saber]", GA II/6 66. Esta oposición y convergencia entre realismo e idealismo reaparece en la *Wissenschaftslehre 1804-II*: v.gr. GA II/8 163 ss., 171-

go-otro; en suma, parece que Fichte dejara intacto el polo del ser como algo que está-ahí y de lo cual el saber únicamente debe dar cuenta. Si fuera así, no disolvería una posible restitución del dogmatismo anclado en el polo del ser,[37] y congruentemente el idealismo fichteano no sería más que formal.[38] Para desarmar tal riesgo, no

173, 187-189, 215, 225. Fichte aquí simplemente deja planteado el problema y su posible resolución mediante la esencia del saber: su Absolutidad.

37 Tras reconstruir sintéticamente y por pasos su concepción del ser del saber, Fichte sostiene que la esencia de Schelling difícilmente sea comparable y que tendría que entrar en disputa con su proceder: ZAWL, GA II/6 66. Desde esta época y en adelante, Schelling es para Fichte el representante conspicuo del dogmatismo. Véase nuestro: "Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte", en D. López – M. Gaudio (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 71-110.

38 Ésta es parte de la crítica que Fichte recibe, en la época, tanto de parte de Schelling, como de Hegel. En el caso de Schelling, la crítica contra Fichte no se vuelve explícita sino después del *Sistema del idealismo trascendental* (1800), que recoge y ordena los desarrollos de la filosofía de la naturaleza. En esta obra Schelling sigue reivindicando y elogiando a Fichte (*Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales – V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 138-139, 185-186); pero en la consideración de la filosofía de la naturaleza como exactamente contrapuesta a la filosofía trascendental y, por ende, de ambas como posibles puntos de vista de la exposición, se halla *in nuce* la (unidad y la) separación de Fichte: véase, por ejemplo, la crítica a la reflexión que desvirtúa la comprensión de la naturaleza en *Ideas para una filosofía de la naturaleza «como introducción al estudio de esta ciencia»* (1797), en *Experiencia e historia*, trad. J. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 167-168. En el comienzo de *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Schelling se distancia claramente de Fichte, caracterizando al sistema de éste como idealismo subjetivo y reflexivo donde el Yo es todo, y que debe ser completado con un idealismo objetivo y productivo donde todo es Yo: *cf*. Schelling, F. W., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en *Sämmtliche Werke* [SSW], Berlín, Total Verlag, 1997, serie I, tomo 4, p. 109. (Al respecto, Ch. Asmuth no parece muy optimista sobre la relación y contienda –el diálogo propio de la constelación– entre Fichte y Schelling, en el sentido de que cada uno responde a sus posiciones y a distintos ángulos: *cf*. Asmuth, Ch., *Das Begreifen des Unbegreifen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1999, pp. 328 ss.). En el caso de Hegel, el problema de Fichte reside en que alcanza la especulación con el principio Yo = Yo, pero junto con ella aparece una objetividad independiente y, por tanto, un punto de vista unilateral –la unidad sujeto-objeto considerada subjetivamente, o la reducción de la razón a mero entendimiento, a la conciencia o a la finitud– que se condice con la incoherencia entre la plena identidad del Yo consigo y el mandato según el cual el Yo debe ser Yo (Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 6-7; véase también pp. 37-44). Este punto de vista formal equivale a la reflexión, que con-

basta con mostrar que la luz es condición necesaria de la mediación entre ser y libertad, y que además se media a sí misma; hay que mostrar a la vez que el devenir contiene un carácter netamente productivo, y que sólo así resulta comprensible el proceso de separación.

El saber no es únicamente saber, sino también fundamento explicativo de sí mismo, y por su propio movimiento el saber se configura como "para sí" desde la libertad formal y contiene el ser como lo explicado, lo resultante: "*El saber se explica a sí mismo como saber, esto es, se presenta en sí mismo como algo que no es más ningún saber* [en particular], sino justamente el *fundamento explicativo del saber*". Fichte agrega poco más abajo que este saber "se funda siempre desde el propio carácter inmanente del *saber* mismo", y que por ello es *absoluto* en cuanto es *para sí*, pero no según su exponer o explicar, sino que "el saber se explica desde su libertad *formal*, la cual lleva el mismo del *no-ser* al *ser*".[39] En esta "expedición entera" dentro del saber se suscita "un orden", una serie, que remite a la claridad o subjetividad del saber que condiciona, determina y comprende.[40] Por ende, el ser surge como lo secundario, lo explicado:

> El ser absoluto es, en efecto, aquello mismo en donde el saber *que se explica* coloca su explicar […]. Ya según la expresión hay en el *ser para sí* un *abrazar* y *envolver del saber por sí mismo*, y así por igual un *hacer ser* (Seynmachen) […]. Un *hacer ser*; por tanto, justamente un ser hecho y *secundario*.[41]

En efecto, en este hacer que acaece en la libertad misma reside el fundamento del brotar o del producir, del salir de sí (*Herausgehen*). Precisamente en la separación pensada y formada –dice Fichte– la libertad se muestra como lo ya separado en el hacer, y en el

junta y a la vez persiste en la separación, y que en última instancia nunca logra resolver la oposición entre pensamiento y ser, por lo que se vuelve un "filosofar formal" (*Diferencia*, *op. cit.*, p. 46). La crítica de Hegel prosigue y se agudiza en *Diferencia*, *op. cit.*, pp. 57-110, en especial pp. 76-77. Véase también Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 136-137.

39 ZAWL, GA II/6 67.

40 *Cf*. ZAWL, GA II/6 67-68.

41 ZAWL, GA II/6 68. En la siguiente nota aclaratoria Fichte equipara el hacer-ser con la sujeción y la libertad: ZAWL, GA II/6 68-69.

separar ella misma se separa.[42] Aquí está la gran clave del asunto: en el "para sí" de la libertad reside el ser como lo separado de ella, pero que de ningún modo proviene de un ser absoluto fuera de ella, sino de su propio brotar. Así el ser surge del salir de sí de la libertad, de la separación que implica a la vez un preservarse a sí misma. Porque al ponerse y caracterizarse como "para sí", la libertad presupone el ser, el ser-para-sí, y de este movimiento reflexivo que es unidad y duplicidad surge el ser como contrapolo de referencia de la libertad. Del mismo ponerse positivo de la libertad –y en consonancia con el desarrollo analizado arriba de *Grundlage* a *Nova methodo*– brota la referencia a sí y la referencia a algo-otro, esto es, la duplicidad subjetivo-objetiva.

En otras palabras, unidad y separación son inescindibles, porque la unidad de ser y libertad converge en la sujeción o vinculación, mientras que la separación conlleva consecuencia o acción recíproca (*Wechselwirkung*); pero, como el punto de vista de la unidad también es un punto de vista recíproco (la acción de la conciencia consigo misma), en la separación de lo real y lo ideal se halla contenida la unidad de fondo, la referencia mutua. Dice Fichte concisamente: "La separación *de* es, a la vez, una separación *en*";[43] lo separado (lo real y lo ideal) está *en* la unidad. Por lo tanto, el "salir de", el brotar, no connota una exterioridad absoluta, sino una referencia relativa: lo separado ya no es la unidad originaria, completa y cerrada en sí misma, sino otra unidad, más compleja y propia del movimiento de la reflexión,[44] donde salir equivale a una diversificación que, no obstante, sigue referida a la unidad. En este planteo se puede, de un lado, reforzar el matiz de segregación y exterioridad de lo múltiple respecto de lo Uno y, del otro, enfatizar la conexión con la instancia fundamental. El desafío de Fichte consiste en mostrar que estos dos lados son inescindibles.

42 "Ahora bien, en este *hacer* y en la *libertad*, ¿podría estar precisamente el fundamento del *brotar*? Resp.: Así ciertamente *tiene que* ser; pero la libertad […], ante su *separación* pensada y configurada, previamente ya está *separando* en sí misma, justamente en el *hacer kat exochen* como tal […]. En el *hacer* ella [= la libertad] *es*, en el brotar desde sí misma ella *es para sí*", ZAWL, GA II/6 69.

43 ZAWL, GA II/6 70. Prosigue Fichte: "Ésta es la esencia de la reflexión […]: mediante esta separación se diferencia, entonces, también el saber relativo, siempre desde el [saber] absoluto [y] real, *que está en y sobre sí* (que es la realidad absoluta)".

44 Véase ZAWL, GA II/6 73-74.

La libertad se encuentra sujeta a sí misma, y de la mera forma de la sujeción se sigue la posibilidad de cantidad (*Quantitabilität*), es decir, de establecer limitaciones y, por ende, hacer comprensible el "principio de secreción".[45] Lo que sale, sale delimitado, esquematizado y, en este sentido, referido al ser, pero a través del saber. De un saber que es fáctico y, como tal, presupone un saber absoluto, que se pone a sí mismo en virtud del carácter de la reflexión. Por lo tanto, la serie horizontal (la duplicidad, la reciprocidad, etc.) revela también una serie vertical:[46]

> Todo *ser vinculado* (Gebundenseyn) sin más, el ser vinculado aprehendido según su *forma*, surge desde la libertad misma. Ahora bien, ésta sería la *libertad absoluta*; y, como la libertad está vinculada *en sí* (en el saber), sería de nuevo vinculación absoluta: libertad = ser; ideal = real. Así es ciertamente […].[47]

En la reunión propia del saber absoluto en y por sí, libertad y ser están compenetrados, y por eso hay para Fichte un ser absoluto en el saber. Pero ¿cómo se legitima, desde el saber y la libertad, la sujeción? Por cierto, la exposición (lo explicante y lo explicado) sucede gracias a la libertad; sin embargo, sucede también según leyes y se muestra necesaria. La libertad se extiende, legal y necesariamente, hasta perderse en el ser, o mejor, hasta dar con un sentimiento (*Gefühl*).[48] Este ser que resulta de la libertad no remite a un ser absoluto, sino a un algo-otro deducido o –en términos de 1794– puesto como no-puesto; porque el sentimiento también supone la libertad (anulándose). Aquí reside la dificultad: no en ver el lado del ser o el lado de la libertad, sino en captar ambos sentidos con una sola mirada, de un vistazo. Por ende, pensar lo múltiple conlleva un arco que va de la libertad absoluta a la sujeción como extremos de un mismo ver. La sujeción permite interiorizar la relación con lo múltiple, mientras que la libertad en y para sí "sin duda existe sin la re-

45 ZAWL, GA II/6 71.

46 ZAWL, GA II/6 74.

47 ZAWL, GA II/6 75.

48 *Cf*. ZAWL, GA II/6 75.

unión de lo fáctico".[49] En este escrito preparatorio de la *Darstellung*, libertad y vinculación significan unidad y multiplicidad articuladas.

En suma, la mezcla o fusión de ser y libertad en el saber comienza a desmenuzarse desde el "para sí", colocando en un extremo el saber absoluto, la libertad absuelta, la unidad completa, etc., y en el otro lo múltiple, lo fáctico, lo empírico. El brotar o surgir, la luz que fluye, la relativización del *hiatus* o amalgama de la secreción, la extensión o propagación en términos de desprendimiento y recogimiento, la "separación de" como "separación en", y el carácter vinculado o de sujeción de la libertad misma, funcionan como instancias de mediación y articulación. La perspectiva que analizamos en el apartado anterior –el núcleo especulativo al que conduce la articulación entre teoría y práctica– se asemeja notablemente, en el texto aquí analizado, a la cuestión de la unidad que se auto-sustenta y, a la vez, sustenta y refiere lo múltiple, en este caso en torno del saber. Y esta misma cuestión, que abajo estudiamos en la *Darstellung*, contiene un interesante significado político.

4. La unificación fundamental en la *Darstellung*

Como anticipamos, en el comienzo de la *Darstellung* de 1801-2 Fichte condena la intención de dilucidar el conocimiento de la verdad a partir de la búsqueda de un referente extrínseco, lo que constituye la fuente de todos los errores de la cual Kant nos previno. La verdad sólo puede explicarse desde sí misma y con sus configuraciones como auto-modificaciones, es decir, mostrando "lo que el saber es simplemente en su unidad",[50] y procediendo de modo necesario para extraer las distintas ramificaciones de la verdad-una. Precisamente, la fragmentación en la que recaen las filosofías anteriores proviene, según Fichte, de no captar el saber o la razón en su unidad absoluta, sino separando y contraponiendo sus partes (razón teórica, razón práctica y razón que juzga; es la separación que Kant

49 *Cf*. ZAWL, GA II/6 76. En la página siguiente Fichte refiere a la "vinculación de la libertad" y a la "libertad de la vinculación" como la "unidad suprema", más allá de la cual no se puede ir y que no admite deducción o demostración. Véase también: GA II/6 78, 80, 83, 85.

50 DWL, GA II/6 129.

no llegó a superar).[51] Tal proceder genera no sólo una división inorgánica, sino también un camino estéril de compilación e inducción.

Ante esta fuente de todos los errores, entonces, la solución consiste en la auténtica aprehensión de la unidad del saber absoluto y de su desarrollo como articulación orgánica entre lo uno y lo múltiple; en palabras de Fichte: "queremos aquí, por tanto, disolver (*ablösen*) toda forma de la realidad, y mediante el conocimiento de la negatividad de la forma, demostrar la realidad verdadera en el fundamento (*im Hintergrunde*)".[52] Dicho de otra manera, detrás –o en las ruinas– de la cáscara dogmática que afirma la realidad inmediata de las cosas, emerge la verdad, y emerge ciertamente en el concepto más propio de esa corriente (o, al menos, que Fichte atribuye a esa corriente), el del Ser. El Ser en cuanto tal únicamente es Uno, cerrado y perfecto en sí mismo, una identidad; jamás una multiplicidad, siquiera dos o doble. La disolución de la inmediatez de la realidad conduce a esta verdad simple y evidente de suyo. Pero esta unicidad simple excluye por definición cualquier multiplicidad y, sin embargo, tiene que conectarse con ella. Justo aquí comienza a traslucirse el desafío del idealismo fichteano, el de mostrar la salida de lo Absoluto de una manera no dogmática, a la vez que comienza a destacarse un concepto que adquiere gran relevancia como articulador, el de la vida. Pues Fichte razona de este modo: si se quiere admitir el Ser en un sentido positivo y afirmativo, no se puede sino relacionarlo con la vida, dado que sólo viviendo, y dentro de la vida, el desenvolvimiento del Ser alcanza una verificación. Si se quiere llamar "absoluta" a tal vida, sostiene, no se podrá admitir ninguna oposición que dispute la unidad suprema, y tendrá que ser "la única posible vida interna por sí, desde sí y mediante sí",[53] una vida fuera de la cual no hay ningún otro ser.

Sólo a partir de la amalgama originaria entre Ser y vida se pueden articular los elementos, mientras que la concepción vulgar y

51 Este mismo reproche se encuentra en *Wissenschaftslehre 1804-II* (GA II/8 25-31) en referencia a los tres absolutos de Kant, uno para cada *Crítica*. Sobre este tema, véase nuestro "Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805)", en M. J. Solé – M. Gaudio (comps.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, en prensa.

52 DWL, GA II/6 130.

53 DWL, GA II/6 130. K. Drilo señala dos cartas de Fichte en 1799 y 1800 en las cuales éste abona dos posiciones presuntamente incompatibles: en una, la

dogmática del Ser no lo presupone simple, sino múltiple, y le sobrepone algo (por ejemplo, el solo pensar) que lo engendra o produce, de modo que tal Ser deviene muerto y creado artificialmente.[54] La crítica al dogmatismo, que ahora hace epicentro en Schelling, retoma un motivo explicitado en la *Primera introducción*: la postulación de un principio trascendente conlleva un doble comienzo, una desarticulación inorgánica.[55] En consonancia, esta "vida absoluta" que promueve el idealismo fichteano –incluso como superación de la unilateralidad del objetivismo y del subjetivismo– es *la nuestra* –dice–; no otra, no separada, ni doble, la vida absoluta es la *nuestra* en unicidad. La vida absoluta está en nuestro vivir inmediato y en lo que vive (*Lebend*). "Nosotros somos no sólo la vida-Una, sino a la vez también Nosotros, o [la] conciencia".[56] Así la vida-Una entra en la forma del Yo, la principal negatividad o forma para deshacer la inmediatez de la realidad considerada desde una visión dogmática. En consecuencia, la Doctrina de la Ciencia según Fichte intenta ser una *Lebenlehre*, una vida absoluta y, coherentemente, una ciencia que revela la evidencia invariable de la verdad y cuya esencia interna consiste en: "fundarse a sí misma y hacerse sin más, mediante y desde sí misma, tal como se hace, aniquilando absolutamente todo arbitrio".[57]

Bajo esta unidad fundamental entre vida (o vida y ser) y saber (absoluto, y que contiene lo fáctico) se erige ahora la Doctrina de la Ciencia como un sistema filosófico que aúna la especulación y la transformación de la realidad. En la *Darstellung* el rasgo vital del sa-

separación y oposición entre filosofía y vida, y en la otra la continuidad entre ambas. Según Drilo, este aparente cambio de posición de Fichte se relaciona con la elaboración de la concepción acerca del saber, o más precisamente, con la distinción entre el saber del Yo y lo Absoluto. Pero, en vez de profundizar en las obras de 1801-2, Drilo se dirige directamente a la Doctrina de la Ciencia de 1804 y a obras posteriores. Drilo, K., "Das absolute Wissen als Lebensform und Geschichtlichkeit. Fichte und Hegel – ein Vergleich", en Ch. Asmuth (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 425-426. De todos modos, su conclusión (p. 433) acerca de la inescindibilidad entre teoría y praxis, dado que la vida y la filosofía se realizan mutuamente una a través de otra, resulta muy atinada.

54 *Cf*. DWL, GA II/6 130.

55 Fichte, J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 6, GA I/4 198. Véase, en la misma sintonía, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 7, GA I/4 245-253.

56 DWL, GA II/6 131.

57 DWL, GA II/6 132.

ber, así como la caracterización del idealismo, confluyen en la organicidad de los elementos; esto es lo que analizaremos en lo sucesivo. En uno de los pasajes célebres de la *Darstellung*, confiesa Fichte:

> La Doctrina de la Ciencia, tal como muestra la composición de la palabra, debe ser una doctrina, una teoría del saber, teoría que ahora sin duda se funda sobre un saber del saber, que lo engendra o, en una palabra, lo es. Este saber del saber es, a consecuencia del concepto, ante todo asimismo un saber, un comprender (*Zusammenfassen*) absolutamente con un vistazo un múltiple […]. En el saber del saber, el saber se enajenó (*entäusserte*) de sí mismo, y se estableció fuera [y] ante sí mismo, para aprehenderse de nuevo.[58]

En el punto fundamental y primero, la Doctrina de la Ciencia se presenta como saber del saber, lo cual implica no sólo reflexividad y recogimiento de lo anterior –es decir, de lo múltiple llevado a la instancia que lo posibilita–, sino también fundación y engendramiento. El saber del saber *produce* el saber –simple, a secas, fáctico; el saber de algo–; y no está más allá, sino que *es* saber. Es Uno, tiene que ser Uno; pero también es saber, está presente en el simple saber. Fichte retoma aquí un aspecto ya tratado en el escrito programático de 1794, aunque quizás no suficientemente enfatizado: la instancia fundacional mantiene una relación orgánica con lo fundado, así como la filosofía primera conserva la amalgama con las disciplinas particulares.[59] En una relación orgánica de fundamentación no se dan los siguientes dos extremos: de un lado, no sucede que lo fundante y lo fundado sean dos elementos completamente separados y autónomos; del otro lado, no sucede que lo fundante y lo fundado estén completamente determinados entre sí. Dicho positivamente, son inseparables, se necesitan y determinan mutuamente, hay entre ellos una jerarquía –lo que arriba denominamos verticalidad– y

58 DWL § 3, GA II/6 139. (Entre la primera y la segunda oración omitimos la separación en párrafos).

59 Fichte, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 1, GA I/2 114-115; trad. cit., pp. 14-16. Sobre este tema, véase: "La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte", en D. López (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.

una autonomía relativa. El organicismo expone la importancia del entramado de relaciones que dota de significado a cada una de las partes y, en simultáneo, la importancia de la unidad (la totalidad, el cuerpo individual o social) amalgamada con y articulada a través de lo múltiple. En el pasaje citado, el saber del saber capta y conjunta "con un vistazo" una multiplicidad que no sería tal sin esta mirada fundacional.

Además, el saber del saber se engendra a sí mismo engendrando lo múltiple, porque se produce en referencia al saber a secas, a la vez que produce ese mismo saber. El saber en general se separa de sí, se pone frente a sí, y se atrapa de nuevo, abriendo de este modo los polos unidad-multiplicidad, lo que habilita a distinguir el saber entre absoluto y fáctico sin por ello quebrar la relación orgánica. Ahora bien, este proceso de supuesta enajenación y contraposición es, en verdad, un proceso de interiorización, porque el saber se separa y contrapone para re-aprehenderse siempre *dentro del saber*. Las capas de la reflexión permiten estas auto-escisiones internas de un mismo saber que, particularizándose, sigue siendo absoluto. El "salir" del saber es un adentrarse en él mismo, un pasaje de la unidad indiferenciada y simplemente idéntica consigo, a la unidad compleja donde lo múltiple, para decirlo de alguna manera, aparece y se visualiza en su relieve.

En consonancia, la Doctrina de la Ciencia como un captarse o aprehenderse del saber jamás puede ser un objeto, sino la forma de todos los objetos posibles; no es algo que se nos contrapone, sino "nuestro órgano, nuestra mano, nuestro pie, nuestro ojo",[60] pero no en sentido literal-empírico, sino en cuanto ver, en cuanto claridad que aporta el ojo. En esta misma dirección, la Doctrina de la Ciencia es nuestro saber vital, práctico, que nos conecta con las cosas y con lo terrenal. Y agrega Fichte: no es un mero sistema de conocimientos, sino la propia intuición intelectual; no es una simplicidad absoluta, un elemento constitutivo, un átomo o una mónada, sino que:

> ella sería una unidad *orgánica*, una mezcla (*Verschmelzung*) de la multiplicidad en unidad, y difusión (*Ausströmung*) de la unidad en la multiplicidad y por igual justamente en la unidad no separada […]. En este caso no se podría en-

60 DWL § 4, GA II/6 141.

> tender en absoluto aquel miembro de lo múltiple desde el cual empezaría nuestra organización como miembro aislado, en cuanto no es en absoluto para sí, sino que es sólo como parte orgánica de una unidad, y sólo en la unidad puede ser entendible […]. De ahí que, por lo tanto, en el curso de la consideración se explicarían incesantemente cada parte mediante todas y todas mediante cada una.[61]

La organicidad intensifica el sistema de relaciones a tal punto que los elementos sólo pueden ser comprendidos *dentro de* ese entramado, porque fuera de ese entramado no serían lo que son; y, por el mismo motivo, lo que define a cada miembro, lo que lo hace ser lo que es dentro del sistema de relaciones, es la mezcla, la presencia de la unidad en la multiplicidad, o la expansión y segregación presentadas por Fichte en *Zur Ausarbeitung*. La totalidad reconfigura cada uno de los miembros, los significa en su particularidad y articulación. Además del organicismo que obliga a considerar cada parte en relación con e inseparable de todo el entramado, se suma otro aspecto crucial: la inmanencia. La unidad no-separada, así como el primer miembro, conforman una unidad orgánica con lo múltiple, de modo que la articulación con las partes equivale a una articulación consigo misma, un atravesarse y reconfigurarse. Unidad orgánica e inmanencia conciernen al saber, pero también a la vida misma, a la praxis y transformación de lo dado.

Ahora bien, el carácter dinámico de la Doctrina de la Ciencia requiere un simultáneo punto de estabilidad, de reposo y recogimiento, una suerte de contracara de la acción. Una filosofía en devenir –como observamos en el apartado anterior– tiene que contener también una instancia de referencia que permita comprender el sentido de las transformaciones. Y Fichte deduce esta dualidad devenir-reposo del solo concebir lo Absoluto. La misma exhortación de producir la intuición intelectual o el saber del saber en quien intenta aprehender la Doctrina de la Ciencia, ofrece desde la instancia originaria la duplicidad que se conjuga en el sistema:

> Ante todo, piense el lector lo *Absoluto* sin más como tal […]. Encontrará, afirmamos, que se puede pensar sólo bajo los dos rasgos siguientes: en parte, que [lo Absoluto]

61 DWL § 4, GA II/6 141-142.

> es sin más *lo que* es, reposando sobre y en sí mismo absolutamente sin cambio ni titubeo, firme, perfecto y cerrado en sí; en parte, que [lo Absoluto] es lo que es sin más *porque* es, desde sí mismo y mediante sí mismo, sin ninguna influencia extraña, por cuanto no hay ningún resto extraño que permanezca al lado de lo Absoluto, sino que todo lo que no es lo Absoluto mismo desaparece […]. Podemos llamar a lo primero consistir (*Bestehen*) absoluto, Ser reposante, etc.; y a lo último devenir absoluto, o libertad.[62]

El rasgo de estabilidad (*Bestehen*) concierne esencialmente a lo Absoluto, puesto que si no reposara sobre sí y fuera cambiante o flaqueara en su ser (y, por lo mismo, si no fuera firme, completo y cerrado), entonces dejaría entrever un otro de sí (un resto, un más allá, algo extraño) que serviría precisamente para contradecir su carácter absoluto. Por consiguiente, el segundo rasgo no puede ser externo o extraño, sino propio de lo Absoluto mismo, dado que cualquier presunto afuera vulneraría su supremacía; así, la auto-referencialidad (el porque, el desde y el mediante) en el devenir (*Werden*) implica un proceso de quiebre del reposo e inmutabilidad en sí o, mejor, de articulación de esa consistencia con la libertad. Los dos rasgos de lo Absoluto hay que pensarlos como inescindibles: el primero aporta un punto de referencia para la unificación, mientras que el segundo explica la dinámica, el movimiento de auto-unificación, como un desarrollo interno a lo Absoluto mismo. Si se los concibe por separado (un consistir sin devenir sería un Ser desgarrado, trascendente y muerto, netamente dogmático; un devenir sin consistir sería una

62 DWL § 8, GA II/6 147. Como afirma Diogo Ferrer, la Doctrina de la Ciencia constituye "una interrogación y teorización sistemáticas acerca del estatuto del pensar en general y, en particular, del estatuto del propio discurso filosófico", lo que incluye tanto el objeto –o lo Absoluto mismo– como las condiciones de esa tematización. Así, la filosofía asume la exigencia de derivarse a sí misma dentro de sí misma, o también, de fundamentar la experiencia junto con un discurso reflexivamente auto-esclarecedor, es decir, con una lógica trascendental auto-referente. Y prosigue Ferrer: "Como en las versiones de 1801/1802, o de 1805, Fichte puede comenzar con un pensamiento del ser puro, o del ser en sentido absoluto, de cierto modo asumiendo la perspectiva schellinguiana. Pero la cuestión es, entonces, lo que hace el pensar cuando piensa este contenido conceptual". Ferrer, D., "Entre Filosofia Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão", en Utteich, L.-Ferrer, D. (coords.), *A Filosofia transcendental e a sua crítica*, Coímbra, Universidad de Coímbra, 2015, pp. 142-143.

prolongación indefinida sin cierre sobre sí, sin unidad), entonces no se tendría un Absoluto, sino dos y, por lo mismo, dos saberes, dos razones, dos verdades, etc.

Pero, para pensarlos en unidad, el consistir y el devenir tienen que demarcar una frontera de ruptura, una delimitación vertical entre lo uno y lo múltiple: de un lado, ambos constituyen rasgos de lo Absoluto; del otro, significan un más allá o más acá (términos relativos y sin una connotación estrictamente espacial, sino ontológica) de lo Absoluto, lo que en obras posteriores Fichte explicará como manifestación.[63] Porque la delimitación habilita tanto a conciliar y distinguir los dos rasgos, como a articular lo uno y lo múltiple: si no hubiera delimitación, no sólo los dos rasgos se confundirían hasta convertirse en uno solo (y entonces, como en Spinoza, libertad y necesidad serían lo mismo), sino también subsumirían todo lo múltiple dentro de lo Absoluto al modo de un panteísmo extremo, identificando cada elemento con la totalidad sin más y a tal punto que lo múltiple se disolvería indistintamente en lo Uno. La reunión del consistir y del devenir exige este delicado equilibrio.

No obstante, Fichte parece inclinar la exposición hacia la mezcla y fusión de Ser y Libertad dentro del saber absoluto, que sería de modo tal que: "ambos [consistir y devenir], en el mezclarse hacia una unidad inseparable y en el más íntimo atravesarse (*sich Durchdringen*)", lograrían tanto nivel de unicidad "que ambos abandonan totalmente y pierden su carácter de diferenciación en la conciliación, y están de pie (*dastehen*) como Una esencia, una esencia absolutamente nueva, por lo tanto, en una conciliación propiamente *real* y una organización verdadera".[64] Una vez más, Fichte enfatiza la unicidad –con el atravesarse mutuamente de los miembros y con el presentar una nueva esencia– frente a la subsistencia de las partes, es decir, el rasgo productivo y creativo de la conciliación que transforma y significa a lo múltiple. Y si en la mezcla que deshace los opuestos reside la autenticidad de la conciliación y de la organización,

63 En concreto, en la *Wissenschaftslehre 1804-II*: v.gr. GA II/8 259-261.

64 DWL § 8, GA II/6 148. El texto prosigue retomando la contraposición que Fichte ya presentara en *Grundlage des Naturrechts* § 17 (GA I/4 13 ss.; trad. cit., pp. 266 ss.): la unidad real y verdadera se distingue y contrapone a la mera compilación o coexistencia de las partes unas junto con otras (*Nebeneinander*), esto es, donde "surge exclusivamente una unidad formal y negativa, una no-diferenciación" (GA II/6 148).

entonces una unidad que mantenga el consistir y el devenir en su especificidad y como tales, no sería para Fichte más que un mero compilar, un poner uno con otro y nada más, es decir, una unidad formal y negativa, incapaz de conciliar en lo profundo. La unidad orgánica contrasta con el ensamble meramente formal.

Ahora bien, este proceso de interiorización y auto-diferenciación del saber absoluto, como anticipamos en *Zur Ausarbeitung*, tiene como aspecto-clave para desplegar las capas de la reflexión el "para-sí", o como también dice Fichte aquí en la *Darstellung*, el ojo, la vida interior que permite dar cuenta del saber absoluto como reunión y contención de Ser y Libertad.[65] En este sentido, el Ser no aparece como algo extraño e independiente, a la manera del dogmatismo; pero, por el mismo motivo, el saber tampoco resulta un mero saber acerca de, sino por el contrario un saber que se realiza, que se efectiviza. Y en ello se observa, nuevamente, el costado práctico de la Doctrina de la Ciencia:

> El verdadero espíritu del idealismo trascendental [es]: todo Ser es saber. El fundamento (*Grundlage*) del universo no es [un] *sin-espíritu* (Ungeist), [un] contra-espíritu cuyo vínculo con el espíritu nunca se deja concebir, sino [que es] asimismo espíritu. Ninguna muerte, ninguna materia sin vida, sino en todas partes vida, espíritu, inteligencia, reino del espíritu, y absolutamente ningún otro. De nuevo, todo *saber* […] es *Ser*, esto es, *verdad* eterna, invariable.[66]

No hay un Ser más allá del saber –afirma el auténtico idealismo trascendental–, no hay un fundamento último que se sustraiga al

65 "El pensar conciliante (*vereinigende Denken*) es, según su esencia más propia, un ser para sí (vida interna, y ojo) del saber absoluto […]. Ahora bien, el saber absoluto no es únicamente la libertad, ni únicamente el Ser, sino ambos; por tanto, el pensar conciliante tendría también que reposar en el Ser, sin perjuicio de su unidad interna, porque es un aprehenderse del saber […]. La reflexión presente es lo interior del saber mismo, el atravesarse del saber mismo". DWL § 13, GA II/6 157.

66 DWL § 15, GA II/6 164-165. La edición del hijo de Fichte difiere de la citada en lo siguiente: en vez de la verdad eterna e invariable, el saber es Ser significa que "pone la realidad absoluta y la objetividad" (FSW II 35). Por otra parte, este pasaje bien puede ser interpretado en contraposición con la *Darstellung* de Schelling que, como señalamos arriba, traza la fórmula "el Yo es todo, todo es Yo", que intenta unificar la filosofía trascendental (punto de vista subjetivo) y

espíritu, sino que el espíritu lo atraviesa y envuelve todo, incluso la naturaleza (un punto con el que Schelling debería acordar); no hay un límite, una materia originaria, que condicione al espíritu, sino por el contrario éste es el que anima y vivifica todo lo existente, y entonces en el Ser está el saber, la verdad-Una. La libertad se realiza a través del Ser (el "hacer Ser" de *Zur Ausarbeitung*), o como también muestra Fichte en el curso de esta *Darstellung* y que aquí dejaremos de lado por razones de extensión, la libertad se efectiviza con la deducción de lo fáctico y empírico mediante la posibilidad de cantidad (*Quantitabilität*).[67]

Como insistimos reiteradamente, el pasaje del saber absoluto al saber fáctico, o de lo Uno a lo múltiple, no implica un *afuera* abso-

---

la filosofía de la naturaleza (punto de vista objetivo) en la instancia superior de la filosofía de la identidad o indiferencia: Schelling, F. W., *Darstellung*, *op. cit.*, § 1, pp. 114-115. Así, el "verdadero" idealismo que señala Fichte parece dirigirse contra el *Sistema* de Schelling, pero curiosamente ensayando el mismo camino de su contrincante, cuando sostiene que "según el propio carácter de nuestro sistema *la materia* sólo podría tener un significado totalmente distinto al habitual", por cuanto "es también un *mundo del espíritu*"; por lo tanto, de la unidad de los mundos inteligible y sensible se llega, según Fichte, a la diferenciación, teniendo que demostrar "que la materia es necesariamente espiritual, y el espíritu necesariamente material – no hay ninguna materia sin vida y alma, ninguna vida más allá de la materia", DWL II § 2, GA II/6 240-241. En otro pasaje dice Fichte: "en mi saber tengo que atravesar la materia inmediatamente con lo sentible, para así poder hacer una afirmación" (DWL II § 6, GA II/6 285); en la edición del hijo es más claro y directo: "en mi saber tengo que atravesar la materia inmediatamente con el pensamiento de lo sentible, puesto por debajo como sustrato consistente. Ella es, por tanto, un concepto, y reposa sobre el pensar de una relación" (FSW II 126). La deducción de la materia constituye un tópico de la filosofía de la naturaleza de Schelling, y resuena en el *Sistema* cuando la llega a definir como "espíritu apagado" (y a la inversa, el espíritu como materia "vista sólo en devenir"): Schelling, F. W., *Sistema del idealismo trascendental*, *op. cit.*, p. 255.

67 Véase, por ejemplo, DWL § 18, GA II/6 178-179; § 21, GA II/6 187-188; II § 1, GA II/6 220 ss., 226 ss.; II § 3, GA II/6 246-249; II § 7, GA II/6 292 ss. En un pasaje que se asemeja a la estructura del *Derecho natural*, en una serie de proposiciones sintéticas Fichte sostiene que el Yo se atribuye una fuerza, que es libertad que se exterioriza en el mundo, y en ello consiste la vida orgánica. "El Ser interno, consistente para sí y fundado en sí mismo, del Yo, es ahora absolutamente nada más que la fuerza pura misma, justamente como principio de un *ser y saber* inmediatos – y así son, de nuevo, cuando *nosotros*, la Doctrina de la Ciencia, nos elevamos al pensar: todos los individuos iguales", DWL II § 6, GA II/6 277. Todos los individuos equivalen a toda la fuerza, a un sistema de interacción entre particulares y con el mundo; por eso, prosigue Fichte: "para

luto, sino un proceso de auto-diferenciación interna, que sí implica un quiebre respecto de la inicial unidad cerrada y completa, y que se articula en torno del "para sí". El "para" (*Für*), como la forma absoluta del saber, se sitúa en el "punto supremo" del sistema,[68] punto que coincide con la intuición intelectual, la interioridad, la Yoidad, la luz y el ojo. En palabras de Fichte, el "para" supremo "es un para sí *absoluto*: [es] lo que es sin más, y porque es sin más, no desde ningún otro, y [sólo] a consecuencia de sí mismo"; es luz en sí, aunque no ya como fluir infinito, sino como "un ojo en sí mismo claro, consistente y cerrado".[69] Y agrega:

> Por lo tanto, en este ojo cerrado, en el cual nada extraño puede entrar, y el cual no puede salir de sí hacia algo extraño, consiste ahora nuestro sistema. Y esta cerrazón (*Geschlossenheit*), que se funda justamente en la absolutidad interna del saber, es el carácter del idealismo trascendental. Sin embargo, si debería parecer que sale de sí, como ya hemos indicado sin duda sobre ello, tendría que salir justamente a consecuencia de su sí mismo, de su propia interioridad, y tendría que salir, *de sí*, *en* sí mismo, de modo tal que no obstante se lleve de nuevo consigo, lo que entonces [significa] que *se* pone sólo en una consideración particular.[70]

El cierre sobre sí equivale a la coronación de un sistema completo y al repliegue que envuelve la multiplicidad. Si el sistema no se cerrara sobre sí, colocaría por fuera un otro que lo condicione o determine (por ejemplo, la materia originaria, o el Ser del dogmatismo); sólo cerrándose el sistema se garantiza soberano y absoluto.

---

ella [la Doctrina de la Ciencia] la fuerza no es *en sí*, sino sólo en y mediante su exteriorización determinada. Pero ella es en general sólo determinada mediante la acción recíproca (*Wechselwirkung*) con el universo […]. El saber totalmente determinado es, por tanto, no un saber de la fuerza o de las fuerzas, o una totalidad y sistema de fuerzas, sino un sistema de *exteriorizaciones* de la fuerzas", DWL II § 6, GA II/6 277-278.

68 DWL § 15, GA II/6 166.

69 DWL § 15, GA II/6 167.

70 DWL § 15, GA II/6 167-168. El pasaje guarda una notable familiaridad con el de *Zur Ausarbeitung*, analizado arriba, según el cual toda separación *de* es una separación *en*.

Pero, al mismo tiempo, cerrarse conlleva la contención de lo múltiple desde la unidad fundamental, y al modo de la mediación del Yo consigo en la Doctrina de la Ciencia de Jena, el "salir" del saber significa un ponerse, un adentrarse y un volver, porque el corte, la división en partes, se efectúa al interior de la unidad. El idealismo trascendental, como el ojo, mira en una particular dirección, pero también se ve, y recoge su ver hacia sí, distinguiendo entre el acto y lo contenido como elementos reunidos orgánicamente. Lo que el ojo ve es, en última instancia, lo que el ojo mismo pone para ver, y porque en efecto demarca un adentro y un afuera funcionales o relativos, o –dicho de otra manera– porque capta la delimitación propia del para sí, aprehende a la vez la unidad fundamental.

En suma, el volver sobre sí del saber, su dinámica interna, el organicismo, la unidad-dualidad de consistir y devenir, el atravesarse, el "para sí", etc., confluyen en un mismo énfasis de parte de Fichte: la fuerza y relevancia de la unidad soberana, la absolutidad que no admite ningún más allá y que permite articular y amalgamar lo múltiple, estando presente en lo múltiple mismo sin aniquilarlo, sino deduciéndolo como producido y engendrado desde esa instancia. Esta impronta que ofrece la unificación fundamental en la *Darstellung* contiene un interesante significado político.

5. La unidad en la filosofía práctico-política

Con las consideraciones anteriores, creer por ejemplo que el Estado comercial se cierra por un motivo económico, histórico, político, etc., o por una simple opinión de Fichte, constituye no sólo un riesgo de y una efectiva parcialización del pensamiento del filósofo, sino también y principalmente una manera de incomprensión. Lo mismo se podría decir del organicismo, del sistema de relaciones, del sustento material de los particulares, de la creciente preponderancia de lo nacional-cultural en la conformación de la unidad social, y así incluso minimizar o desentenderse de la centralidad del concepto de Estado y enfocar cada función que éste asume indelegablemente como un agregado más a consecuencia de la carencia del estado de cosas empírico, y no como producto de una cuidadosa reflexión de Fichte.[71] Más allá

71 Sobre el sustento filosófico y sobre la centralidad del Estado (y las distintas corrientes de interpretación que circulan al respecto), véanse respectivamente: "Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte", en *Cadernos*

de este tipo de cuestiones, hay un legado muy nítido de la evolución de la Doctrina de la Ciencia hacia 1801-2: a la unidad fundamental concierne la visibilización, significación y articulación de lo múltiple. En los textos de Jena ya se trasluce la necesidad de compatibilizar la instancia meramente horizontal con la unificación vertical desde un punto soberano. Y en los textos de 1801-2 Fichte otorga una notoria fuerza a la unicidad del producir, engendrar, mezclar, atravesar, etc., lo múltiple, como un proceso de interiorización y auto-escisión del saber absoluto.

Ahora bien, en la parte práctico-política reaparece un problema que la especulación y la teoría dan por resuelto desde el comienzo: mientras éstas exigen al lector, oyente, estudiante o re-creador de la Doctrina de la Ciencia que haga una completa abstracción de su individualidad y conciba al Yo sólo como razón (y de este modo abre una instancia de universalidad muy prístina y allanada a la deducción de los contenidos del saber), la práctica y la política restituyen la individualidad en tensión con la Yoidad y en interacción (vinculante y también conflictiva) con otros sujetos. Así, la unificación fundamental adquiere en la práctica-política un carácter problemático, porque reaparece una finitud reticente y que complejiza la convergencia de los puntos de vista. Precisamente aquí la dimensión práctica-política aporta un enriquecimiento conceptual, una profundización de las determinaciones que parten de lo racional y que tienen que articularse con lo real-efectivo, y una complejización donde lo empírico no puede surgir arbitrariamente sino como resultado necesario –en el sentido de contenido deducido– de la razón, lo que no significa una coincidencia plena o identificación, sino más bien la elucidación de una tarea y un marco para interpretar y transformar lo dado, pues en última instancia lo que explicita la razón como contenido necesario tiene que ser realizado libre y voluntariamente.

En esta dirección, la perspectiva que señalamos al comienzo acerca de ciertos vaivenes en las obras sociales, jurídicas y políticas de Fichte, debería ser reconfigurada desde la evolución de la Doctrina de la Ciencia. Así, toda la estructura de intercambio y la fuerte regulación estatal que Fichte presenta en *El Estado comercial cerrado* no constituye un mero agregado y complemento de la estructura ju-

de Filosofia Alemã: Critica e Modernidade, vol. 21 nº 2, 2016, pp. 31-47; y "El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 2019, pp. 383-406.

rídica del *Derecho natural*, y mucho menos una colección de posiciones del filósofo sobre la economía y el comercio, sino que es un desarrollo absolutamente necesario de las premisas de una filosofía que rechaza el formulismo y busca concretizarse;[72] y en ello resulta claro que, en aras de una organización estable, no basta con la estructura jurídica si no se resuelve a la vez la dimensión material-económica. Y al igual que el drama de lo jurídico reside en que los particulares no alcanzan a organizarse con seguridad y justicia si no nombran un soberano capaz de dirimir las disputas, interpretar lo que la ley jurídica manda en cada caso, garantizar la posición de cada uno, etc., del mismo modo el drama político-económico reside en el intercambio comercial, librado al interés de los particulares, conlleva necesariamente la ruina, la concentración de riqueza y pobreza y, en última instancia, la destrucción de lo común y subordinación a los más poderosos.

Ahora bien, puesto que lo jurídico-político-económico se asienta sobre la dimensión exterior de la acción –con prescindencia, por definición, del interior (la moralidad, la buena voluntad, las intenciones, etc.)–, el grado de amalgama específico de este ámbito no se condice con lo que pregona la Doctrina de la Ciencia, el mezclar, fusionar y atravesar los elementos desde la unificación fundamental. Y en gran medida la dimensión interior funciona o puede funcionar como reducto contrario, que se sustrae y resiste a la construcción política (contradiciendo, en efecto, la transferencia del juicio al responsable de la aplicación del poder soberano), para impugnarla desde una presuntamente incontaminada conciencia moral. En otras palabras, el Estado racional, incluso aunque esté constituido acorde a los principios jurídicos, políticos y económicos, no debe desentenderse de lo cultural-formativo, del tipo de ciudadano que tal organización requiere, ni del espacio social de reconocimiento y de interacción cultural de los particulares. Tampoco debe confiarlo a la espontaneidad de los individuos y de sus relaciones, sino que por el contrario, tiene que asumirlo como propio, como tarea, para proyectarlo y conducirlo de lo real a lo racional. Coherentemente con el drama jurídico-político-económico, dejar en el arbitrio de los particulares el proceso de formación, de avance de la cultura y del conocimiento, de enriquecimiento recíproco y de elucidación de la

72 Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3 319-322; trad. cit., pp. 108-111.

verdad, constituye un signo de desintegración, tanto social como estatal, que llevado hasta sus últimas consecuencias resulta incompatible con la unidad.

Por lo tanto, si concierne al Estado como organización y como visión universal el bienestar individual y colectivo,[73] junto con lo exterior y lo interior de las acciones, entonces la formación, la educación, el progreso de la cultura, el mejoramiento y la perfectibilidad de sus miembros, no pueden separarse de su actuar. A nuestro entender, en este marco interpretativo hay que situar la introducción que realiza Fichte del concepto de nación al final de *El Estado comercial cerrado*,[74] y precisamente en cuanto producción de aquello común y colectivo que cimienta lo social, de un gran Sí-mismo donde lo individual se mezcla en lo universal,[75] y donde la proyección y conducción de un proceso pedagógico-formativo de los ciudadanos, al igual que el ámbito jurídico-político-económico, no puede quedar en manos del arbitrio de los particulares, ni del intercambio desregulado del espacio horizontal, sino que exige un posicionamiento estatal capaz de engendrar y sostener la mirada de lo Uno.[76] Tales aspectos, aún incipientes en las obras del comienzo del siglo XIX, serán cruciales en el desarrollo posterior de Fichte, tanto en los *Discursos a la nación alemana* como en la *Doctrina del Estado*.

73 Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelsstaat*, FSW III 423-424; *El Estado comercial cerrado*, trad. J. F. Barrio, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 46-47. En *Über StaatsWirthschaft* dice Fichte: "Por tanto, la tarea permanentemente firme es: mediar entre el bienestar del todo y el bienestar de la parte que de ello corresponde a cada uno. El camino acerca de cómo se asegura esto a cada uno, es el intercambio público. Si el medio puede ser el dinero, entonces el Estado tiene que cuidar cuánto dinero contiene cada uno en su trabajo, y cuál mercancía le corresponde de nuevo para este dinero suyo", GA II/2 7.

74 Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelsstaat*, FSW III 509: trad., cit., pp. 158-159.

75 Fichte, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, FSW II 275-277.

76 Fichte, J. G., *Filosofía de la masonería*, trad. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997, p. 79: "En particular, un Estado bien gobernado progresa en la legislación, en la administración, en las instituciones educativas, y mantiene siempre un oído atento a todas las propuestas y mejoras que puedan plantearse. Un Estado semejante, en progreso hacia la perfección, nada puede emprender con los encargados de negocios incapaces de ver más allá de la estrecha esfera de su profesión y de su especialidad".

Referencias bibiográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn y otros, Stuttgart-Bad Cannstaat, Frommann-Holzboog, 1962 ss. [GA]

— ----, *J. G. Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971, compilado en *Fichte im Kontext-Werke auf CD-ROM*, Berlín, Karsten Worm, segunda edición: 1999. [FSW]

— ----, *Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793), en FSW VI 1-35.

— ----, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (1793), trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986.

— ----, *Recension des Aenesidemus* (1793-4), en GA I/2 41-67.

— ----, *Reseña de «Enesidemo»* (1793-4), edición bilingüe, traducción de V. López-Domínguez – J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.

— ----, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792, 1795), en FSW V 9-174.

— ----, *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792, 1795), trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

— ----, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), en GA I/2 107-163.

— ----, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963.

— ----, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794-5), en GA I/2 249-451. [GWL]

— ----, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794-5), trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975. [FDC]

— ----, *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* (1796 ss.), en GA IV/2 17-266. [WLnm-H]

— ----, *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.), trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1987. [DCnm]

— ----, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-7), en GA I/3 313-460; GA I/4 5-165.

— ----, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-7), trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

— ----, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), en GA I/4 183-208.

— ----, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797-8), en GA I/4 209-269.

— ----, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), en GA I/5 21-317.

— ----, *Ética, o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1798), trad. cast. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.

— ----, *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause* (1798-9), en GA IV/3 323-523.

— ----, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), en FSW V 335-373.

— ----, *Advertencias, respuestas, cuestiones* (1799), trad. cast. S. Turró, en J. Rivera de Rosales – O. Cubo (editores), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 249-274.

— ----, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), en FSW III 387-513.

— ----, *El Estado comercial cerrado* (1800), trad. J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.

— ----, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), en FSW II 165-319.

— ----, *Über Staatswirthschaft* (1800/1812), en GA II/6 5-9.

— ----, *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* (1801-2), en GA II/6 51-103. [ZAWL]

— ----, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801-2), en GA II/6 129-324; en FSW II 1-163. [DWL]

— ----, *Filosofía de la masonería* (1802-3), trad. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997.

— ----, *Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804]* (1804-II), en GA II/8 1-421.

— Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990.

— ----, *Fe y saber*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

— Schelling, F. W., *Experiencia e historia*, trad. J. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990.

— ----, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales – V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.

— ----, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en *Schellings sämmtliche Werke*, Berlín, Total Verlag, 1997: serie I, tomo 4, pp. 105-212. [SSW]

Bibliografía

— Asmuth, Ch., *Das Begreifen des Unbegreifen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1999.

— Drilo, K.,"Das absolute Wissen als Lebensform und Geschichtlichkeit. Fichte und Hegel – ein Vergleich", en Ch. Asmuth (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 425-440.

— Ferrer, D., "Entre Filosofia Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão", en Utteich, L.-Ferrer, D. (coords.), *A Filosofia transcendental e a sua crítica*, Coímbra, Universidad de Coímbra, 2015, pp. 131-163.

— Gaudio, M., "La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte", en D. López (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.

— ----, "Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte", en *Cadernos de Filosofia Alemã: Critica e Modernidade*, vol. 21 nº 2, San Pablo-Brasil, 2016, pp. 31-47, disponible en: http://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123990/120155 (visto: 2/12/2016); doi: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p31-47.

— ----, "Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte", en D. López-M. Gaudio (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 71-110.

— ----, "Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805)", en M. J. Solé-M. Gaudio (comps.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, en prensa.

— ----, "El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 2019, pp. 383-406.

— Horstmann, R.-P., "Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02", en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, n° 5, 2007, pp. 49-89.

— Stolzenberg, J., "Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801", en *Fichte-Studien* n° 17, 2000, pp. 127-140.

La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte[1]

Julián Ferreyra

Voy a tomar la noción de *luz* como eje interpretativo de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*. Creo que el concepto de *luz* es aún más fundamental para la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* que el concepto de *absoluto*, que ha sido usado por algunos de los más importantes fichteanos para caracterizar la especificidad del período medio.[2] Algunos comentaristas[3] se vuelcan a la interpretación que aquí sosten-

1 Los desarrollos de este artículo son paralelos, aunque con modificaciones, a la primera parte de "La doble vida de la luz: envolvimiento y creación en Fichte y Deleuze", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), Madrid, Complutense, 2019, pp. 725-745.

2 "En el período de Jena, Fichte llamó a este primer principio «yo» […]. La *Doctrina de la Ciencia de 1804/2* muestra que el punto supremo de unidad de la Doctrina de la Ciencia no es la autoconciencia en su inmanencia, sino como aparición de lo Absoluto" (Lauth, R., *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, 1968, p. 28). Asmuth coincide en hacer eje en el absoluto, y señala su determinación en siete figuras, ninguna de las cuales es la luz (Asmuth, Ch. "Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie", en *Fichte-Studien* 31, 2007, p. 48). "La filosofía del yo (Doctrina de la Ciencia de 1794) deja paso a la filosofía del absoluto (Doctrina de la ciencia de 1804)", Cruz Cruz, J., "Introducción", en Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia, exposición de 1804*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 48. Marco Ivaldo, por su parte, señala la afinidad profunda entre lo Absoluto y la luz: "La autoapertura del absoluto es «luz», y ésta es el «centro del todo»", "La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte", en *Acta Philosophica*, vol. 7, 1998, p. 49.

3 Diogo Ferrer sostiene la centralidad de la luz en su *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014: "En 1804, la intención de Fichte es realizar una intelección explícita del fundamento último de esta relación, es decir, «genetizar» esta intelección, retirándole todo carácter de dado. Esta genetización va a acontecer,

go, que encuentran en Fichte un firme apoyo textual: "la luz pura se impone como el único centro y el único principio"[4] y es "la más alta unidad y el principio verdadero".[5]

La luz aparece ya en los escritos realizados por Fichte en la ciudad de Jena en el último tramo del siglo XVIII. Pero en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794 tenía un rol secundario, como mera analogía para ilustrar cómo su célebre Yo se vinculaba sin contraponerse con el No-Yo.[6] En el "período medio",[7] en cambio, se torna central, porque le permite a Fichte progresar en la satisfacción de uno de sus objetivos principales: eludir tanto al ser como

como se verá, a través del nuevo concepto de «luz» a partir del cual se puede unificar toda la facticidad y el inteligir productivo o genético" (p. 184). Franco Gilli comparte su posición: "En la etapa media de su pensamiento, Fichte consideraba a la verdad como lo más claro y al mismo tiempo con lo más subyacente, es decir, como luz", "Die Präsenz der «Populärphilosophie» im Spätwerk Fichtes", en *Fichte Studien*, 31, 2007, p. 196. Sobre el rol de luz en la *Doctrina de la Ciencia de Erlangen* (1805) –que no trabajaremos en estas páginas–: *cf.* Janke, W., "«El saber en sí es la existencia absoluta»: luz, vida y Dios en la *Doctrina de la Ciencia de Erlangen,* 1805", en López Domínguez, V. *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 143-159, y Falk, H., "Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805", *Fichte Studien*, 7, 1995, pp. 49-57.

4 Fichte, J. G., *Wissenschafslehre 1804/2*, en R. Lauth et al. (eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, serie II, tomo 8, p. 59. En adelante, para citar la edición crítica de Lauth utilizaremos la fórmula habitual en los estudios fichteanos: GA, Serie/Tomo, Número de Página.

5 GA II/8 101.

6 GA I/2 301.

7 Optamos por la siguiente periodización de la obra de Fichte: etapa de Jena (hasta 1799), período medio (1801-1806) y la "última filosofía" (1808-1812). Las "lagunas" corresponden a dos "goznes": la polémica del ateísmo y la *Doctrina de la Ciencia 1807*. Existen otras periodizaciones posibles, que varían de acuerdo al criterio de los diferentes comentadores: algunos dividen la producción de Fichte en dos períodos: antes y después de su partida de Jena (*cf.* Rockmore, T., "Introduction", en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. vii); otros sostienen la interpretación continuista (Hoeltzel, S., "Toward or Away from Schelling? On the Thematic Shift in Fichte's", en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, *op. cit.*, p. 67). Sobre la polémica en torno a la unidad de la obra de Fichte, *cf.* Cruz Cruz, J. "Introducción general a la *Doctrina de la Ciencia*", en *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. XI-XII.

cosa en sí (objeto que se afirma de forma dogmática),[8] como al acto de un sujeto autofundado, buscando un saber "independiente de toda subjetividad y objetividad".[9] Digo "progresar" porque la lucha de Fichte contra el dogmatismo y el idealismo mal entendido[10] se puede encontrar de un extremo al otro de su pensamiento (sólo interpretaciones superficiales o malintencionadas pueden confundir al Yo con el sujeto). Por ello Fichte afirma en 1804 que "esta verdad ha dominado todas las exposiciones posibles de la Doctrina de la Ciencia, desde la primera indicación que hice sobre ella en una *Reseña de «Enesidemo»*".[11] Sin embargo, hay "progreso", en la medida en que a lo largo de la exposición de 1804 encontramos una especial atención a las trampas del Yo, al punto que algunos pasajes indican que la cosa va más allá de los malentendidos y la errónea interpretación de sus escritos, poniendo en cuestión el mismo *Fundamento* de 1794: "Del «nosotros» o del «Yo» no procede ninguna filosofía: sólo hay filosofía por encima del Yo. Resulta así que la cuestión referente a la posibilidad de la filosofía depende de que el Yo pueda desaparecer y la razón manifestarse en estado puro".[12]

En medio de Spinoza

Si bien la preocupación central de Fichte es *siempre* el riesgo del dogmatismo, encontramos en 1804 un deslizamiento: la *mayor* preocupación no es ya el dogmatismo de la cosa, sino el dogmatismo del Yo. Este deslizamiento se observa en torno a una de las figuras privilegiadas por el Fichte polemista: Spinoza. En Jena, donde la prioridad de Fichte era liberarse de la cosa en sí,[13] el filósofo holan-

8 Sobre el dogmatismo en Fichte y Deleuze, *cf.* Ferreyra, J., "Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?", *Valenciana*, No. 21 (año No. 11, nueva época de la revista), México, enero-junio de 2018, pp. 257-288.

9 GA II/8 39.

10 *Cf.* GA I/4 183-208 (*Primera introducción en la Doctrina de la Ciencia*).

11 GA II/8 239. La "verdad" es, *à la lettre,* que "la conciencia inmediata no tiene ningún valor".

12 GA II/8 285.

13 Sobre la importancia de la crítica de Fichte al dogmatismo, *cf.* Gaudio, M., "«Los filósofos modernos son todos dogmáticos», Fichte y el idealismo en confrontación", en Solé, M. J. y Lerussi, N., *En busca del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2016, pp. 97-118. Sobre los sentidos del dogmatismo (empirista, racionalista y crítico), *cf.* Ferreyra, J., "Fichte o Deleuze…", *op. cit*.

dés representaba al "dogmatismo más consecuente", en la medida en que su sustancia "sobrepasaba al Yo".[14] En Berlín, la acusación se encuentra totalmente transformada. La base de la acusación de Jena (que la sustancia de Spinoza sobrepasa al Yo) aparece ahora como una virtud, en tanto *sobrepasar-nos* es lo que permite *ver* la luz. Así lo indica en la "Conferencia VIII":

> El primer pensador audaz, el que vio *la luz* por encima de él, tuvo que comprender entonces que si debía realizarse una anulación, nosotros teníamos que sufrirla. Este pensador fue Spinoza: es claro e innegable que el valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen en su sistema, y que éstos sólo conservan una existencia-fenoménica.[15]

La doble virtud de Spinoza es *ver la luz* y su consecuencia necesaria: *nosotros* tenemos que sufrir la anulación. El valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen como consecuencia del descubrimiento y la postulación de la luz absoluta que, justamente, Fichte está poniendo en la base de su sistema. Podemos estar tentados de pensar que lo que se trata de anular no es el Yo, que era principio en Jena (*nosotros* no somos, después de todo, el Yo). Sin embargo, Fichte es bastante explícito en que es justamente el Yo lo que hay que poner en cuestión. En uno de estos pasajes (y sin por esto anular la polémica acerca de si es el Yo absoluto o el finito el que debe ser anulado, y sobre la justa concepción que debemos hacernos del Yo de Jena),[16] dice: "Si se establece que el principio del concepto

14 "El dogmatismo es trascendente porque incluso sobrepasa al Yo", GA I/2 279-280. Sobre la recepción que hace Fichte de Spinoza en el período de Jena, *cf.* Solé, M. J., "Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling", *El arco y la lira*, no. 1, 2013, pp. 39-54; e Ivaldo, M., "Transzendentalphilosophie und «realistische» Metaphysik. Das Fichtesche Spinoza-Verständnis", M. Walther (Hrsg.), *Spinoza un der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 59-79.

15 GA II/8 115, cursiva mío.

16 Una lectura continuista de la Doctrina de la Ciencia puede mostrar incluso que en el *Fundamento* de 1794 Fichte ya relativizaba el propio Yo, dado que advertía que debajo del primer principio (Yo = Yo) había una actividad más originaria (la *Thathandlung*), y en las *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* señalaba el riesgo del idealismo crítico "a medias". El Yo (ni siquiera el Yo absoluto, y mucho menos el Yo empírico o la conciencia empírica) nunca fue el *prius* para Fichte.

anulado es precisamente el Yo […], entonces su anulación ante la validez en sí es al mismo tiempo *mi anulación* […], proceso de mi anulación y de mi absorción en la luz pura".[17]

Peligroso, peligroso momento. Peligroso, porque con este movimiento Fichte está arrancando, o al menos podría estar arrancando, el dique que en Jena había levantado contra el dogmatismo y que era, justamente, el Yo. ¿No implica la luz, en tanto anulación del Yo, una reinstauración de la trascendencia y, por lo tanto, del dogmatismo, y para colmo bajo una de sus formas más convencionales, esto es, un Dios trascendente?

Una de las obsesiones de Fichte desde la polémica del ateísmo[18] es mostrar la presencia de Dios en la Doctrina de la Ciencia, y dejar en claro que su filosofa es plenamente compatible con la creencia en Dios. Ahora bien, Dios no equivale para Fichte a trascendencia, y por lo tanto *tampoco* a dogmatismo. El argumento nuclear de Fichte en Jena era que el problema auténtico del dogmatismo y la trascendencia es que postula una *cosa* independiente de la *actividad*. Este núcleo argumentativo se puede generalizar a cualquier cosa que se afirma independiente de la actividad: un sujeto, un objeto, una idea o Dios. Inversamente, la inmanencia absoluta fichteana, que consistía en Jena en no afirmar "un ser, sino un actuar",[19] también es generalizable a la afirmación a todo *actuar* que no sea un mero ser. Ese actuar es, en el período medio, lo que caracteriza al Dios fichteano, y sólo en ese sentido la religión es el punto culmine de la Doctrina de la Ciencia –es decir, la religión que Fichte reivindica no tiene nada que ver con un mero culto eclesiástico–.[20] Como plenitud de la Doctrina de la Ciencia, la religión es

17 GA II/8 117, *cfr.* también 277.

18 La polémica sobre el ateísmo (1799-1800) marca el alejamiento de Fichte de Jena y el final de su "período de gloria o de su meteórica ascensión como figura absolutamente dominante en el panorama filosófico"; De Almeida Carvalho, M., "Introducción histórica", en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 121. Este libro editado por Rosales y Cubo ofrece un minucioso análisis de dicha polémica, como así también la traducción de los principales textos-fuente de la misma.

19 GA I/4 225.

20 "Lo único verdaderamente noble en el hombre, la forma suprema de la idea que se ha tornado clara para sí misma, es la religión; pero la religión no es nada exterior, ni se manifiesta nunca en nada exterior, sino que tiene su plenitud

luz, que manifiesta así una vez más su carácter de *prius* del período medio de Fichte.

Por eso la reivindicación de Spinoza en tanto *descubridor* de la luz, es matizada inmediatamente por la acusación de teocidio: "[Spinoza] mató a su absoluto o a su Dios. De suerte que sustancia = *ser* sin *luz*".[21] En realidad, Fichte escribe en el manuscrito simplemente: "*Substanz = S. ohne L.*". "L" puede ser tanto "vida" (*Leben*) como "luz" (*Licht*). Es Immanuel Hermann Fichte quien, en la edición de las obras completas de su padre, completa "L" por "vida", decisión que Juan Cruz Cruz retoma en su traducción al español. Sin embargo, si observamos el pasaje en el original según la edición crítica de la Academia bávara, el término de referencia en todo el pasaje es la luz.[22] En suma: Spinoza mató a Dios por considerar a la sustancia como un *ser sin luz*.

Spinoza *sigue* representando al dogmatismo más consecuente en el punto fundamental: su sustancia está *muerta*, es *cosa*. En Jena el auténtico problema no era que Spinoza sobrepasara al Yo, sino que sobrepasara al Yo como *actividad* (actividad de la cual el Yo era *expresión* y no fundamento ontológico). En Berlín, el problema con Spinoza es nuevamente que no toma en cuenta que la luz no es sino la nueva figura conceptual de la actividad pura. "Lo absoluto propiamente dicho no es más que la luz; así, pues, no se tiene que poner la divinidad en el ser muerto, sino en la luz viva".[23]

¡Viva lo múltiple!

Decir que la sustancia está muerta porque no tiene luz es en realidad decir poca cosa. De hecho, casi no implica avance alguno respecto de la tautología que le atribuye Immanuel al completar "L"

meramente en el interior del hombre. La religión es luz y verdad del espíritu", Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, FSW VII 251.

21 GA II/8 115.

22 "Lo propiamente absoluto es la *luz*", "el primer pensador audaz que vio la *luz*" (GA II/8 115); "la pura luz" (GA II/8 117). La única referencia a la vida está subordinada a la luz ("luz viviente"). El pasaje siguiente empieza con la recapitulación de lo que nos ocupa: "éste es el resultado de la luz en sí" (GA II/8 117). El único motivo para optar por "vida" es el contraste con la "muerte" señalada en la frase anterior.

23 GA II/8 115.

por *Leben* (es decir, que está muerta porque no tiene vida). La referencia a Spinoza nos permite completar el panorama. En la cuarta conferencia de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*, Fichte indica que el problema de Spinoza es que no puede establecer ningún puente entre la sustancia y la multiplicidad. Así, el discurrir argumentativo obliga a Fichte a matizar el punto principal del *concepto* de la Doctrina de la Ciencia, la prioridad de la unidad en la relación unidad-multiplicidad:

> Es obvio sin más que, desde cierto punto de vista –precisamente desde el punto de vista sintético de la Doctrina de la Ciencia–, la disyunción (*Sonderung*) debe ser tan absoluta como la unidad; si no, quedaríamos en la unidad y nunca llegaríamos a ningún cambio. (Anoto de paso que éste es un carácter importante de la Doctrina de la Ciencia, por el que se distingue, por ejemplo, del sistema de Spinoza, que también quiere la unidad absoluta, pero no puede tender ningún puente entre ella y la multiplicidad; y si parte de lo múltiple, no puede, desde él, llegar a la unidad).[24]

Como se observa en este pasaje, la necesidad de que la multiplicidad sea "tan absoluta" como la unidad está vinculada con los problemas que emergen del sistema de Spinoza y, por lo tanto, con el problema que tratamos en el apartado anterior: el rechazo del dogmatismo y la exigencia de una actividad viviente de la luz como *prius*. El filósofo holandés quiere la unidad absoluta, *pero* no puede llegar a la multiplicidad. En cambio, en la Doctrina de la Ciencia la disyunción (es decir, el devenir *múltiple* de la unidad) debe ser *tan absoluta* como la unidad. Si así no fuera, caería en la otra crítica de Spinoza, que también tematizamos en el apartado anterior: sería oscuridad, ser sin luz. En suma: la luz sólo puede ser verdadero principio, esto es, viviente, auténticamente activo, sí es *también* disyunción, es decir, necesario devenir múltiple. No hay actividad sin multiplicidad.

En la quinta conferencia de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2* Fichte parece decir exactamente lo contrario de lo que acabo de se-

24 GA II/8 53-54. *Cf*. GA II/8 79 y 97.

ñalar, poniendo en duda la cadena argumentativa llevada a cabo: "[El principio de disyunción] es anulado, en lo que respecta a la validez en sí, en esta absolutez, como principio de disyunción: inteligido pura y simplemente como anulado, o sea, anulado en la luz absoluta y por la luz absoluta".[25] Aquí la luz pura *anula* al principio de disyunción. Pero esto no es más que una verdad parcial, cuya absolutización nos haría caer en el sentido común. En realidad, la luz tiene *dos* formas de exteriorización y existencia. Sólo en tanto luz *interna*, *pura*, aniquila la multiplicidad y, por tanto *nos* aniquila. Sin embargo, además de *interna* y *pura*, la luz es *objetiva y externa*:

> La luz posee, por consiguiente dos formas de *exteriorización* y de *existencia*: posee, por una parte, vida y existencia interna, condicionada por la anulación del concepto, condicionando y poniendo el ser absoluto; por otra parte, vida *exterior* y *objetiva*, que sólo tiene sentido en y para nuestra intelección.[26]

Justamente a través del concepto de luz Fichte aspira a superar las limitaciones del Yo que era el *prius* en Jena, sin caer en el dogmatismo. La luz no es sólo externa, no es sólo *condición* del ver, sino también interna, *génesis* de la visión (*Einsicht*) y del ojo mismo. Si logra cumplir estas exigencias, es porque se trata de una actividad que se pone doblemente, engendrando una *doble vida*.

En tanto objetiva y externa, la luz *nos* pondrá, y *nos* vivificará. Esta dualidad no implica una escisión, ya que "no se trata de una dualidad interna de la luz, sino de una distinción que tiene lugar en la «expresión» de la luz".[27] El modo en el cual la luz se expresa sin escindirse de lo expresado es caracterizado a través del concepto, muy importante en toda la etapa media, de *Durchdringung*: "sus manifestaciones [de la luz] son completamente *inseparables* y se in-

25 GA II/8 79.

26 GA II/8 117-119. La importancia de la vida ha llevado a algunos intérpretes a considerar a la vida como el concepto central del período medio: "la determinación específica de la Doctrina de la Ciencia a partir de 1804 es la vida: la Doctrina de la Ciencia es una doctrina de la vida" (De Vos, L., "Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes", en *Fichte Studien*, 31, 2007, p. 125). *Cf*. Goddard, J-Ch., *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999.

27 Ivaldo, M., "La visione dell'essere...", *op. cit.*, p. 56.

terpenetran (*sich durchringen*); y entonces la luz pura se manifiesta como penetrando la génesis (*als durchdringend eine Genesis*), es decir, autogenerándose".[28] La *Durchdringung* acopla las dos vidas de la luz al penetrar tanto la génesis interior (primera forma del ponerse de la luz) como la dualidad de la *Sonderung*.[29]

Estos dos aspectos de la luz coinciden con la división de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2*. La tarea de la primera parte consiste alcanzar una unidad que supere al dogmatismo tanto materialista como idealista. La segunda parte (lección XVII en adelante) tendrá como tarea llevar la multiplicidad a esa unidad, y así mostrar cómo la unidad se objetiva y exterioriza como multiplicidad.[30] Esta segunda tarea es, reconoce Fichte, la más difícil: "es más fácil pensar la unidad que llevar la multiplicidad a la unidad".[31] No puede dejar de serlo, dado que el *prius* es la unidad.

Esta difícil tarea debe sin embargo ser realizada, para cumplir el requisito afirmado por Fichte: que la unidad *ponga* sus partes, conformando un todo orgánico. Esto es verdad tanto ontológica como *políticamente*, como se observa en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Los caracteres de la edad contemporánea*), donde Fichte señala como uno de los rasgos del despotismo el "abandonar enteramente a sí mismos en cuanto a su subsistencia"[32] a los dominados. Este *abandonar ontológicamente* es el carácter propio del dogmatismo que no da cuenta de los elementos dispersos. La Doctrina de la Ciencia *no puede*, pues, abandonarlos.

Esta dificultad, a mi entender, sólo se salva relativamente en la segunda parte de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*. ¿De qué manera puede la luz dar cuenta efectivamente de la *Sonderung*? ¿Cómo la unidad da cuenta la multiplicidad? La *Durchdringung* muestra la manera en que la luz no se pierde en su exteriorización, compatibilizando *Sonderung* y unidad. Pero lo diverso no deja de permanecer alienado, y de allí la constante recurrencia de la idealización de la unidad en Fichte y su recaída en la desvalorización de la multipli-

28 GA II/8 311.

29 GA II/8 297: "Esta unidad *penetra* (*durchdringt*) a toda la *génesis interior* […], la unidad penetra la dualidad".

30 *Cf.* Thomas-Fogiel, I., *Fichte: réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004, p. 190.

31 GA II/8 257.

32 FSW VII 175-176.

cidad de la existencia. Sólo efectuando una inversión radical y poniendo a la multiplicidad como *prius* la valorización de la existencia podría efectuarse satisfactoriamente. Pero eso nos llevaría más allá del idealismo, hacia la ontología deleuziana de la diferencia, de la que no es cuestión aquí.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Fichtes sämmtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971 [FSW]

— ----, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth et al. (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985. [GA]

— ----, *Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Bibliografía

— Asmuth, Ch., "Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie", en *Fichte-Studien* 31, 2007, pp. 45-58.

— Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

— Cruz Cruz, J., "Introducción general a la Doctrina de la Ciencia", en *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

— ----, "Introducción", en Fichte, J. G., *Doctrina de la Ciencia, exposición de 1804*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

— De Almeida Carvalho, M., "Introducción histórica", en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, Madrid, Dykinson, 2009.

— De Vos, L., "Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes", en *Fichte Studien* 31, 2007, pp. 125-134.

— Falk, H., "Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805", en *Fichte Studien* 7, 1995, pp. 49-57.

— Ferrer, D., *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

— Ferreyra, J. "Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?", en *Valenciana*, México, No. 21 (N°. 11, nueva época de la revista), enero-junio de 2018, pp. 257-288.

— ----, "La doble vida de la luz: envolvimiento y creación en Fichte y Deleuze", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), Madrid, Complutense, 2019, pp. 725-745.

— Gaudio, M., "«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación", en Solé, M. J. y Lerussi, N. (eds.), *En busca del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2016, pp. 97-118.

— Gilli, F. "Die Präsenz der ›Populärphilosophie‹ im Spätwerk Fichtes", en *Fichte Studien* 31, 2007, pp. 195-204.

— Hoeltzel, S., "Toward or Away from Schelling? On the Thematic Shift in Fichte's", en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 67-80.

— Ivaldo, M., "Transzendentalphilosophie und «realistische» Metaphysik. Das Fichtesche Spinoza-Veständnis", en M. Walther (Hrsg.), *Spinoza un der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 59-79.

— ----, "La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte», en *Acta Philosophica*, vol. 7 fasc. 1, 1998, pp. 41-64.

— Janke, W., "«El saber en sí es la existencia absoluta»: luz, vida y Dios en la Doctrina de la Ciencia de Erlangen, 1805", en López Domínguez, V. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 143-159.

— Lauth, R. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. Bernabé Navarro, UNAM, México, 1968.

— Seidel, G., "The Light That Lights the Seeing of the Light: The Second *Wissenschaftslehre* of 1804", en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 91-98.

— Solé, M. J., "Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling", en *El arco y la lira*, no. 1, 2013, pp. 39-54.

— Thomas-Fogiel, I., *Fichte: réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004.

Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller

María Soledad Barsotti

A modo de introducción

Los intelectuales de principios de siglo XX han sido un receptáculo crítico del bagaje filosófico-literario de la Alemania de fines del siglo XVIII, donde surgen y se cristalizan las influyentes corrientes que han sido el romanticismo y el idealismo alemán. György Lukács (1885-1971) no estuvo exento de esta influencia, hecho que puede palparse a lo largo de su obra. Sin embargo, con referencia al tema que nos ocupa, nos centraremos en *Aportaciones a la Historia de la Estética* (1954), trabajo en el que Lukács, ya con metodología de lectura marxista, presenta a Schiller, en un primer apartado, como un idealismo estético exacerbado que implicaría "*necesariamente un escapismo de los problemas socio-políticos de su época*",[1] una "volatilización idealista" de los problemas de su tiempo, a pesar de que lo reconoce como el primero que ha considerado de manera crítica la división social del trabajo. Afirma Lukács: "[…] el problema se volatiliza en él, para reducirse a la cuestión epistemológica de la relación entre razón y sentidos".[2] Si bien Schiller reconoció los problemas centrales (la división del trabajo, el desgarramiento y fragmentación del hombre, la burocratización mecanicista ineficaz, la corrupción generalizada, la brutalidad y la depravación), se abocó al problema metafísico y a la "conceptualización por el pensamiento" de los pro-

1 Bodas Fernández, Lucía, "Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración", en *Boletín de Estética*, nº 14, agosto, 2010, p. 14.

2 Lukács, György, *Aportaciones a la historia de la estética*, trad. Sacristan, M., México, Grijalbo, 1966, p. 41.

blemas reales del desarrollo de la sociedad de manera más abstracta que los ilustrados y más alejada de la comprensión de su realidad económico-social. (En un segundo momento, Lukács vinculará esto con los presupuestos gnoseológicos kantianos de los cuales Schiller no puede desprenderse). Sin embargo, en el trasfondo de esa deformación del problema, se invierte el problema mismo: se apresa el desgarramiento de la *psique* en razón y sensibilidad pero en inversión idealista. Aún así, se permite abrir el camino para descubrir las "precisas conexiones dialécticas de la realidad",[3] pues para Lukács en la reducción del problema del desgarramiento y la depravación del hombre por la división del trabajo al problema del desgarramiento en razón y sensibilidad como signatura histórica de la época, aún cuando se disuelven idealísticamente los concretos planteamientos de los ilustrados ingleses, se prepara el camino a la *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, uno de los méritos de Schiller ha sido centrar la cuestión estética no en la mera contemplación, sino en una praxis, lo cual, según Lukács, lo ha llevado hasta el umbral de lo que según Marx sería la grandeza de la *Fenomenología*: "el umbral de la concepción del hombre como producto de su propio trabajo, de su propia actividad".[4] Sin embargo, a pesar de haber realizado a veces de manera muy acertada la crítica social a su tiempo, el sueño de la transformación culmina en Schiller como "cosa puramente interna, ético-estética".[5]

Si bien nuestro objetivo no será estrictamente repensar el sentido de esta volatilización, abstracción o reducción del problema, sí intentaremos representarnos la filosofía de Schiller como una respuesta práctica que apunta a tener una realidad efectiva en la historia, y no meramente como un problema teórico-metafísico o como la reducción a una cuestión epistemológica que llevaría a una solución ético-subjetiva interna (casi como si fuera el producto de una experiencia vivida burguesa, particular, individual y privada de la que quisiera substraerse Walter Benjamin en "Sobre algunos temas en Baudelaire"). De hecho, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) la obra de arte más perfecta remite precisamente al

3 *Ibíd.*, p. 42.

4 *Ibíd.*, p. 45.

5 *Ibíd.*, p. 54.

"establecimiento de una verdadera libertad política"[6] (o como afirma Bodas F. en relación a uno de los hilos conductores de la línea que se daría desde Schiller hasta Marx: "la insistencia constante de Schiller en la urgente realización real y efectiva, no en un sentido metafísico, de la libertad de los seres humanos"[7]), libertad que implica la educación estética como la mediadora entre un individuo que se halla fragmentado y un Estado que abstrae y aplaca la particularidad, pretendiendo para ello las consecuencias de la revolución pero sin revolución, como también reconocería Lukács. Allí se puede pensar el *pathos* trágico como el lugar que abre la posibilidad de un sentimiento comunitario[8] que surge de la fragmentación del hombre como signatura histórica y antropológica, pero abre nuevas posibilidades para salir de una mera solución ético-estético-interna. De esta manera, presentaremos los ensayos filosóficos de la década de 1790 como el lugar que da cuenta de un vínculo estrecho entre teoría y praxis, y la necesidad de su mediación, expuesto tanto en su propuesta ético-política (en la que lo estético tiene una importancia central y la sensibilidad misma abre el camino para un sentimiento comunitario), como en la detención de su producción artística y su posterior concreción en obras de arte que, como afirma Rearte,[9] plasman el ideal, alcanzando una realización en la representación. La teoría aquí pretende efectivizarse en una praxis poética que responde a su pensamiento filosófico y a una lectura de su presente que había culminado en un diagnóstico preciso: la falta del "sujeto político",[10] del sujeto de la acción, pues "el instante generoso cae sobre una humanidad incapaz de acogerlo".[11] La propuesta de Schiller, en-

6 Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. García Morente, M., Buenos Aires, Calpe, 1920, p. 12.

7 Bodas Fernández, Lucía, *op. cit*., p. 16.

8 *Simpatía* es vista por Lucas Fragasso como un afecto compartido, un "sufrir con" ante el cual debe necesariamente subyacer un "nosotros". En "Friedrich Schiller: Autonomía estética y emancipación política", en *Pensamiento de los confines*, nº 30, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

9 Rearte, Juan L., "Fermentación idealista en el drama burgués: Libertad o liberación en *Don Carlos*, de Friedrich Schiller (1787)", en Lerussi y Solé (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 73-86.

10 *Cf*. Villacañas, José Luis, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Madrid, Visor, 1993.

11 Schiller, Friedrich, *La educación estética…*, *op. cit.*, p. 24.

tonces, remitirá a que a la libertad se llega por la belleza como condición necesaria de la humanidad, pues ésta logra unificar lo que se halla escindido (como consecuencia de la división social del trabajo, etc.); pero también la belleza se presenta como el lugar en el que el hombre puede ennoblecer el carácter y acrecentar el conocimiento, aún siendo una esfera autónoma (o quizás precisamente *por* ser una esfera autónoma, en lo cual radicaría su criticabilidad) tal como lo ha dejado filosóficamente delimitado la *Crítica del Juicio* de Kant.

"La belleza pierde cada vez más plenamente su carácter terreno"

En *Aportaciones a la Historia de la Estética*, Lukács presenta a Schiller como una bisagra que intenta dejar atrás el subjetivismo idealista pero que no puede hacerlo del todo por sus propios presupuestos kantianos.

En el primer apartado, define la estética schilleriana como un instrumento educativo que llevaría a conseguir un tipo humano al que la Ilustración aspira, pues lo que se pretende es buscar la manera de conseguir las consecuencias de la revolución pero sin la revolución. La ética y la estética, así vinculadas, parten de un hombre real, el burgués de la época, y se desarrollan en el terrero del "mundo mental" de esa clase, aún débil. Así, luego de una etapa juvenil revolucionaria contra el absolutismo feudal, Schiller quiere construir una filosofía de la historia para la cual sería superflua e incluso perjudicial la revolución y, tras "su dedicación a Kant, aparece con toda claridad el papel de lo estético como preparación de la perfección moral".[12] Moral que, para Lukács, Schiller mantiene sin problematizar, pues la identifica sin más con la moral burguesa. Ahora bien, la crítica a su propio y juvenil ideal estoico-revolucionario la ve Lukács en el hecho de que en las *Cartas* Schiller condena el imponer un hombre ideal (que, en términos kantianos, es siempre un postulado, un deber-ser) por sobre un hombre real, pues éste es existente y aquél es problemático. Por eso la educación estética es el lugar, anterior al cambio social, en que se termina de posibilitar la transición pero sin los peligros de la revolución.

12 Lukács, György, *op. cit.*, p. 22.

Sin embargo, para Lukács, colocar de esta manera la estética como tema central de la filosofía es un acto contradictorio; en palabras de Engels, es una "huida que escapa de la miseria trivial para refugiarse en una miseria de arrebato místico"[13] y, a continuación, cita Lukács aquel lugar en que Schiller insta al hombre a actuar de tal manera que sea libre bajo la servidumbre imperante.

Lukács muestra que Schiller ve la estratificación clasista como una consecuencia de la división social del trabajo, como la fragmentación del hombre opuesta a la totalidad del hombre del helenismo, cuestión que comparte con la filosofía de la Ilustración. Pero su pesimismo ante la división capitalista del trabajo no lo lleva a una oposición romántica contra la progresividad del desarrollo capitalista, pues eso que divide al individuo ha llevado a la especie a la verdad. "Como se ve, Schiller plantea el problema de la división social del trabajo de un modo mucho más abstracto e idealista que los ilustrados, y mucho más alejado que éstos de la comprensión de la realidad económico-social".[14] Aquí es donde Lukács introduce esta idea de volatilización del problema, de una reducción a la cuestión epistemológica de la relación entre razón y sentidos. Schiller reconoció los problemas centrales de su tiempo pero se abocó al problema metafísico dejando de lado los problemas reales del desarrollo de la sociedad. Sin embargo, a pesar de la deformación del problema, se apresa un momento esencial del mismo: la división de la *psique* es un dato inmediato para el hombre que vive en la sociedad de la división del trabajo. Así, Schiller permite abrir el camino para descubrir las conexiones dialécticas de la realidad, centrando la cuestión estética en una praxis y llegando hasta el umbral de la concepción del hombre como producto de su propia actividad:

> Así pues, cuando Schiller reduce el problema del desgarramiento y la depravación del hombre por la división del trabajo al desgarramiento del hombre en razón y sensibilidad y ve en este desgarramiento la signatura histórica de la época; cuando propone como gran tarea de la misma el establecimiento de la integridad y la totalidad del hombre mediante la estética, está sin duda, por un lado,

13 Lukács, György, *op. cit.*, p. 25.

14 Lukács, György, *op. cit.*, p. 41.

> aguando idealísticamente los concretos planteamientos de los ilustrados ingleses, pero, por otro lado, está también preparando intelectualmente el planteamiento de la *Fenomenología del Espíritu*.[15]

Con su teoría de la actividad estética, del juego, una práctica (no mera contemplación), Schiller llega hasta el umbral del planteamiento hegeliano, de la concepción del hombre como producto de su propia actividad: actividad estética como autoproducción del hombre, como segunda creadora. Pero lo que se reduce es el problema mismo para Lukács: la tarea histórica de la estética es superar el desgarramiento entre razón y sentidos "y restablecer la unidad del pensamiento y la sensibilidad",[16] lo cual tiene también para Lukács una raíz kantiana, pues la tercer *Crítica* tiene en el sistema la función de conectar el mundo fenoménico con el nouménico. En Schiller, empero, no va a haber subordinación de los sentidos a la razón, sino que su problema es la unificación del hombre que era originariamente uno y ha sido despedazado por la cultura. Sin embargo, Schiller no puede pensar consecuentemente su propia concepción: se le presenta la belleza como unidad sintética de las contradicciones y a la vez como la intermediaria para "preparar el dominio definitivo de la razón".[17] Así, Schiller no puede trazar una utopía clara en la que lo estético es un medio para fundamentar desde dentro la sociedad civil (burguesa) sin la necesidad y el peligro de la revolución. Y al diferenciarlo de Goethe, quien efectivamente no imagina una transformación sino bajo la forma de reales acciones sociales, Lukács muestra que "Schiller subraya sobre todo la transformación interna de la vida anímica humana".[18] De esta forma, a pesar de una crítica social muy acertada en varios puntos, y aun cuando Schiller es ya un paso más allá de la estética receptiva subjetivo idealista kantiana, la transfiguración interna es presupuesto y no consecuencia de la revolución, y el sueño de transformar la realidad termina siendo "cosa puramente interna". De allí, el aprovechamiento de algunos reaccionarios liberales y social-demócratas. De allí, la crítica de Engels.

15 Lukács, György, *op. cit.*, p. 44.

16 Lukács, György, *op. cit.*, p. 47.

17 Lukács, György, *op. cit.*, p. 52.

18 Lukács, György, *op. cit.*, p. 54.

Avanzado ya el tercer apartado del capítulo primero de *Aportaciones*, capítulo dedicado exclusivamente a la estética de Schiller, Lukács muestra, citando a Marx, que Schiller, como todo idealista, convierte las cadenas fuera de sí, objetivas, las luchas externas, en luchas internas, subjetivas, meramente ideales. Sólo con la filosofía hegeliana pasa la revolución a ser un momento necesario del proceso histórico. Schiller se esfuerza por apresar las reales fuerzas históricas en su interacción con las ideas, pero ve, como idealista, en las ideas la fuerza motora de la historia.

A pesar de que nuestro objetivo no será replantearnos el lugar de Schiller con referencia a la estética objetiva posterior, ni tampoco estrictamente repensar el sentido de la volatilización o reducción del problema, sí intentaremos esbozar una representación de la filosofía de Schiller en su especificidad: como una respuesta práctica que intenta tener una realidad efectiva en la historia, que exige de manera concreta el ejercicio de la libertad de su siglo; a pesar de tener esa influencia kantiana, su estética no permanece como mera transformación de la vida anímica ni como cosa meramente interna, sino que precisamente logra abrirse a un *pathos* como sentimiento comunitario.

"A la libertad se llega por la belleza"

La propuesta de Schiller para ir contra la "balanza rastrera" de su tiempo a través de la educación estética del hombre, para atravesar un estado de naturaleza y llegar a un verdadero estado de la libertad, es un lugar común de los debates en torno a su aporte filosófico. Al respecto, Lukács reconoce que el problema central de la estética de Schiller es el de la unidad de las contradicciones, porque se pretende que el arte sane la escisión del mundo y reconduzca a unidad al hombre dividido por la división del trabajo. Sin embargo, para Lukács, Schiller contempla el problema desde el lado subjetivo: lo que hace es resolver el desgarramiento ampliando el saco anímico, poniendo una facultad más junto a las dos facultades en contradicción. "Pero su punto de partida subjetivista le impide descubrir las contradicciones como característica de los objetos mismos, al modo como más tarde lo hará Hegel".[19] Schiller se esfuerza en disolver

19 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 112-113.

las contradicciones, en mostrar que en realidad no son tales, por ejemplo en los conceptos de persona (*Person*) y estado (*Zustand*), argumentando por la apariencia de las contradicciones, no por su unidad. Y si bien con lo central de su estética hace un esfuerzo más serio, pues lo bello enlaza sin ser un simple término medio, sigue siendo, para la lectura de Lukács, una anticipación fracasada de la concepción hegeliana de la unidad de las contradicciones.

En *Cartas sobre la educación estética del hombre*, el arte posee un mérito espiritual que pretende evitar tanto la unilateralidad de la sensibilidad como la de la razón, ambos yerros en los que la humanidad no sólo puede caer sino en los que efectivamente ha caído. Esto nos retrotrae no sólo a una crítica a la racionalidad y a la necesidad de incorporación de la inclinación en el deber propia de su ampliación de la ética kantiana –temática mejor desarrollada y expuesta en su ensayo *De la Gracia y la Dignidad* (*Anmut und Würde*)–, sino también a las consecuencias de la Revolución, en su calidad de manifestación inmediata.[20]

Las primeras cartas se encuentran con un diagnóstico de la época moderna en la que ha sido la cultura la culpable de los males que la aquejan: la corrupción, el provecho, el gusto no cultivado, la división del trabajo que ha desgarrado al hombre particular en pos del avance técnico-científico de la especie, un Estado que se desenvuelve como un "aparato de relojería", a través de una burocracia ineficaz y el aniquilamiento de la particularidad. La investigación filosófica y científica ha desgarrado y escindido al hombre moderno. Así, se intenta pensar cómo se ceñirán los ámbitos de la cultura para impedir que la "fuente manantial" del arte sea invadida por la "podredumbre política", cómo se buscará una mediación entre la teoría y la práctica de tal manera que no se caiga en ninguno de los dos yerros que Schiller adjudica a la humanidad. La educación estética se presenta, entonces, como el lugar de la libertad de un hombre que no se halla coaccionado ni por una ley externa ni por su propia naturaleza, pues ambas lo llevarían a otra "especie de servidumbre". Se trata, pues, de una experiencia estética que ya no es sólo libre juego y concordancia armoniosa de las facultades

20 *Cf*. el seminario de los años ´30 de Heidegger; Heidegger, Martin, *Introduzione all´estetica. Le* Lettere sull´educazione estetica dell'uomo *di Schiller*, Roma, Carocci, 2008.

del ánimo que permiten la enunciación del juicio de gusto, sino de una experiencia tal que realiza la unificación de la escisión; unificación que tiene un ámbito de realización concreto y experimentable estéticamente: la obra de arte. La belleza pone al hombre en un estado (*Zustand*) tal que permite a sus naturalezas actuar de manera conjunta: el impulso formal (que tiende a su objeto, la forma, con todo lo que ello implica: abstracción, especulación, elevación, afirmación de la razón, universalidad) y el impulso material (que tiende a su objeto, la vida, con todo lo que ella implica: intuición, materialidad, afirmación de los sentidos, particularidad) se hallan ambos activos en el impulso de juego y en esa *acción recíproca* de los impulsos encuentra el hombre su libertad. Pero este hombre no es un sujeto empírico, personal, individual, en el cual la solución se daría de manera interna. Es, más bien, un sujeto colectivo: el todos y cada uno ya ha comenzado a configurarse. Es la humanidad la que subyace a la estética, pues el hombre juega cuando es hombre en pleno sentido de la palabra y no hay forma de que lo sea sin pensar en su unidad con lo comunitario.

En el proceso de hominización, la importancia del juego es para Lukács una exageración idealista del papel del arte pero a la vez "se convierte en un importante precursor de la concepción de la autocreación dialéctica del hombre por su trabajo, idea en la que Marx ha visto un básico motivo de la grandeza y la importancia de la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*".[21] Pero en el mundo de Schiller falta la relación con el trabajo. Incluso

> su mundo de la belleza se contrapone en forma excluyente al mundo de la cotidianidad burguesa (único que podía conocer Schiller), con sus fatigas y preocupaciones, con sus egoístas luchas de intereses, con su barbarie y su salvajismo penosamente contenidos.[22]

El trabajo se muestra como un obstáculo opuesto al despliegue de las capacidades humanas, en aquellos momentos de las *Cartas* en que se muestra la necesidad de la sobreabundancia de fuerzas para que se desarrolle lo lúdico: el hombre, cuando ha dejado

21 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 97.

22 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 98.

las necesidades a un lado, puede jugar efectivamente. Allí recién comienza el canto y la danza. Allí recién comienza una actividad propiamente humana, libre. Sin embargo, para Lukács (y en esto coincidimos plenamente):

> [la] ruda y excluyente contraposición de juego y trabajo en Schiller es una protesta contra el trabajo peculiar de la era capitalista, contra la forma de trabajo que rebaja a éste a una carencia de sentido para el trabajador, y le contrapone como fuerzas ajenas y hostiles el producto y el medio de su propio trabajo.[23]

Schiller ha llegado, como ya hemos afirmado, en términos de Lukács, al umbral de la consideración del hombre como producto de su propia actividad.

Pero, para Lukács, Schiller obtendría sus conclusiones dentro de los límites de su comprensión, en una situación clasista e histórica particular, motivo por el cual deformaría las conexiones reales de un modo idealista, remarcando la esencia del arte como ajena a la vida: esta exacerbación de la independencia de la forma artística (que tiene su arraigo en el pesimismo de Schiller respecto de su presente) lleva hasta una glorificación idealista que adquiere el acento de un himno entusiasta: "Schiller se ha quedado siempre preso en la estrechez de un moralismo subjetivo y pequeño-burgués, sin poder alzarse nunca hasta la altura objetiva y sin prejuicios de la concepción social objetiva y la comprensión histórica de Hegel".[24]

Sin embargo, si nos centramos en la especificidad de la propuesta schilleriana, lo que encontramos es que la belleza logra, sin desconocer su esfera como una esfera autónoma, o, más bien, logra, *en tanto* reconoce su esfera como autónoma, dos objetivos necesarios para el cambio interno subjetivo y externo social: la belleza logra acrecentar el conocimiento y ennoblecer el carácter, pues al no determinar al hombre de manera unilateral o ajena, lo deja libre; pues sigue siendo, en términos kantianos, un ámbito de reflexión. El arte, entonces, no resuelve, muestra. Produce el estado estético, es manifestación sensible de la invisible moralidad y es compensación de la irracionalidad política. Por eso se vuelve crítico. Pero no lo hace

23 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 100.

24 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 74.

como respuesta metafísica al desgarramiento de razón y sensibilidad meramente, ni lo hace al interior del sujeto burgués simplemente. Si bien la superación metafísica en la unificación y el ennoblecimiento subjetivo son parte constitutiva de lo estético como medio para la libertad, a la vez Schiller ensaya sus ideas de tal manera que es posible pensar en el arte un componente social (el *pathos* transfigurado como sentimiento comunitario) y un componente efectivo (el cambio en la subjetividad –individual y colectiva– lleva acarreado también un cambio en las instituciones), sin los cuales la mediación estética y la unificación de la realidad serían imposibles.

Lo que subyace a la propuesta de Schiller, entonces, es la negación de una praxis inmediata (la revolución inmediata), la negación de una teoría vacía (aquella que escinde al hombre por fragmento), una concientización de los límites de la ilustración y una revolución –si se quiere– de la sensibilidad en tanto reconducción de la misma en términos no patológicos e, incluso, en sentido comunitario, pues es en el "sufrimiento con", en el afecto compartido, en la posibilidad de "sentir con", donde podemos afirmar un "nosotros" que muestra lo específico del hombre moderno: su desgarro y su consecuente y constante anhelo de unificación.

"Cuando los rayos de la verdad aún no han penetrado en lo profundo de los corazones, ya la poesía los ha percibido"

En una carta a Goethe, Schiller afirma que el ser filósofo queda relegado ante el ser poeta, pero él mismo muestra, en sus años de detención consciente de su obra literaria, que para ser poeta hay que tener un pensamiento filosófico que acompañe la praxis artística. Su presente no halla las condiciones antiguas: los intelectos intuitivo y especulativo "hoy enemigos", afirma Schiller, se recluyen en sus respectivos territorios. La abstracción y la razón ya no llevan la materia amorosa a la zaga; ya no se rinde culto a la verdad a partir de la intuición, el ingenio y la especulación. Forma y materia, imaginación y entendimiento, arte e intelecto se han separado y así afirma en el prólogo a *La novia de Mesina*:

> Cerrado está ahora el palacio de los reyes; la Justicia se ha refugiado, de las puertas de la ciudad, al interior de los edificios; lo escrito ha sustituido a la palabra; el pueblo

> mismo, ese conjunto sensible y vivo, cuando no obra cual una fuerza bruta, se transforma, en el Estado, en un ser abstracto, y los dioses han buscado un asilo en el fondo del alma humana.[25]

Por ello, es necesario el verdadero arte bello. El arte, según el autor, se encuentra libre de todo lo "positivo" de una época, es decir, de todos los principios sociales, políticos, jurídicos (podríamos decir, de todas las convenciones). A partir de allí, le pide al joven artista: "Y en esa dirección habrás empujado al mundo si, al enseñar, elevas sus pensamientos a lo eterno y necesario, y si, al actuar o al crear, conviertes lo eterno y necesario en objeto de sus inclinaciones".[26] Aquí teoría y praxis dialogan; el arte que se pretende presenta algo que es imposible concretizar de manera inmediata en la historia, pero su fin primordial es, como afirma Schiller en *Sobre lo patético* (1793), la "presentación de lo suprasensible", es decir, nos permite acceder a algo suprasensible (lo moral) a partir de un objeto sensible (la obra). Según el análisis de Lukács en *Aportaciones*, en este momento Schiller intenta algo que no tiene lugar adecuado en la filosofía kantiana en la cual se separan el mundo sensible y los postulados racionales de la practicidad por encontrarse necesariamente en ámbitos diversos: la realización efectiva de los postulados morales se halla fuera de la realidad sensible. En efecto, en Kant las ideas no son representables sino de manera negativa. Al pedir Schiller una exposición concreta de las mismas presupone una interacción concreta entre la idea y el mundo fenoménico que se aleja de los presupuestos epistemológicos kantianos. Sin embargo, Schiller necesitaba superar esta antinomia para transformar al hombre sensible en un ser que se adecuara a las leyes de la razón. Pero al no criticar los fundamentos de la filosofía kantiana, no lleva su propia línea adelante de manera consecuente. En efecto, derribando su propia concepción, en algunos pasajes Schiller sostiene la primacía de lo sublime por sobre la belleza, dejando para Lukács al "alma bella" (*die schöne Seele*) como estado de transición hacia la realización de la ética kantiana. Pero lo que aquí nos interesa es la idea de que su concepción de bárbaro y

25 Schiller, Friedrich, "Prólogo del autor" en Schiller, *Teatro completo*, trad. Cansinos Assens, R. y Tamayo, M., Madrid, Aguilar, 1973, p. 974.

26 Schiller, Friedrich, *La educación estética…*, *op. cit.*, p. 49.

su creación de Felipe II en *Don Carlos* también rebasan la filosofía kantiana, pues se expresa allí "un principio de la razón que consuma el mal"[27] y aquí un mal que no es generado por la sensualidad sino precisamente por máximas de la razón.

Rebasando la filosofía kantiana, intentando acceder a un objeto que muchas veces se le escapa, Schiller intenta concretizar el compromiso del arte con la efectividad y la realización de la libertad del hombre en la historia.

Al respecto, estudios recientes de Bodas Fernández[28] y Juan Rearte[29] muestran, por un lado, los pasajes en que las obras *Los bandidos* (1782) y *Don Carlos* (1787) dan cuenta, como anticipación dramática, del fracaso del proyecto ilustrado como movimiento emancipador y su propio potencial despótico y servil implícito (Bodas F.) y, por otro, que *Don Carlos* puede verse como la obra teatral –en la transición del período *Stürmer* al clasicismo– que exhibe de qué manera Schiller es consciente de la necesidad de resolver el potencial destructivo del proyecto ilustrado (la continuidad entre razón y terror) para acceder a un libre juego de las capacidades, incluso en una etapa anterior a la kantiana y a los ensayos de 1790. El teatro pasa a ser la alternativa a las contradicciones del absolutismo y en él se plasma el ideal que alcanza una realización en la representación trágica. Podemos preguntarnos entonces: ¿el teatro pasa a ser una respuesta práctica a los males de una época? Pero, sobre todo, ¿qué ocurre luego de haber atravesado un período de intensa producción teórica? ¿Cómo se plasman los ideales en la praxis literaria? ¿Qué ocurre con las obras maduras, *María Estuardo* (1800), *Wallenstein* (1800), *La doncella de Orleans* (1801), *La novia de Mesina* (1803)? Nos hallamos tentados a pensar que la obra dramática madura de Schiller es una obra consciente de sus propias limitaciones (como tal vez lo fue de manera intuitiva su obra anterior) pero también de sus posibilidades. La teoría allí se mezcla con una praxis poética que presenta algo de su propuesta filosófica, que se encuentra con su posición en la historia, pues es consciente de las limitaciones de su época, pero que muestra a la vez la compleja implicancia entre lo teórico y la acción, lo ideal y lo real, lo ideal y lo concreto.

27 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 33.

28 Bodas Fernández, Lucía, *op. cit.*.

29 Rearte, Juan, *op. cit.*.

Creemos que las obras dramáticas de Schiller tienen esa pretensión de unificación o redención que subyace a la forma de entender lo estético como el lugar propio de la libertad (lo estético es disposición de disposiciones, diría Heidegger, no es una disposición más); un lugar que ya no es estrictamente la tragedia antigua, ni la poesía ingenua pero que se nutre también de ellas; un lugar propio de un *pathos trágico* que no sólo convierte en no patológica a la sensibilidad, sino que la transfigura en el lugar a partir del cual puede abrirse un sentimiento comunitario que presenta un tipo de eticidad ausente en la humanidad de su presente.

Referencias bibliográficas

— Bodas Fernández, Lucía, "Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración", en *Boletín de Estética*, nº 14, agosto, 2010.

— Fragasso, Lucas, "Friedrich Schiller: Autonomía estética y emancipación política", en *Pensamiento de los confines*, nº 30, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

— Heidegger, Martin, *Introduzione all´estetica. Le* Lettere sull'educazione estetica dell'uomo *di Schiller*, Roma, Carocci, 2008.

— Lukács, Georg, *Aportaciones a la historia de la estética*, trad. Sacristan, M., México, Grijalbo, 1966.

— Rearte, Juan L., "Fermentación idealista en el drama burgués: Libertad o liberación en *Don Carlos*, de Friedrich Schiller (1787)", en Lerussi y Solé (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 73-86.

— Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas* [1795], trad. García Morente, M., Buenos Aires, Calpe, 1920.

— ----, "Prólogo del autor", en Schiller Friedrich, *Teatro completo*, trad. Cansinos Assens, R. y Tamayo, M., Madrid, Aguilar, 1973.

— ----, "Sobre lo patético" [1792-93], en Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad,* trad. Dornheim A. y Silva J. C, Buenos Aires, Nova, 1962.

— Villacañas, José Luis, "La centralidad de la estética en la Filosofía de la Historia", en Villacañas, José Luis, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Madrid, Visor, 1993.

Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller

Juan Lázaro Rearte

Como un pájaro solitario se sumerge en la noche

La designación "Tragedia romántica" bajo el nombre *Die Jungfrau von Orleans* (1801), de Friedrich Schiller, plantea el problema del despliegue de la acción de un acontecimiento elevado que pretende suscitar compasión y temor en el público, una acción en la que la heroína está atravesada por un dilema constitutivo que consideramos signo de la modernidad teatral. Asimismo, se verían contrapuestos los móviles de la heroína en la medida en que, para Aristóteles, en la tragedia la *hamartia* comprueba que la figura heroica pone en marcha de modo perseverante mecanismos que contribuyen a su propia pérdida, mientras que en el drama moderno, el sujeto sólo puede avanzar en tanto resuelve sus conflictos, esencialmente su situación, su ser en su entorno, pero su voluntad es siempre la de la autopreservación. Esa designación proporciona un problema sugestivo. En *Die Jungfrau von Orleans*, el dilema tiene una condición estructurante: hasta la vacilación que sufre Juana de Arco frente al jefe inglés Lionel,[1] su devenir era el de una agente de la voluntad divina. Con el nacimiento de una conciencia moderna, en la joven se define la imposibilidad de continuar siendo un instrumento ciego de Dios: "¿Por qué habré mirado a los ojos [a la compasión]?",[2] se pregunta Juana en medio de la encrucijada entre un destino totalizador y

1 III, x. Las citas al texto teatral de Schiller refieren: acto (o prólogo), escena y página de la traducción con la que trabajamos: Schiller, F., *La doncella de Orleans* (trad. Manuel Tamayo Benito), Madrid, Aguilar, 1951.

2 IV, i, 305.

ejemplificador y una conciencia moderna e ilustrada. Consideramos que la resolución formal, en los términos del lenguaje teatral, tiene su clave en la reflexión estética de Schiller: la heroína atraviesa de modo consciente su formación y de un estado de naturaleza pleno caerá en el crimen y la negación. Sólo por una acción libre va a acceder finalmente a la "unidad moral", resultado de haber contrapuesto la moral al sufrimiento a través de la libertad. En otras palabras, si en el "Prólogo", Tibaldo cuestiona la conducta de Juana, su gusto por el páramo embrujado y por la noche, ciertamente Raimundo, quien en el futuro la guiará en su exilio a través del bosque nocturno (acto IV), observa tempranamente que, a la par del estado de naturaleza con el que derrotó a un lobo, Juana puede contemplar, como una pastora y como una heroína dotada de libertad y con magnanimidad, "las bajas regiones de la tierra".[3] La observación de Raimundo, a partir de la duda ("Uno cree a veces ver en ella algo superior, frecuentemente me parece que ella procede de otros tiempos")[4] nos permite entonces concebir en el inicio de la obra una proyección de la teoría en la escena a partir de una experiencia de la totalidad de la cultura a través de un registro de alusiones al orden político que proceden del orden natural o del orden económico rural: "Lo mismo que se ve a las ovejas inquietas apretar sus filas cuando se oye al lobo, así busca el franco, olvidándose de antigua gloria, la seguridad de sus fortalezas".[5]

A diferencia de la propuesta de la misión moral del teatro expuesta en *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* (1784), Schiller, en su madurez, propone a partir de *Über das Pathetische* (1793) que por medio de la formación del espíritu y lo sublime el sujeto puede aspirar a la libertad. El fenómeno de lo patético exige considerar la triple actividad de lo sublime: 1. la representación del poder físico objetivo, posible causa del sufrimiento y representación de la naturaleza en el sufrimiento, 2. la impotencia física subjetiva frente a ese objeto, con la que se establece el vínculo con el sufrimiento real, que exige la representación de la resistencia moral al sufrimiento, y 3. la superioridad moral subjetiva, que se logra por la conciencia de la libre determinación moral para lograr la represen-

3 Prólogo, ii.

4 Prólogo, ii, 196

5 Prólogo, iii, 203

tación de lo suprasensible.[6] Este trayecto para conquistar la unidad moral es el recorrido de Juana de Arco en *Die Jungfrau von Orleans*.

El camino de ascenso de Juana a un enigmático estado de naturaleza queda definido por la ruptura con su entorno social y con su marginalidad de la corte del Infante Carlos. Bajo la sospecha de su padre, Juana se dirige a Orleans con el mandato de restaurar el Estado legítimo y de lograr la coronación de Carlos en Reims. Si muchas naciones quieren someter a Orleans, la diversidad de las lenguas de los invasores va a ser contrarrestada con una lengua originaria e indivisa, una lengua unilateral, la lengua divina. A la vez doncella y profetisa, para la reina Isabeau los primeros triunfos francos sólo pueden atribuirse a que su hijo contó con ayuda de Satanás.[7] Como la irrupción de un orden natural también es anómala para los defensores de Valois, no dudan en revestir a Juana con el doble aspecto de "bella y terrible" o de "terror divino". Carlos afirma que "no es el curso normal de la naturaleza"[8] el que hace replegar las fuerzas de los invasores. Antes había invocado un desenlace trágico en el que el individuo no puede interferir: "la Casa Valois debe perecer por designio de Dios",[9] sentenció mientras destinaba los últimos recursos de la corte para compensar a los artistas que lo entretenían. Asimismo, en otro gesto que desconoce la historicidad de los acontecimientos, celebra la restauración en Nápoles de la corte de amor:

> amables juegos y fiestas con que él (Renato) se regala pretendiendo fundar, en medio de las bárbaras realidades en que vivimos, un mundo inocente e ingenuo. Pero bajo

6 *Cf*. Dornheim, Alfredo, "Introducción a *De lo sublime*", en Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad*, Buenos Aires, Nova, 1962.

7 II, ii, 250.

8 I, ix, 233.

9 Esa invocación recuerda la resistencia negativa contra el sufrimiento de la tragedia francesa. Para Schiller, allí "muy raras veces se nos presenta la naturaleza sufriente, sino que en la mayoría de los casos, sólo vemos al poeta frío y declamador o también al comediante que anda en zancos. El tono glacial de la declamación ahoga toda naturalidad verdadera, y la adorada decencia de los trágicos franceses les impide por completo pintar a la humanidad con su verdadero carácter", Schiller, Friedrich, "De lo patético", en Schiller, F., *De la gracia y la dignidad*, *op. cit.*, p. 130.

esos proyectos se esconde una intención real y magnánima. Restaurar los bellos días de antaño.[10]

En *Über das Pathetische*, Schiller atribuye a los griegos y a los modernos que siguen ese espíritu, la finalidad de representar "la independencia moral de las leyes de la naturaleza"[11] por medio del sufrimiento, para lo cual el héroe debe verse despojado de todo lo que oculta lo que en él es naturaleza, ya que "la naturaleza sufriente habla un lenguaje veraz y sincero",[12] y es esta relación subjetiva de reconocimiento y de resistencia a la fuerza que emana de un objeto lo que lo torna héroe o heroína. Juana no es indiferente al dolor, lo siente en toda su intensidad, para ascender a su condición heroica renuncia "al amor con sus culpables fuegos" y a todo compromiso social y político, la restauración de los Valois es producto de la acción divina: "Nada de tratados, nada de entregas. El salvador está próximo".[13] El lenguaje divino es inabordable, pero Juana se vale, como dijimos, de la unidad que sugiere los vínculos del individuo con su comunidad y hace de ella misma objeto de referencia: "todo está maduro para la cosecha. Con su hoz viene la doncella que segará las simientes de su orgullo y precipitará su gloria del cielo hasta donde le han levantado". En la encrucijada de la tragedia y del drama, la heroína debe asumir su mandato ante la pérdida de la fe ("El tiempo de los milagros ha pasado", afirma Beltrán),[14] el rechazo ("¿Qué demonio inspira a esa muchacha?", se pregunta Tibaldo)[15] y el pensamiento secular, psicológico (lo que inspira a Juana "Es el yelmo, cuya influencia guerrera le ha ganado", observa Raimundo).[16]

El camino de ascenso se emprende en soledad y se traza a sí mismo, se confirma en el terror de los otros. No hay formación en la heroína, sólo disposición y fe ciega para derrotar los vínculos artificiales que Schiller decide focalizar a partir de la crisis suscitada en la alianza de borgoñeses e ingleses. Así como la reina, la contrafigura

10 I, ii, 213.

11 Schiller, Friedrich, "De lo patético", en Schiller, F., *De la gracia y la dignidad*, *op. cit.*, p. 129.

12 *Ibídem*.

13 I, iii, 204.

14 "Prólogo", iii, 205.

15 *Ibídem*.

16 *Ibídem*.

sensualista, se jacta de conocer el placer y de amar más su libertad que su vida, los ingleses de "sangre espesa"[17] se proponen simplemente retomar la acción, acabar, bajo la luz del día, con el "fantasma de una imaginación asustada",[18] con el "demonio con cuerpo de doncella".[19] Una vez más, ni los enemigos ni los caballeros que la siguen al grito de "¡Dios y la doncella!", pueden interponer la razón a la acción divina: "¿Quién podría detener mi camino, dictar leyes al espíritu que me guía?".[20]

La unidad en la naturaleza sólo es posible por la unidad en la acción, desprovista de su subjetividad y de todo sexo bajo su armadura,[21] la heroína renuncia a las "vanas leyes" del amor,[22] se vuelve así un signo incierto para sus enemigos. Tras dar muerte al jefe galés Montgomery, Juana muestra en su monólogo de reflexión[23] un signo de debilidad, su conciencia comienza a despertar:

> El brillo rutilante del hierro comienza a asustarme, y sin embargo, cuando es preciso, surge la fuerza en mí y en mi mano temblorosa nunca se desvía la espada, sino que se dirige por sí misma como si fuese un espíritu libre.[24]

¿Por qué miré la compasión a los ojos?

Cuando los invasores son tempranamente derrotados por Juana de Arco, el escenario de la corte imprime un giro en la percepción del orden natural impuesto, el orden secular se apropia de las utilidades del devenir trágico de la heroína y lo limita. Juana somete al Duque de Borgoña con la persuasión y poniendo a la vista el poder que encarna, expone un signo de debilidad en la oposición entre su condición original y su función heroica:

17 II, ii, 250.

18 II, iii, 254.

19 *Ibíd.*, 255.

20 II, iv, 257.

21 II, vii.

22 *Ibíd.*, 262.

23 II, viii, 264.

24 *Ibídem*.

> Nunca me había aproximado a los príncipes; el arte de la palabra es extraño a mis labios; y sin embargo, en estos instantes, cuando se trata de conmoverte, me siento inspirada, siento la ciencia de las cosas superiores.[25]

Con el acuerdo político entre el Infante y el Duque, y con la reconciliación entre éste y Du Chatel, asesino de su padre (bajo el fundamento universal por el que "Lo que es bueno y viene de lo Alto es común a todos y sin reserva"),[26] queda allanado el camino para la restauración de los Valois pero también para la degradación de Juana. En efecto, Juana se opone al cortejo amoroso de La Hire y de Dunois, a los honores que le propone el Infante Carlos ("yo quiero hacer tu nombre glorioso en Francia", "Yo, tu rey, te saco del polvo de tu humilde procedencia"),[27] al mandato social que le recuerda el Arzobispo ("La mujer ha nacido para ser la dulce compañera del hombre; obedecer a la Naturaleza es la manera más digna para ella de servir al Cielo, […] tú arrojarás lejos de ti las armas y volverás a tu sexo más dulce")[28] y hasta a ser interrogada como un oráculo por Ana Sorel ("¿No podrías darme también a mí algún oráculo propicio?").[29] En suma, Juana reafirma su condición de instrumento de Dios ("…llegado el momento, [el Espíritu] no dejará de manifestarse su voz, y yo lo obedeceré"),[30] pero el futuro monarca intenta menoscabar ese poder indescifrable, suprimir la función política de la heroína y transformarla de instrumento divino a mero instrumento de la dicha de un hombre.[31]

Schiller prepara el escenario espectral para la aparición del Caballero Negro. En esa "región desierta",[32] se introduce un registro medieval que amplía el valor del término "romántico" (*romantisch*) al connotar los cantares de gesta y al mismo tiempo sugiere una

25 II, x, 269.

26 III, iv, 282.

27 III, iv, 285.

28 III, iv, 287.

29 III, iv, 285.

30 III, iv, 288.

31 III, iv, 288. El final de la escena anticipa la caída de Juana: "¡Desgraciada de mí si, llevando en mis manos la espada del Dios vengador, yo pudiera sentirme impulsada con vano corazón hacia un hombre terrenal!"; III, iv, 289.

32 Didascalia, III, ix, 296.

inversión de la figura del caballero enigmático. Si en *El cantar de Roldán* el mal es una anomalía traída de oriente por los sarracenos,[33] la emergencia del caballero que no presenta combate ante la doncella tiene la función de inseminar la duda ("¿La voz del Espíritu profético ha dejado de hablar?")[34] y de comunicar un "aviso" que imprime un giro en la estructura dramática: "Devuelve a la fortuna su libertad… Ella odia la fidelidad". Sin dar respuesta a Juana, el Caballero la toca en un brazo y desaparece, y si bien lo considera un "ser falaz", una "engañosa imagen del infierno" dirigida a "desconcertar […su] valor" y a "sembrar la turbación", es precisamente con su juicio que lo impugna. Así, la razón entra en juego en la conciencia de la heroína y después de desarmar a Lionel y de mirar a su rostro, ya es imposible darle muerte. Los sentimientos humanos, el amor y la compasión, productos de la cultura, confrontan con la fe ciega, y Juana intenta por segunda vez dar el golpe mortal, pero comprende que violó su promesa.[35]

La caída en la debilidad y en la duda disgrega lo que la naturaleza unificaba en el sujeto. En *Poesía ingenua y poesía sentimental*, Schiller distingue la naturaleza de la cultura por el ser y por el deseo:

> Cuando el hombre ha entrado en la etapa de la cultura y el arte ha puesto su mano sobre él, queda abolida aquella su armonía sensorial y sólo le resta expresarse como unidad moral, es decir, como un ser que anhela la unidad.[36]

33 Leemos en *El cantar de Roldán*: "¡Franceses, golpead, que el primer golpe es nuestro! / Tenemos la razón, el error es de ellos" (XCIII, 1211/1212). Los caballeros que vinculan el escenario marcial con lo sobrenatural en general reafirman el carácter heroico del protagonista y consolidan los valores cortesanos. Sus identidades suelen estar definidas por una habilidad, por su fuerza o su codicia. De Chernublo de Monegro se afirma en *Roldán*: "Se dice que en la tierra de donde éste procede / el sol no brilla nunca, tampoco el trigo crece / ni nunca cae la lluvia, ni se forma el rocío / y no hay ninguna piedra de otro color que negra; / otros dicen también que allí el diablo mea" (LXXVIII, 979-983). Del caballero Abismo se destaca su negrura: "Su piel era tan negra como la pez fundida. / Prefiere mucho más la traición y las muertes / que si le dieran todo el oro de Galicia" (CXXV, 1635-1637).

34 III, ix, 297.

35 III, x, 300.

36 Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, trad. Juan Probst y Raimundo Lida, Buenos Aires, Nova, 1963, p. 81. La unidad es el propósito del arte moderno y también de la vida consuetudinaria, desde la percepción más modesta

La melancolía queda definida como signo de la modernidad. La afinidad entre la actividad del artista y la experiencia del sujeto es la vivencia continua e incesante del deseo de unidad:

> Esa ruta que siguen los poetas modernos es, por lo demás, la misma que el hombre debe tomar siempre, tanto en lo particular como en lo general. La naturaleza lo pone de acuerdo consigo mismo; el arte lo divide y lo desgarra; por el ideal vuelve a la unidad. Pero como el ideal es infinito, y el hombre cultivado nunca lo alcanza, tampoco puede nunca alcanzar la perfección dentro de su propia índole, mientras que el hombre natural sí lo puede, dentro de la suya.[37]

Paradójicamente, el restablecimiento de la vida en comunidad ("un mismo pensamiento late en todos los pechos"),[38] profundiza el desgarramiento de la identidad de Juana: no se trata sólo del amor por el enemigo, sino sobre todo de la imposibilidad de actuar como consecuencia de saberse culpable de un crimen y de dudar del crimen: "¿Soy tan culpable por haberme mostrado humana? ¿Es un crimen tener compasión?".[39] La duda se fundamenta en la posibilidad de interrogar el crimen con la razón: "Has visto –se dice– y el escudo de Dios te ha abandonado, y desde ese momento los lazos del infierno te han encadenado".[40] El anhelo del restablecimiento de una unidad perdida llevará entonces la huella de la conciencia y de la libertad. En la medida en que lo enuncia, Juana se representa nuevamente como imagen de la liberación: "Domíneme de nuevo la tormenta del combate y el choque de las lanzas resuene en mis oídos".[41]

---

de la realidad. Ese propósito debe trazarse a partir de la distinción de realidad y de ideal: "…en el estado de cultura, en que esa colaboración armónica de toda su naturaleza no es más que una idea, lo que hace al poeta debe ser el elevar la realidad a ideal o, en otras palabras, la representación del ideal", *Ibídem*.

37 Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, *op. cit.*, p. 82.

38 IV, i, 303.

39 IV, i, 305.

40 IV, i, 306.

41 IV, i, 304.

Como un niño dormido

La finalidad de representar la libertad moral sólo es posible, para Schiller, por medio de la más viva representación de la naturaleza sufriente, y en la medida en que la heroína se identifique como ser sensible podrá restablecer su fuerza anímica. Juana de Arco tendrá que imputar a Dios para desgarrar irreversiblemente la realidad del ideal: "Tú me has precipitado en el tumulto / de la vida y en las salas orgullosas / donde moran los príncipes, / haciéndome caer en el pecado. / ¡No era tal suerte la por mí elegida!".[42]

En sus visiones es abandonada por una Virgen colérica,[43] pero tampoco encuentra lugar en la corte. Ana Sorel, que para Juana reúne las condiciones de la felicidad, un pleno acuerdo entre lo que ve y lo que siente, entre el interés privado y "la felicidad pública",[44] no logra comprender la disociación que vive la heroína ("¿Qué es lo que te pasa? ¡Qué emoción tan extraña!")[45] y la llama, como el Caballero Negro, a ser mujer[46] y a renunciar a las armas, a liberar su pecho del hierro.

La acusación de Tibaldo en el ámbito público terminará por unir, en términos del drama, las sospechas sembradas en el "Prólogo" con la función dramática que precipite la acción. En el destierro, junto a Raimundo, Juana supera la crisis y crea una nueva imagen, un ideal de la naturaleza, cuya función será esta vez concluyente, tendrá que ponerse en movimiento el mecanismo trágico para "disipar la confusión":

> Ahora estoy curada y esa tempestad que parecía anunciar el fin de la naturaleza me ha hecho bien. Ha pacificado al mundo, y a mí también me ha pacificado: yo siento cómo la paz desciende sobre mí. Suceda ahora lo que quiera, no tengo ya ninguna flaqueza que reprocharme.[47]

42 IV, i, 307.

43 IV, iii.

44 IV, ii, 310.

45 IV, ii, 309.

46 IV, ii, 308.

47 V, iv, 335.

Raimundo, que "no ve más que el lado natural de las cosas, pues una venda terrenal cubre […sus] ojos", es testigo de la declaración de la doncella en la que la imagen de la naturaleza restablece un horizonte humano, inalcanzable pero bello. Se abre, ante el último enfrentamiento de Juana por la libertad, el abismo de la historia, pero se mantiene por encima una representación del orden natural, ahora devenida orden moral: "…yo he contemplado la inmortalidad del ser […]. ¿Ves allá arriba cómo declina el sol? ¡Pues tan cierto como que mañana saldrá en todo su esplendor, tan infaliblemente cierto brillará el día de la verdad!".[48]

Con la muerte voluntaria se expresa la resolución de la dialéctica entre necesidad y libertad que preserva la unidad moral con la que, formalmente, la heroína logra imponer sobre la muerte la liberación de su coraza y de su mandato divino: "Breve es el dolor y la alegría eterna" son las palabras con las que se despoja la heroína de su pesada carga para reunir imágenes y cohesionarlas en el sentido de la redención. Esas imágenes, esos objetos de la percepción:

> Son lo que nosotros fuimos: son lo que debemos volver a ser. Hemos sido naturaleza como ellos, y nuestra cultura debe volvernos, por el camino de la razón y de la libertad a la naturaleza. Al mismo tiempo, son, pues, representaciones de nuestra infancia perdida, hacia la cual conservamos eternamente el más entrañable cariño, por eso nos llenan de cierta melancolía.[49]

48 V, iv, 336. El abismamiento del héroe y la búsqueda de la resolución dramática en un ideal que conforme la deseada unidad moral serán retomados en los términos del incipiente drama moderno por Heinrich von Kleist. *En Der Prinz von Homburg* (1811), donde el héroe, como Juana, se pregunta por la distinción entre sueño y vigilia, y logra tener una percepción real de la eternidad y de la inmortalidad.

49 Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, *op. cit.*, p. 58.

Bibliografía

— Oncina Coves, F. et al. (ed.), *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*, Valencia, PUV, 2006.

— Schiller, F., *La doncella de Orleans* (trad. Manuel Tamayo Benito), Madrid, Aguilar, 1951.

— ----, "De lo patético" (trad. Alfred Dornheim), en Schiller, F., *De la gracia y la dignidad*, Buenos Aires, Nova, 1962.

— ----, *Poesía ingenua y poesía sentimental* (trad. Juan Probst y Raimundo Lida), Buenos Aires, Nova, 1963.

— Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia* (trad. Francisco Lisi), Madrid, Visor, 1992.

— Villacañas Berlanga, J., *Tragedia y teodicea de la historia*, Madrid, Visor, 1993.

— Warminski, A., "Returns of the Sublime: Positing and Performative in Kant, Fichte and Schiller", en *MLN*, Vol. 116, No. 5, Diciembre 2001, pp. 964-978.

Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Praxis* moral y *Poiesis* artística

Lucas Damián Scarfia

Die höchste Filosofie ist Ethik
(NW 2, 177, Nr. 556)

Die Trennung von Pöet und Denker ist nur scheinbar –
und zum «Nachteil» beyder
(NW 2, 645, Nr. 717)

0. Introducción

Una de las lecturas más comunes del Romanticismo, y del pensamiento de Novalis en particular –en tanto máximo exponente de la filosofía romántica–,[1] es la idea de que expresa nada más que una poetización del sistema idealista fichteano de la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*.[2] En cierta medida Novalis refiere a ello en un fragmento que compone su proyecto enciclopedístico: *Das allgemeine Brouillon* (1798-1799).[3]

Sin embargo, Hardenberg se apropió de la primera versión de la *Wissenschaftslehre* en un sentido que combina elementos de con-

1 *Cf*. Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 248.

2 De ahora en más nos referiremos a esta obra utilizando la siguiente sigla: GWL. Las siglas utilizadas en el presente trabajo quedan consignadas en la bibliografía al final del texto.

3 Dice Novalis: "[e]l método de Kant y de Fichte no ha sido aún expuesto de una forma suficientemente completa y exacta. Ni uno ni otro saben aún experimentar […] poéticamente"; NW 2, 687, Nr. 923. E 78, 271. Respecto de las citas de las fuentes, se referencia en primer lugar su aparición en la edición canónica de las obras completas del autor, y a continuación su referencia en la traducción al castellano.

tinuidad con ella, así como de crítica y lectura original. Así pues, no cabe decir que lo que llevó a cabo fue sólo una lectura del texto en clave poética. Ahora bien, en este contexto es importante destacar en qué sentido Novalis continúa lo que Fichte expresa allí.

De hecho, según otra lectura común de su filosofía, se considera que si bien ella se gesta a partir de la *Grundlage*, no se desenvuelve en su misma línea. Al contrario, los aspectos de continuidad entre ambos desarrollos filosóficos serían menores. Las notas que Novalis tomó acerca del texto –que se editaron y titularon de manera póstuma como *Fichte Studien* (1795-1796)–, expondrían una crítica novaliana al pensamiento fichteano.[4]

Pero el presente trabajo propone otra lectura. Más aun, su objetivo es señalar la continuidad del idealismo de Novalis con relación al de Fichte. Y esto último, en el punto en que de manera tradicional se marcó su diferencia, a saber: respecto de la importancia del sentido práctico-moral de la filosofía fichteana.[5] A su vez, como tarea fundamental para una correcta apreciación de esta cuestión, es necesario delimitar cuál es el ámbito y cuáles son los alcances que Novalis otorgó a la actividad artística y a la estética como disciplina del pensamiento.

Según la interpretación más extendida de la filosofía de Hardenberg, él concibió que la creación artística (*poiesis*) superaría a la acción moral (*praxis*).[6] Semejante superación se daría en el contexto de sus alcances con respecto a la posibilidad de establecer un con-

4 *Cf*. Frank, M., *The philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert, New York, SUNY Press, 2004, pp. 41 y 45. *Cf*. también Beiser, F., *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*, 1781–1801, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, pp. 407 y 410.

5 Según Beiser: "la desaprobación de los románticos con relación a Fichte […] revela su desacuerdo subyacente respecto de su principio fundamental para la deducción de la realidad del mundo exterior: el primado de la razón práctica". *Ibíd*., p. 360. (La traducción es mía). Este autor también se pregunta y responde a sí mismo: "¿por qué […] los jóvenes románticos rompieron con el idealismo crítico de Kant y de Fichte? […]. El problema mismo […] impulsó a los románticos más allá del idealismo ético de Fichte". *Ibíd*., p. 359. (La traducción es mía). Empero, Beiser se contradice a sí mismo. En el mismo libro en que escribe lo citado, también menciona que Novalis reafirma la doctrina fichteana de la soberanía de la razón práctica respecto de cualquier otra clase de pensamiento filosófico. *Cf*. *Ibíd*., pp. 415-416.

6 La apropiación de estos términos greco-latinos responde a su utilización por parte de los autores que se citan a lo largo de este trabajo.

tacto con lo absoluto como fundamento último –tanto del conocimiento como de la existencia práctica del sujeto en el mundo.

Al mismo tiempo, la estética estaría un paso por encima de la reflexión filosófica.[7] Además, en este sentido se tiene que pensar aquella disciplina en correlato con la religión,[8] en tanto que el arte sería el *medium* que permite la re-ligazón del aspecto finito de la subjetividad con su aspecto infinito.

Empero, a continuación se argumenta en pos de favorecer una lectura que demuestre que Novalis no otorgó supremacía a ninguna de estas prácticas ni disciplinas en particular. En todo caso, se trata de señalar que en varias ocasiones concibió que tanto la creación de obras de arte como la acción moral se desarrollan en un mismo sentido y con un mismo alcance.

Esto último conlleva pensar que él no estimó en mayor medida la estética respecto de la filosofía. Al menos no de manera inequívoca. Novalis consideró que por medio del pensamiento poético y por medio del pensamiento filosófico, lo absoluto es señalado en un mismo y único sentido posible, a saber: como aquello que siempre queda por fuera de la capacidad subjetiva de ser conocido y experimentado de modo acabado.

I. El sentido moral del idealismo de Fichte

Para comprender la problemática planteada al interior de la filosofía de Novalis, es necesario describir cuál es el sentido en que se tiene que interpretar el idealismo fichteano de la *Grundlage*, a saber: como una filosofía moral –o en los términos de Fichte, como

7 Algunos de los autores que realizan esta lectura son, Dilthey, W., *Vida y poesía*, traducción de Wenceslao Roses, Méjico D.F., FCE, 1945, p. 388; Beiser, F., *German Idealism…*, *op. cit.*, pp. 373, 387, 408-409, y *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, p. 62; Larmore, C., "Hölderlin and Novalis", en Ameriks, K. (ed.) *The Cambridge companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 155; y Alberti, M., *El paso del Lógos al Mýthos. La presentación poética de lo absoluto en la obra de Novalis*, Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016, [edición en línea], http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1318/te.1318.pdf 2016, p. 17.

8 *Cf*. Beiser, F., *German Idealism…*, *op. cit.*, p. 360.

un idealismo crítico y práctico.[9] Es decir, se trata de un pensamiento idealista en que el desarrollo teórico del sistema no da cuenta de la mayor capacidad del yo en su comercio con el mundo, léase: el descubrimiento de la libertad subjetiva como trasfondo desde el cual se determina –aunque nunca de manera completa– tal comercio.[10] Es a nivel de la práctica que se puede dar cuenta de la libertad.[11] A nivel sólo teórico, el sistema de la *Grundlage* desemboca en el spinozismo sistemático.[12]

Aquí no se puede remitir a la libertad del yo en justa medida en su movimiento de determinación recíproca con el no-yo. Se recae en la idea de que el no-yo es causa de las representaciones e impone barreras prácticas insuperables. Estas trabas signarían de manera necesaria el destino del yo. Sólo a partir del desarrollo de una filosofía práctica, el sujeto puede tomar conciencia de la libertad que supera la necesidad que el dogmático señala en lo que remite a la relación del yo con la realidad.

Pero cabe explicitar esto dicho a partir de un seguimiento de lo que Fichte señala en el texto. A continuación se resume de manera crítica la estructura y el contenido de la *Grundlage*. En particular se hace énfasis en el apartado dedicado a la ciencia de lo práctico. A partir de ello se puede establecer la futura conexión con el modo en que Novalis se apropia del sentido moral de su pensamiento.

En el contexto de la búsqueda del establecimiento de un primer principio que auspicie como fundamento del sistema de filosofía, Fichte deduce el yo como tal base. Para ello se vale de la ley lógica de identidad como hilo conductor. No obstante, aclara que semejante deducción no implica una primacía de la labor lógica por sobre la labor metafísica. Semejante punto de partida lógico es nada más que una

9 *Cf*. GWL, en GA I/2 311 y 412; DC 58 y 136.

10 *Cf*. Beiser, F., *German Idealism…*, *op. cit.*, p. 305.

11 También López Domínguez señala la importancia de la acción práctica-moral como determinante respecto del tipo de pensamiento idealista desarrollado por Fichte. *Cf*. López Domínguez, V. E., *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1995, pp. 78-79.

12 *Cf*. GWL, GA I/2 282; DC 34. En otras palabras, desemboca en el dogmatismo, que es el enemigo filosófico del idealismo de acuerdo con la presentación fichteana. La asociación de spinozismo y dogmatismo, así como su oposición al criticismo –o idealismo crítico–, es propia de Fichte. *Cf*. GWL, GA I/2 280; DC 32. *Cf*. También EE, GA I/4 188; ITC 34.

propedéutica en pos del descubrimiento de tal fundamento. Es este último el que justifica los procedimientos lógicos y no a la inversa.[13]

Dicho esto, cabe señalar que en paralelo con el establecimiento del yo como primer principio incondicionado de manera absoluta, Fichte da cuenta de un segundo principio condicionado si bien no en su forma, sí en su contenido, a saber: el no-yo.

Con su aparición, surge la necesidad de una conciliación de ambos principios para que el sistema no se desarme en lo que remite a su coherencia interna. Así pues, Fichte presenta un tercer principio en que ambos –yo y no-yo– tienen que ser conciliados. En este contexto –y a través de la presentación de los conceptos de limitación recíproca y de divisibilidad–,[14] Fichte señala: "[a]sí ha quedado agotado el conjunto de lo que es cierto de modo incondicional y absoluto; yo lo expresaría quizás con la siguiente fórmula: *yo opongo en el yo al yo divisible un no-yo divisible*".[15]

A partir de esta fórmula el sistema de la *Grundlage* debería dar cuenta de la posibilidad y coherencia de la síntesis suprema. Es decir, aquella que fundamenta todas las otras al interior del mismo: la síntesis entre yo y no-yo.[16] Ahora bien, tal como aclara Fichte, esta última no se presenta al saber y a la experiencia del sujeto como algo dado. He aquí una cuestión clave para la comprensión de lo que se señala en este trabajo como el sentido moral del idealismo fichteano.

Luego de mostrar aquellos dos principios y de explicitar la fórmula que encarna el tercero, Fichte aclara: "lo opuesto tiene que ser enlazado […] hasta que se produzca la unidad absoluta […]; a decir verdad, sólo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es en sí imposible".[17]

Respecto de esta cita fichteana cabe la pregunta: ¿en qué ámbito se da esta aproximación a lo infinito como síntesis de yo y no-yo,

13 En este sentido se lee en la *Grundlage*: "[h]emos partido del principio «A=A»; no como si la proposición: «yo soy» pudiera ser demostrada a partir de él, sino porque debíamos partir de un principio «cierto» cualquiera, dado en la conciencia empírica. Pero […] no es la proposición: «A=A» la que fundamenta la proposición: «yo soy», sino que más bien la última es la que fundamenta a la primera"; GWL, GA I/2 261; DC 18.

14 *Cf*. GWL, GA I/2, 269-270; *DC*, 25.

15 *GWL*, GA I/2 272; DC 26.

16 *Cf*. GWL, GA I/2 275; DC 29.

17 GWL, GA I/2 276; DC 29.

y por ende del yo consigo mismo? A esta pregunta Fichte responde que es en la esfera de la práctica subjetiva en el mundo, donde semejante síntesis se concreta –aunque nunca de modo total.

Así pues, la mencionada síntesis suprema también se puede describir en los términos de un fin práctico supremo (*höchste praktische Ziele*).[18] De la misma manera, Fichte señala que esta búsqueda de unidad es una búsqueda del sujeto por concretar su libertad como su esencia íntima. Es decir, como intento de superación de las trabas que la realidad –no-yo– impone a una libertad lanzada por siempre a lo infinito.[19]

Así pues, los primeros tres parágrafos de la *Grundlage* –en que Fichte presenta de manera respectiva al yo, al no-yo y a la necesidad de una conciliación entre ambos–, plantean una tarea a resolver: explicar cómo, en qué terreno y con qué alcances, se produce tal conciliación. En los márgenes de los objetivos del presente trabajo, a continuación se enfatiza la resolución que Fichte presenta en el apartado dedicado al fundamento de la ciencia de lo práctico de aquel texto.

Con referencia a la sección dedicada al saber teórico basta decir, en pos de aclarar la primacía de la práctica por sobre la teoría, que Fichte admite que ella concluye en un sistema que concibe la unidad entre yo y no-yo como algo ya dado. Pero Fichte afirma que semejante unidad no sólo no está dada sino que es un ideal que nunca se podrá alcanzar de manera acabada.[20]

A su vez, advierte que no es una necesidad teórica la que mueve al sujeto a su búsqueda. Para Fichte se trata de una necesidad de carácter práctico.[21] Sólo la acción práctica del sujeto en el mundo le da noticia de la existencia de un no-yo sobre el cual se tiene que imponer en pos de la realización de sí mismo como absoluto. Así pues, el conocimiento del mundo y de sí mismo tiene por base a la acción.

El apartado teórico de la *Grundlage* parte de una de dos proposiciones que se desprenden de la fórmula que Fichte expuso en el

18 *Cf*. GWL, GA I/2 277; DC 30. También Beiser enfatiza la importancia de esta caracterización del sentido de la síntesis suprema. *Cf*. Beiser, F., *German Idealism…*, *op. cit.*, p. 313.

19 En palabras de Fichte: "[e]l hombre debe cada vez más acercarse indefinidamente a la libertad, en sí misma inalcanzable"; GWL, GA I/2 277; DC 30.

20 *Cf*. GWL, GA I/2, 263; DC 20.

21 *Cf*. GWL, GA I/2, 263; DC 20.

tercer principio del sistema, a saber: "*el yo se pone como determinado por el no-yo*".[22] A partir del desarrollo de esta sección del texto, Fichte concluye que ambos términos –yo y no-yo– se sintetizan hasta un punto límite propio de una filosofía teórica.[23]

Sin embargo, no se conforma con esta explicación. En verdad no puede hacerlo, ya que la misma, si bien da cuenta de las sucesivas síntesis que se producen a nivel gnoseológico por las cuales el sujeto conoce el mundo, no dice nada acerca del origen de este movimiento. En otras palabras, no hace referencia al estatuto del yo como ponente en su relación con el no-yo. En efecto, la proposición que guía la sección acerca de la ciencia de lo práctico, reza: "*el yo se pone como determinando al no-yo*".[24] Esta auto-posición del yo implica un acercamiento no sólo teórico o cognoscitivo respecto del mundo. Implica un acercamiento práctico con relación a él. El yo se pone como determinando al no-yo en tanto lo transforma mediante su acción.

Lo que cabe resaltar aquí es el carácter transformador de la acción del yo en el mundo. Es decir, no se trata de una acción creativa que produce realidad allí donde no hay nada. La acción práctica del yo no es *creatio ex nihilo* al estilo de la creación divina a la que refiere más de una doctrina religiosa.

De acuerdo con el idealismo fichteano, el no-yo se presenta al yo como ya dado a nivel óntico. Lo que no implica pensar una fuerza de determinación de aquél respecto de éste. De ser así, la filosofía de Fichte recaería en una posición dogmática. La única creación –o con mayor rigor, transformación o *praxis*– de la que se puede hablar al interior de la *Grundlage*, remite a la creación del sentido con el cual yo y no-yo se determinan.

Ésta es otra cuestión importante para comprender la futura exposición del modo en que Novalis se vale del sentido moral de la filosofía fichteana. De acuerdo con Fichte, el yo se pone como determinando al no-yo en tanto se lanza de manera constante a la transformación práctica de este último. Es esta ineludible constancia en el movimiento transformador, aquella que da noticia de la imposibilidad de una creación de corte absoluto por parte del yo.

22 GWL, GA I/2, 287; DC 39.

23 *Cf*. GWL, GA, I/2 384; DC 111.

24 GWL, GA, I/2 385; DC 115.

Ahora bien, lo que sí se presenta con el carácter de lo absoluto es la tendencia (*Streben*) del yo a concretar semejante transformación. En este sentido sí cabe hablar de una acción del yo como incondicionada. Es decir, una acción que se traza un sentido desde sí misma y no impuesto por el objeto. En continuidad con ello es que vale hablar al interior de la filosofía de la *Grundlage* de la presentación de un sentido moral de la misma.

Aquí cabe realizar una aclaración respecto del uso paralelo del término 'moral' y del término 'práctica', en lo que remite al carácter de la acción subjetiva pensada por Fichte. Esto último favorece la correcta comprensión del tipo de acción que Novalis piensa como propia del artista -y en particular del poeta. Más aún, no hay ninguna acción que el sujeto emprenda en el mundo que no sea de carácter moral.

En todo caso, sólo una acción que se niegue a sí misma como nacida de la libertad subjetiva de llevarla a cabo podría ser pensada como una acción a-moral. Sin embargo, quien actúe de semejante manera caería en una auto-contradicción. Es decir, afirmaría lo que niega mediante el proceso mismo de negación. De acuerdo con Fichte, éste es el proceder del dogmático que afirma su libertad en cuanto la niega.[25]

Ahora bien, esta acción práctica-moral tampoco consigue dar cuenta de una unidad última entre yo y no-yo. Entonces cabe repasar cuál es el mecanismo descrito por Fichte en lo que remite al modo en que se desarrolla la actividad subjetiva en el mundo. Esto último da la pauta de que la imposibilidad de referir a semejante conciliación no es un déficit del sistema fichteano. De lo que se trata es de la propia estructura metafísica de la subjetividad.

En el apartado dedicado al saber teórico en la *Grundlage* Fichte anticipa: "nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico […]. [N]o determina lo que *es* sino lo que *debe* ser".[26] Unas líneas después

25 Por este motivo dice Fichte respecto de Spinoza como filósofo dogmático: "Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía *pensar* su filosofía, no *creerla*, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que pensarse como libre e independiente"; ZE, GA I/4 264; ITC 149.

26 GWL, GA I/2 311; DC 58.

sostiene que la idea de que el yo se pueda alcanzar a sí mismo como absoluto es una idea infinita. Dice:

> una idea infinita que de suyo no puede ser pensada; por ella, pues, no se explica lo que debe ser explicado, pero ella permite mostrar *que* no puede ser explicado y *por qué* no puede serlo. Con esto no queda desatado el nudo, y su desenredo queda proyectado al infinito.[27]

También en el apartado dedicado de manera explícita a la ciencia de lo práctico, Fichte se pronuncia en estos términos:

> la idea de tal infinitud por cumplir en acto […] está contenida en lo más profundo de nuestro ser (*Wesen*). Debemos […] resolver esta contradicción; aunque ahora no podamos pensar su solución como posible, y preveamos que en ningún momento de nuestra existencia […] podríamos pensarla como posible. Pero aquí está justamente el sello de nuestro destino para la eternidad. Y así, la esencia del yo queda […] determinada tanto como puede serlo, y las contradicciones que en ella había quedan resueltas tanto como pueden serlo.[28]

Con estas palabras Fichte da cuenta de que su pensamiento idealista no presenta una unidad absoluta entre yo y no-yo tampoco en lo que respecta al saber práctico. Ahora bien, no lo hace porque semejante unidad nunca está dada sino siempre proyectada como un deber para el sujeto. La acción subjetiva no tiene un efecto acabado en el mundo.

En paralelo con esta idea, Fichte denota que la actividad del yo no es una actividad divina. Si el yo se pone como determinando al no-yo, ello no implica que la determinación se dé: "por la simple posición del yo".[29] Para poder considerar al yo como ponente es

27 GWL, GA I/2 311; DC 58.

28 GWL, GA I/2 403-404; DC 129-130.

29 GWL, GA I/2 390; DC 119. En este sentido, cabe resaltar que la *Grundlage* no es una doctrina religiosa. El pasaje completo del texto citado dice: "para la Divinidad, es decir, para una conciencia en la cual todo sería puesto por la simple posición del yo (aunque el concepto de una conciencia semejante es para nosotros impensable), no tendría contenido alguno nuestra *Doctrina de la ciencia*;

necesario pensar a su vez un contrapunto con el cual se relacione. Fichte caracteriza esta relación como un choque (Anstoβ).

A su vez es cierto que para que se produzca un choque es necesario que al menos una de las dos partes que entran en contacto se dirija hacia la otra. Esta proyección del yo es lo que Fichte denomina tendencia. El yo tiende a desarrollarse de manera absoluta e infinita desde sí mismo. Gracias a que así se proyecta, tiene noticia de algo que no es él mismo y que atenta contra su libertad.[30]

Al mismo tiempo, sin un objeto que limite esa tendencia, la misma no se podría volver consciente, en tanto se desenvolvería con pleno efecto sin nunca volver sobre sí. De ser así, la doctrina fichteana no sería la descripción del modo tanto teórico como práctico en que el sujeto auto-consciente vive en el mundo, sino una teología en que se describe la actividad divina mundana.[31]

Ahora bien, Fichte aclara con mayor rigor terminológico que la acción concreta del sujeto en el mundo se tiene que pensar como un impulso (*Trieb*) a su transformación. En tanto la tendencia se proyec-

---

porque en una conciencia semejante no se daría otro acto de posición que el del yo"; GWL, GA I/2 390-391; DC 119.

30 En palabras de Fichte: "si no hay tendencia, no hay objeto"; GWL, GA I/2 397; DC 124.

31 En efecto, uno de los objetivos de Fichte al desarrollar su pensamiento filosófico fue no abandonar los márgenes de un idealismo de lo finito. En palabras de López Domínguez: "la metafísica otorga las bases necesarias para la construcción de una antropología en la cual el hombre aparece como el auténtico portador del ser, un ser que ahora se presenta bajo limitaciones, en cuanto ser finito. Es […] este ámbito de la finitud y su posible ampliación mediante la praxis, lo que interesa […] a Fichte […]. Y así, la metafísica de la acción engendra una moral heroica"; López Domínguez, V. E., *Fichte*…, *op. cit.*, p. 87. También, *cf*. López Domínguez, V. E., "El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena", en López Domínguez, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 125. *Cf*. Gabriel, M., "Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte", traducción de Max Maureira Pacheco, en *Tópicos*, nº 19, [edición en línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666–485X2010000100002&lng=es&nrm=iso], 2010, s/n. Y *cf*. Cruz Cruz, J., "Introducción", en Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. X. En todo caso, sí se puede discutir hasta qué punto se mantuvo fiel a esta premisa a partir de las sucesivas ediciones de la *Wissenschaftslehre*. Ya en la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-1799) y más aún en su versión de 1804, Fichte favorece un pensamiento que trasciende los límites de lo finito y adopta connotaciones religiosas ajenas a la *Grundlage*.

ta a lo infinito, no se puede considerar que ella cree con efectividad absoluta su objeto.[32]

Pero tampoco cabe pensar que el impulso a la acción se concreta de modo acabado en lo finito. En palabras de Fichte:

> el impulso que se manifiesta en el yo no intenta *la materia* en general, sino cierta *determinación de la materia* […]. *Esta* determinación por el impulso es aquello que es sentido como un *anhelo* (Sehnen). El anhelo no intenta […] la producción de la materia […], sino la modificación de ésta.[33]

Ahora bien, Fichte reafirma que, si bien el anhelo se puede satisfacer a partir de su concreción en el mundo, de manera necesaria vuelve a aparecer.[34] Con lo cual la síntesis entre yo y no-yo nunca se culmina. Así pues, el destino (*Bestimmung*) del sujeto es siempre desarrollar su acción práctica-moral[35] en el mundo en pos de un ideal que, aunque inalcanzable, da noticia de la libertad como carácter esencial mediante el cual el sujeto se relaciona con aquél.

No es sino en la re-afirmación constante de la libertad que está a la base de toda práctica, allí donde el sujeto está lo más cerca posible de alcanzar lo absoluto como unidad consigo mismo a través de la unidad con el mundo. En cuanto el sujeto se desarrolle en el mundo a sabiendas que no existe nada externo a él que determine por completo ninguna de sus acciones, actuará de manera libre y en este mismo sentido, moral. La filosofía que da cuenta de ello es la filosofía práctica y, en particular, el idealismo crítico-práctico de Fichte.

A continuación se pasa a describir la apropiación que realiza Novalis de este sentido de la filosofía fichteana. A partir de ella se hará explícita una manera diferente de comprender el idealismo novaliano, si se la compara con su tradicional lectura en cuanto pensamiento estético-religioso.

---

32 *Cf*. GWL, GA, I/2 418; DC 140.

33 GWL, GA I/2 434; DC 153.

34 *Cf*. GWL GA I/2, 450-451; DC 166.

35 De acuerdo con las palabras de Fichte: "este anhelo es el vehículo de todas las leyes prácticas"; GWL, GA I/2 432; DC 151. A su vez afirma que la posibilidad de una moral se basa en esta libertad del sujeto de desarrollar su actividad práctica que transforma el mundo desde sí misma. *Cf*. GWL, GA I/2 424; DC 145.

II. El sentido moral del idealismo de Novalis

Para comenzar este apartado cabe citar el fragmento 556 de las *Fichte Studien*. Aquí Novalis expone la centralidad que ocupa la moralidad en su filosofía idealista. Dice:

> [l]a moralidad tiene que ser el núcleo de nuestra existencia si debe ser, para nosotros, lo que ella quiere ser. El *ideal del ser* tiene que ser su fin y su origen. Una infinita *realización del ser* sería la determinación del yo. Su tendencia y aspiración sería ser siempre más […]. La filosofía superior es Ética".[36]

Ahora bien, en este punto se imponen una serie de preguntas: ¿en qué radica esta superioridad de la ética o de la moral[37] en cuanto labor filosófica? ¿Se trata de una superioridad con respecto a qué otro modo de filosofar? Y más importante aún: ¿se trata en verdad de una superioridad de la filosofía en sentido moral, o con esta palabra Hardenberg quiere nada más subrayar su importancia más allá de cualquier comparación?

En el pasaje citado es evidente la impronta de la concepción fichteana del yo. Un yo que se caracteriza por ser actividad inagotable. En este sentido, también para Novalis cada acción que el sujeto emprende reporta una superación de sí mismo. El hecho de que la esencia del sujeto sea una actividad que no se colma, implica que cada acción particular reporte un triunfo en un juego infinito de auto-superación. Que no exista la posibilidad de una victoria final es lo que posibilita que exista la victoria como tal en semejante juego.

De otro modo, al igual que Fichte, Novalis concibió la relación metafísica entre yo y no-yo como una relación de continua determinación recíproca. En sus palabras:

36 NW 2, 177, Nr. 556; EF 169-170.

37 En continuidad con la intención del presente trabajo, en lo siguiente se enfatiza el término "moralidad" utilizado por Novalis. Si bien es posible trazar una distinción filosófica entre "ética" y "moral", aquí se los conjuga en un mismo espíritu, aunque no en una misma letra. De cualquier manera, al menos en el fragmento citado, se observa que Novalis se refiere mediante ambos a una misma cuestión, a saber: a la filosofía como disciplina que describe la actividad infinita del yo. Esto último, en un sentido que continúa la manera de concebir el pensamiento filosófico al modo fichteano.

> [c]uando hablamos filosóficamente de aquello que debe venir, p. ej., de la destrucción del no-yo, debemos guardarnos de no caer en el engaño de pensar que llegará un momento en el cual esto se cumplirá […]. En cada instante en el que actuamos libremente se produce un triunfo del yo infinito sobre el finito […]. [E]l asunto continúa eternamente.[38]

Ahora bien: ¿cuál es el título que merece este tipo de acción pensada por Hardenberg? Se trata de la acción práctica-moral de la que se habló a partir de la filosofía fichteana de la *Grundlage*. La coincidencia entre ambos se hace patente cuando Novalis describe la importancia de la práctica como única vía a través de la cual el sujeto puede existir como tal y se puede volver consciente de la existencia de un mundo exterior.

Dice en un fragmento que compone las *Fichte Studien*: "[s]olamente a través de la acción nace algo para mí –porque algo entra en mi esfera y algo nace entre yo y yo. Solamente puedo existir a través de mi actividad. Hago avanzar en cierta forma mis fronteras– gano algo".[39]

En un sentido que con posterioridad también expuso Nietzsche, la concepción fichteana y novaliana de la subjetividad implica, no un estancamiento en un ser cerrado sobre sí mismo, sino que se trata en todo caso de una actividad que tiende siempre a la superación tanto de la realidad como de sí mismo.

En efecto, Novalis da cuenta de manera explícita de su continuidad con Fichte en estos términos. En un fragmento del año 1800 escribe: "[e]n la moral de Fichte se encuentran las consideraciones más importantes sobre la moral. La moral no dice […] nada determinado […]. Ordena de una forma inmediata […]. Es enteramente resolución".[40] La caracterización novaliana de la acción práctica-moral como indeterminada conlleva afirmar que la pensó como siempre renovada y superatoria en su tendencia a lo absoluto en tanto unidad del sujeto consigo mismo.

38 NW 2, 180, Nr. 564; EF 171-172.

39 NW 2, 206, Nr. 654; EF 193.

40 NW 2, 840, Nr. 433; E 392, Nr. 1639.

Entonces, la moralidad es la libertad de, como escribe Novalis en el citado fragmento 556 de las *Fichte Studien*, ser siempre más. Pero según lo dicho, también de ser siempre menos. Para que el sujeto se pueda superar a sí mismo a través de esta acción –y llegar a ser con cada una de ellas más de lo que era antes–, tiene que ser siempre menos de lo que podría llegar a ser si se lo concibe como una unidad acabada.

En este sentido, ser más y ser menos coinciden. Ganar-se y perder-se son lo mismo. Y si ello es algo que se desprende de la conformación metafísica del sujeto, entonces la reflexión filosófica sobre él se tiene que limitar a dar cuenta de esta situación. En este punto Hardenberg anota: "[l]a filosofía se halla estrictamente limitada a las modificaciones determinadas – *de la conciencia*. Es modesta – No sale de sus fronteras […]. La libertad de reflexión conduce a la libertad del yo que actúa".[41]

Pero esta modestia no es impotencia. Por este motivo Novalis caracteriza la moral como filosofía en un sentido superior –o con mayor rigor: supremo. Ya que la reflexión filosófica da cuenta del aspecto absoluto o infinito de la subjetividad al mismo tiempo que demarca sus límites. La filosofía como idealismo en sentido moral expone el perenne movimiento de ganancia y de pérdida que el sujeto experimenta al tender y actuar de modo continuo en pos del encuentro de sí mismo como unidad.[42]

Por otro lado, lo dicho sirve para justificar no sólo la idea de que la filosofía superior es moral. También justifica la idea de que la filosofía no tiene que ser superada por otra disciplina. Cuando en otros pasajes Novalis afirma que ella no sólo es modesta, sino que tiene una capacidad nada más que negativa, no hay que concluir que

41 NW 2, 179, Nr. 559; EF 171. También Navarro hace referencia a este carácter de la filosofía idealista-romántica novaliana. En sus palabras: "para los románticos, el idealismo es el motivo filosófico que impulsa, desde la razón, lo que con la imaginación y la actividad práctica deberá ser realizado". Navarro, A. M., *La nostalgia del pensar*, Sevilla, Thémata, 2010, p. 189.

42 También aquí Novalis se ocupa de referir al idealismo de Fichte como espejo de sus concepciones filosóficas. Dice en un fragmento de *Das allgemeine Brouillon*: "[l]a exigencia fichteana del pensamiento, la acción y la observación simultáneas es el ideal de la filosofía – y en la medida en que intento alcanzarlo – comienzo a realizar el ideal […]. Todo «resultado» del «esfuerzo» tiene algún valor […]. (Actividad «objetiva» e «infinita» de Fichte […]". NW 2, 610, Nr. 603; E 425, Nr. 1720.

según él se la tiene que excluir como disciplina del pensamiento. En efecto, es de esta manera negativa e indirecta que ella expone lo absoluto. Dice Hardenberg:

> todo filosofar tiene que alcanzar […] un fundamento absoluto. Pero si éste no nos fuera dado […] – el impulso de filosofar sería entonces una actividad infinita […]. Mediante la libre renuncia al absoluto surge en nosotros […] – el único absoluto posible que nos puede ser dado y que encontramos a causa de nuestra incapacidad de alcanzar y conocer un absoluto. Este absoluto […] sólo puede ser conocido negativamente en la medida en que actuamos y descubrimos que ninguna acción alcanza lo que buscamos.[43]

Es en la carencia propia del pensamiento filosófico donde el sujeto puede dar cuenta de lo absoluto. Es a través de reflexionar y ser consciente de los límites de todas sus acciones, allí donde su ser absoluto y su superioridad moral respecto del no-yo se expresan. La negatividad de la filosofía es su positividad. El fracaso de una práctica sobre el mundo que pretende ser absoluta, es la victoria más íntima del sujeto.

Cabe a su vez mencionar otra manera a través de la cual se puede pensar la coincidencia de Fichte y Novalis en cuanto exponentes de un idealismo práctico o moral. Ella se basa en el modo en que Novalis piensa la imaginación (*Einbildungskraft*), a saber: como razón práctica. Con mayor rigor, se lee en uno de los fragmentos que componen los *Fichte Studien*: "[l]a razón práctica es imaginación pura".[44]

De acuerdo con otro fragmento novaliano de la misma colección, sólo la imaginación es por completo activa. Por ello se ocupa de describirla no como una facultad sino como una fuerza propia del sujeto.[45] La cuestión estriba en cuál es el alcance de la imaginación para Novalis. Es decir, si puede producir su objeto con eficacia y de modo absoluto.

---

43 NW 2, 180, Nr. 566; EF 172-173. En este mismo fragmento se lee: "[e]ntendemos por yo aquel absoluto que tenemos que conocer negativamente […]. Aquello que sólo puede ser conocido mediante la acción y lo que se realiza como eterna falta".

44 NW 2, 168, Nr. 498; EF 162.

45 En palabras de Hardenberg: "la imaginación es sólo «fuerza» – sólo lo activo – lo que mueve". NW 2, 74, Nr. 212; EF 89.

En este sentido sostiene que aun la imaginación en su enaltecido estatuto, no crea desde sí misma de manera acabada aquello que proyecta. Para Novalis –al igual que para Fichte– la imaginación se caracteriza por oscilar (*Schweben*) entre opuestos, a saber: el objeto imaginado y el objeto real con el cual el sujeto choca en el mundo.[46]

En palabras de Novalis:

> el impulso moral, el impulso hacia la libertad, debe originar el conocimiento. Ser libre es la tendencia del yo – la capacidad de ser libre es la imaginación productiva […]. Sé uno contigo mismo es, pues, la principal condición de posibilidad del fin superior – ser o ser libre. Todo ser […] no es más que ser libre – *oscilar* entre los extremos que necesariamente tienen que reunirse y separarse […]. La yoidad o la fuerza imaginativa productiva, el *oscilar* – determina y produce los extremos entre los cuales se oscila.[47]

Así pues, para Novalis, la imaginación y, según el citado fragmento 498 de las *Fichte Studien*, la razón práctica, no producen con efectividad absoluta su objeto. Mediante ellas el sujeto avanza en un camino infinito de determinación y conocimiento del mundo y auto-determinación y auto-conocimiento. Este carácter oscilatorio da la pauta de la imposibilidad de que la acción del sujeto se concrete de manera acabada.[48]

En este contexto, el objeto del pensamiento filosófico así como el fin último de la actividad práctica del sujeto es para Novalis, al igual que para Fichte, una idea moral. Es decir, de acuerdo con Navarro –y considerando lo explicitado en el punto I. del trabajo–: un anhelo.[49] Un fin inalcanzable que guía cada una de las acciones prácticas y el modo en que el sujeto conoce el mundo.

---

46 *Cf*. GWL, GA I/2 360; DC 93.

47 NW 2, 177, Nr. 555; EF 169.

48 En este mismo sentido, pero con respecto al rol de la imaginación en el sistema fichteano de la *Grundlage*, dice López Domínguez: "la imaginación […] inserta lo absoluto en lo finito y relativo intentando convertirlo en un absoluto inmanente. Cuando lo logra, sin embargo, lo absoluto deja de serlo, y por ello, el proceso se reinicia […] en una tarea infinita"; López Domínguez, V. E., *Fichte*…, *op. cit*., p. 93.

49 *Cf*. Navarro, A. M., "La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis)", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26,

Ahora bien, este autor continúa su exposición de forma tal que presenta este sentido moral de la filosofía novaliana de manera religiosa.[50] Con ello desvirtúa el carácter del idealismo de Novalis. Es decir, en tanto pensamiento que da cuenta de la imposible unificación absoluta del yo con el no-yo –y así del yo consigo mismo. En otros términos, desvirtúa los alcances de la acción del sujeto en el mundo de acuerdo con los fragmentos novalianos citados.

Para Navarro, Hardenberg concibió que el sentido moral de la filosofía que recorre una línea de pensamiento en que se encuentran Kant y Fichte desemboca en un sistema filosófico que supone la posibilidad de una reconciliación acabada finito-infinito ya en lo finito.[51]

Son varios los autores que subrayan esta idea de que el idealismo novaliano tiene que ser concebido en los márgenes de un pensamiento religioso. Para alcanzar semejante conclusión exageran los alcances que Novalis otorgó a la actividad artística o *poiesis*. Así pues, cabe estudiar cuál es la relación entre el sentido moral y el sentido estético-religioso con el cual se caracteriza en ocasiones su idealismo.

III. El sentido estético-religioso del idealismo de Novalis

En otro fragmento de las *Fichte Studien* Novalis escribe: "[p]rofundizar es filosofar. *Idear* es hacer poesía".[52] De esta manera parece que señala una distinción entre ambas disciplinas. Pero: ¿Novalis marca una diferencia en el modo en que una y otra se desarrollan?

2009, p. 177.

50 Esto resulta contradictorio con otras afirmaciones de Navarro. En particular, aquellas en que subraya cómo Novalis se hizo eco de la filosofía kantiana y fichteana. Este autor resalta cómo para todos ellos hay una primacía de la acción práctica como fundamento de la subjetividad. *Cf*. Navarro, A. M., *La nostalgia…*, *op. cit*., p. 39. Navarro también se contradice al matizar el idealismo y la poesía novaliana con tintes religiosos, a la vez que la concibe como paralela a la filosofía de Fichte. En particular, respecto del modo en que ambas expresan un continuo acercamiento a una meta –a saber, la unidad del yo consigo mismo en tanto absoluto–, que por siempre permanece esquiva. *Cf*. *Ibíd*, p. 172.

51 De acuerdo con Navarro, la reconciliación se daría bajo la forma de un dios venidero. *Cf*. *Ibíd.*, pp. 182-183.

52 NW 2, 182, Nr. 567; EF 174.

Profundizar e idear en pos del encuentro del sujeto consigo mismo: ¿implican caminos separados en esta búsqueda?

La cuestión a determinar es hasta qué punto Hardenberg no concibe que las dos actividades llevan a cabo la misma operación y con los mismos alcances. ¿Acaso mediante la poesía el sujeto consigue conocerse y experimentarse como absoluto de manera acabada? Algunos autores consideran que Novalis pensó la poesía como una actividad superior a la filosofía. Para presentar tal conclusión se valen no sólo de su producción lírica, sino de sus textos más filosóficos como *Fichte Studien* y *Das allgemeine Brouillon*.

A continuación cabe estudiar algunos fragmentos de estas dos obras con el fin de determinar la justa medida de lo escrito por Novalis. De esta manera se hará evidente que si bien existen algunos pasajes que dan lugar a pensar que él sostuvo aquella idea, al mismo tiempo existen otros que presentan evidencia de lo contrario.

En la anotación 639 de las *Fichte Studien* Novalis dice: "[e]l arte es: formación de nuestra eficacia – *querer de una manera determinada* – según una idea – Efectuar y querer son aquí uno".[53] A partir de estas palabras es fácil concluir que la actividad artística tendría que ser pensada de forma más enaltecida que la actividad filosófica. Si mediante el arte el sujeto produce con efectividad aquello que se propone, entonces esta acción creativa tendría más poder que la acción en el sentido moral descrito con antelación, y de la cual la reflexión filosófica da cuenta.

En este punto Alberti sostiene: "la eficacia produce sin obstáculos lo que se propone. Y el arte es aquí identificado con el perfeccionamiento de esta capacidad […] de lograr que nuestra producción coincida con nuestro deseo sin […] impedimentos".[54] Pero una creación tal implica concebir al yo artista y creador a la manera de un dios. Es decir, como un creador absoluto que no encuentra ninguna traba contra la cual choque su tendencia.[55]

Así pues, según esta interpretación, la concepción novaliana del arte se tiene que pensar en paralelo con una lectura de su pensamiento en clave religiosa. En este sentido, Navarro afirma que el intento romántico de superar la dualidad inherente al sujeto –entre

53 NW 2, 195, Nr. 639; EF 185.

54 Alberti, M., *El paso…*, *op. cit.*, p. 94.

55 El propio Alberti hace referencia a ello. *Cf. Ibíd*, pp. 95-96.

su ser finito y su ser infinito– conlleva el establecimiento de un proyecto que une el carácter estético al carácter religioso.[56]

En otras palabras, según él, la conciencia romántica-novaliana acerca de la imposible superación de aquella dualidad a través del camino de la acción moral, desemboca en la creación de una escatología y una mitología de la razón de tipo poético-religiosa. Dice este autor:

> [d]e [la] «ausencia del absoluto» se deriva la aparición de lo religioso en el pensamiento romántico […]. [L]a idea de «redención», que lo que al hombre, como parte del mundo empírico, le era imposible, sea realizado […] desde arriba como fruto de una acción salvadora que afirma y justifica el esfuerzo moral del hombre […]. «Poeta» va a ser así aquel que expresa […] el mensaje de la Salvación […]. Poesía y religión son actores del acontecimiento de la unión entre lo divino y lo terreno.[57]

Ahora bien, la pregunta que surge en este contexto de pensamiento estético-religioso es: ¿qué concepto de dios tiene Novalis? ¿Se trata de un dios que crea de manera acabada? De ser así, sería válido interpretar que concibió que el artista, en tanto creador en un sentido divinizado, desarrolla su actividad como una creación que supera por completo cualquier traba del mundo. La obra de arte sería producto de una actividad absoluta. A su vez, el artista sería un sujeto absoluto cuyos aspectos finito-infinito estarían sintetizados de modo total.

Pero con respecto a las preguntas planteadas en el párrafo precedente, Novalis escribe: "[e]l mundo es el ámbito de la unificación imperfecta del espíritu y de la naturaleza. Su completa indiferenciación constituye el ente moral por excelencia – Dios. La esencia de Dios consiste en la «incesante moralización» (*unaufhörlich Moralisirung*)".[58] Es importante destacar –al menos a partir de este fragmento– que Novalis maneja un concepto de dios en un sentido moral y no tanto estético-religioso.[59]

56 *Cf*. Navarro, *La nostalgia…*, *op. cit*., p. 102.

57 *Ibíd.*, pp. 198-199.

58 NW 2, 446, Nr. 12; E 82, Nr. 285.

59 A su vez, en *Das allgemeine Brouillon* escribe: "[e]l dios moral es algo muy superior al dios mágico", NW 2, 482, Nr. 60; E 429, Nr. 1736.

Así pues, él considera que aun la actividad divina –en tanto moral– no tiene un punto cúlmine sino que continúa de manera indefinida. Según esto último, la creación artística no se tiene que considerar como una *poiesis* que efectúa de forma acabada lo que se propone. Ella coincide con la *praxis* moral en el sentido fichteano descrito.[60]

A su vez, de manera más general se tiene que pensar que para Novalis la filosofía y la poesía coinciden.[61] Ambas dan cuenta del imposible alcance de la unidad absoluta por parte del sujeto. Más aún, ambas recorren el mismo camino que más acerca a lo absoluto en tanto más se aleja de ello.[62]

Para Novalis, la poesía da cuenta al igual que la filosofía –entendida como idealismo moral– de la constante auto-superación del sujeto[63] que busca la unidad en un sentido tanto teórico como práctico. Es decir, remite a una actividad formativa sin final. En palabras de Novalis: "[l]a poesía es […] modo de actuar del alma bella y

60 En continuidad con ello, Novalis se pregunta en un fragmento que compone las *Kant Studien* (1797): "¿*Sollte «practisch» und poetisch eins seyn – und letzeres nur absolut practisch in specie bedeuten*?" NW 2, 220, Nr. 14. En paralelo con la lectura presentada, Navarro afirma: "[e]l arte, como el impulso moral […] a lo que aspira[n] es [al] Ideal […]. [E]l arte tiene en todo el romanticismo alemán una significación […] moral […]. En la percepción romántica están unidos representación de la escisión, conciencia moral y actividad artística". Navarro, *La nostalgia…*, *op. cit*., pp. 105-106. Una vez más, con estas palabras Navarro contradice otras de sus afirmaciones señaladas en lo previo, con las que el presente trabajo desacuerda.

61 En esta línea de lectura cabe referenciar a Uerlings, quien escribe: "desde el comienzo se puede entender la filosofía de Hardenberg como «filosofía poética» exactamente en el sentido en que cree que puede mostrar su objeto –lo absoluto–, pero no lo puede entender. En «este» sentido no hay brecha entre el trabajo filosófico y el trabajo poético". Uerlings, H., *Friedrich von Hardenberg, gennant Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart, Metzler, 1991, p. 118. (La traducción es mía).

62 Respecto del modo en que Novalis concibe este movimiento de acercamiento-alejamiento propio de la filosofía basta volver a referenciar el fragmento Nr. 566 de las *Fichte Studien*. Con relación a este mismo movimiento que también expresa la poesía y la lírica en general, dice: "[e]l curso de la aproximación está compuesto de progresiones y regresiones crecientes […]. [A]mbas conducen a la meta. De forma que en la novela el poeta ora parece que se acerca al objetivo, ora parece que nuevamente se aleja de él y nunca está más cerca del mismo que cuando parece haberse alejado el máximo", NW 2, 272, Nr. 98; EF 217.

63 Dice Novalis: "[l]a poesía […] entremezcla todo para su gran propósito de los propósitos – la «elevación del hombre sobre sí mismo». NW 2, 324, Nr. 42. (La traducción es mía).

rítmica – voz que acompaña a nuestro sí mismo en formación […]. [E]n cada palabra, triunfo sobre la cruda naturaleza".[64]

El poeta y el filósofo piensan en paralelo el mundo y actúan en él en pos de su transformación. Sus actividades no se separan.[65] Ambos configuran la realidad de manera tanto teórica como práctica y estética, desde la conciencia de la imposibilidad de una unificación absoluta.

La filosofía idealista de Novalis tiene un claro sentido estético y religioso. Pero lo que cabe destacar es que este carácter es paralelo al carácter moral de la misma.[66] Presentar a Novalis como un poeta que afirma de modo inequívoco la superioridad del arte sobre la filosofía es un error.[67]

IV. A modo de conclusión

Así como existe evidencia en diversas obras de Novalis para pensar que concibió que la poesía supera la filosofía, y que la *poiesis*, es decir la actividad artística, supera la *praxis*, es decir la acción en sentido moral, también existe evidencia para concluir que no pensó esta relación de semejante manera.

Esto último favorece una lectura que ponga en una línea de continuidad su idealismo respecto del idealismo de Fichte en la *Grundlage*, y a su vez a ellos dos respecto de la filosofía crítica kantiana. Éstos son los sistemas filosóficos de mayor coherencia si se

64 NW 2, 146, Nr. 435; EF 145.

65 Dice Novalis en *Das allgemeine Brouillon*: "[l]a separación entre poeta y pensador es solamente aparente – y se realiza en desventaja de ambos", NW 2, 645, Nr. 717; E 84, Nr. 291.

66 Así pues, el sujeto que desarrolla su actividad práctica en el mundo es a su vez poeta. En palabras de Hardenberg: "[e]l verdadero hombre moral es poeta". NW 2, 325, Nr. 49. (La traducción es mía).

67 Más aun, de acuerdo con Novalis, no se puede hablar de un poeta en un sentido completo sin asociarlo a la filosofía. Dice en uno de sus *Logologische Fragmente* (1798): "[s]in filosofía, poeta incompleto". NW 2, 321, Nr. 29. (La traducción es mía). Por su parte, algunos autores como Kneller, si bien enfatizan en mayor medida los fragmentos en que Novalis enaltece la actividad poética, no dejan de expresar sus dudas acerca de la posibilidad de llevar a cabo una lectura del pensamiento novaliano que sólo dé cuenta de este aspecto de su idealismo. *Cf*. Kneller, *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 130-131.

considera que no recaen en el dogmatismo –adversario prototípico del idealismo–, como sí se da mediante otros desarrollos idealistas como el de Schelling y el de Hegel.[68]

El idealismo novaliano y fichteano no pretende dar cuenta de una síntesis acabada del sujeto consigo mismo en tanto absoluto. En todo caso, lo que expone es la continua búsqueda moral y artística de alcanzarlo en la conciencia de su imposibilidad. Es en este sentido que la filosofía superior es, según lo dicho en una de las citas que encabeza el trabajo, ética o, con mayor precisión, moral. Pero también la poesía superior es moral, y la moral, poesía.

68 En palabras de López Domínguez: "[la] contradicción permanecerá siempre en la filosofía fichteana […]. El reconocimiento de su irresolubilidad responde a la intención de Fichte de mantenerse dentro de los límites marcados por Kant para la filosofía, es decir, en la perspectiva del sujeto finito y no en un punto de vista absoluto, dogmático", López Domínguez, V. E., *Fichte…*, *op. cit*., pp. 95-96.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Richard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1962-1971 (cit. como GA, seguido por serie en números romanos/tomo y página).

— *Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. Mähl, H-J. und Samuel, R. 3 Bde. München/Wien, Carl Hansen Verlag, 1978 (cit. NW, seguido por tomo y página).

Traducciones utilizadas

— Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975 (cit. como DC, seguido por página).

— ----, *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Sarpe, 1984 (cit. como ITC).

— Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007 (cit. como EF, seguido por página).

— ----, *La Enciclopedia*, traducción de Fernando Montes, Madrid, Editorial Fundamentos, 1976 (cit. como E, seguido por página).

Bibliografía complementaria

— Alberti, M., *El paso del Lógos al Mýthos. La presentación poética de lo absoluto en la obra de Novalis*, Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016, [edición en línea], http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1318/te.1318.pdf 2016. Última revisión: 08 de agosto de 2018.

— Beiser, F. C., *German Idealism. The struggle against subjectivism*, 1781–1801, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

— ----, *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Massachusetts/Londres, Harvard University Press, 2003.

— Cruz Cruz, J., "Introducción", en Fichte, J. G. *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, pp. IX-XLIV, 1975.

— Dilthey, W., *Vida y poesía*, traducción de Wenceslao Roces, Méjico D.F., FCE, 1945.

— Frank, M., *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

— ----, *The philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert, New York, SUNY Press, 2004.

— Gabriel, M., "Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte", traducción de Max Maureira Pacheco. En: *Tópicos*, n° 19, 2010, [edición en línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666–485X2010000100002&lng=es&nrm=iso]. Última revisión: 08 de agosto de 2018.

— Kneller, J., *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

— Larmore, C., "Hölderlin and Novalis", en Ameriks, K. (ed.) *The Cambridge companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 141-156.

— López Domínguez, V. E., *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1995.

— ----, "El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena", en López Domínguez, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 125-141.

— Navarro, A. M., *La nostalgia del pensar: Novalis y los orígenes del Romanticismo alemán*, Sevilla, Thémata, 2010.

— ----, "La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis), en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, 2009, pp. 169-184.

— Uerlings, H., *Friedrich von Hardenberg, gennant Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart, Metzler, 1991.

“Experimentar con la multiplicidad”. Novalis en torno al método filosófico

Santiago Napoli

Introducción

Un profesional joven y entusiasta trabaja muy fuertemente. Es consciente de su constitución débil. Más aún: sabe que en su interior comienza a desarrollarse una enfermedad peligrosa. Consulta numerosas curas. Pero, fundamentalmente, se preocupa por cómo administrar los tiempos en los que goza de buena salud. Por ello, entre otras cosas, no se priva de ir a su mina, experimentar en su laboratorio, andar a caballo o ejercitarse en la poesía.

Ese mismo hombre recibe el invierno y sus horas oscuras. Antes viajaba. Ahora sólo trabaja. Lee. Descubre cosas todo el tiempo. Los descubrimientos van todos a un cuaderno secreto. Son cosas de ciencia y filosofía. Ese joven es Friedrich von Hardenberg.

En determinados momentos, el laborioso von Hardenberg cree poder descubrir el método para descubrir. Reflexiona mucho sobre ello. En determinado momento, lo circunscribe a la filosofía. Sigue leyendo, escribiendo y reflexionando.

En este trabajo se analiza una de esas reflexiones sobre el método o arte de descubrir. Se trata, a grandes rasgos, de una fotografía de Novalis hacia noviembre/diciembre de 1798. Para precisar la operación filosófica que Hardenberg quiere poner en marcha, nos serviremos, por un lado, de sus obras póstumas titulada *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik*. Por otro lado, utilizaremos su correspondencia personal.[1] Ambas fuentes textuales se limitan al período de otoño-invierno de 1798/1799.

1 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, ed. por Richard Samuel en colaboración con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz. Edición histórico-crítica en cuatro volúmenes, un volumen de materiales y un volumen su-

El método según el criticismo

¿Qué descubre Hardenberg? Descubre un tipo muy peculiar de idealismo. Tal vez convenga preguntar más bien a quién descubre. A finales de 1798, Novalis se encuentra con un idealista, un pariente de Kant y de Fichte, en palabras del propio poeta. Descubre a Plotino.[2] Este encuentro de autores es posible gracias a la propia biblioteca de Novalis: entre los textos de Goethe, Hemsterhuis y el químico y filósofo Schelling, emerge un extenso manual de un tal Dietrich Tiedemann, historiador de filosofía antigua y moderna.[3] Es ahí donde aparece, por primera vez para Novalis, aquel filósofo antiguo tan afín, en principio, al idealismo de su propio tiempo y que, como ningún otro, "se dejó llevar por su vibrante fantasía"[4] para descubrir nuevos horizontes filosóficos.

El joven minero y poeta transita un otoño e invierno sajones cargado de pensamientos sobre el trabajo del científico.[5] Se ve atrapado por aquello que hoy denominamos epistemología. Principalmente le preocupan las operaciones cognoscitivas en general. Por aquellos días, cualquier función capaz de dar lugar al conocimiento, sea ésta física o espiritual, capta verdaderamente la atención de Hardenberg. Se sumerge así en las clasificaciones más habituales de los saberes existentes. Examina enciclopedias, revisa sistemas filosóficos de sus contemporáneos, observa informes de experimentos en física y en química. Persigue, en definitiva, la "fórmula del genio o fórmula

---

plementario en cuatro partes junto con la poesía póstuma de juventud y los manuscritos aparecidos recientemente, Stuttgart, Kohlhammer, 1960-2006.

En adelante, las obras de Novalis serán citadas según esta edición histórico-crítica iniciada en 1960, que será abreviada con las siglas NHKA y seguida del volumen en números romanos y la/s página/s en números arábigos. Las traducciones son todas propias.

2 La conocida carta de Novalis a Friedrich Schlegel que atestigua su hallazgo de Plotino data de diciembre de 1798, y dice: "No sé si ya te escribí algo sobre mi querido Plotino. Es un filósofo nacido para mí"; NHKA IV, 269.

3 Tiedemann, Dietrich, *Geist der speculativen Philosophie. Band III: von den neuern Akademie bis auf die Araber*, Halle, Neuen akademischen Buchhandlung, 1793.

4 *Ibid.* p. 273.

5 De acuerdo a muchos testimonios biográficos, Novalis se describía a sí mismo como "técnico, científico y minero (*Bergmann*) de profesión", pese a que las minas de sal circundantes eran en verdad propiedad suya. *Cf*. Schulz, Gerhard , *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, Munchen, C.H. Beck, 2011, pp. 13-18.

del espíritu".[6] Busca también por ello el "método de libre generación de la verdad".[7]

Hardenberg considera que el método es jurisdicción del criticismo por antonomasia. Esta particular filosofía iniciada por Kant triunfa al "mostrar la limitación – determinación […] y transformar la especulación en un instrumento útil y poético".[8] Novalis está convencido de que el espíritu de cualquier sistema generador de conocimientos "regulares" y "geniales" tiene que ser crítico.

El propio von Hardenberg cree encaminarse hacia la genialidad. De allí su enciclopedística (*Enzyklopädistik*), esa compleja "Biblia científica, modelo y germen de todo libro".[9] Para concretar semejante proyecto, debe poder elevarse más allá del idealismo crítico (*kritischer Idealismus*). Debe poder conectar dicho sistema filosófico con las particularidades de la observación y la experimentación, pues son estas últimas operaciones las que se relacionan de manera más directa con los fenómenos en tanto prácticas eminentemente científicas.

El método pone en marcha la comprensión de todo objeto de conocimiento. El criticismo viene a unir sentidos y voluntad, a cohesionar el mundo interno con el externo. Consigue, a fin de cuentas, poner todas las cosas en Dios, es decir, teologizar. Sin importar si este Dios se encuentra en el exterior (Spinoza) o en el interior (Fichte),[10] Novalis llena su proyecto enciclopedístico de ideas en torno a esa extraña teología del idealismo. Es entonces cuando descubre que Plotino es el indicado para dinamizar y a la vez completar su propio sistema filosófico.

El método según Plotino

El criticismo lleva consigo un problema insoluble según el juicio de Hardenberg. Como sistema filosófico, no parece ser capaz de experimentar con la multiplicidad (*mit Mannigfaltigkeit experimentieren*). No se encuentra cómodo en el mundo humeano de los haces de percepciones. Su método, entendido por Novalis al estilo de la *Segunda*

6 NHKA III 287.

7 NHKA III 445.

8 NHKA III 442.

9 NHKA III 363.

10 *Cf*. NHKA III 382, y NHKA III 451.

Introducción de Fichte, es decir, como "la puesta en marcha de un experimento",[11] requiere todavía del complemento de un pensador capaz de comprender la reciprocidad en toda su profundidad. Hardenberg encuentra en Plotino a este pensador. Lo confiesa al decir:

> Con respecto a la mayoría de los resultados, Plotino ya era – idealista y realista crítico./ El método de Fichte y de Kant aún no está completo y presentado con suficiente precisión. Ambos no saben aún experimentar con la ligereza y la multiplicidad – en general no *poéticamente* – Todo es aún tan rígido, tan temeroso.

El libre *método de generación de la verdad* todavía puede ampliarse y simplificarse mucho –en general mejorarse. Ahora existe este auténtico arte de experimentar– la *ciencia del empirismo activo.* (De la *tradición* surgió la *teoría*) (toda *teoría* se remite al arte – praxis).

Se debe poder esclarecer la verdad en general – *representarla* en general (en sentido activo, productivo).[12]

¿Cuál sería ese método del idealista y realista crítico, capaz de producir y representar la verdad? ¿Cómo se logra hacer posible la praxis a partir de la teoría? Novalis está convencido de que el pensador debe hacerse cargo del pensamiento, y ello implica, en este caso, ser capaz de producirlo, crearlo. Conocer debe por ello ser una forma de actuar, y, más propiamente, una forma particular de hacer. Dicha realización del concepto es el elemento empirista que el científico von Hardenberg cree descubrir en Plotino. El hecho de que el concepto en el alma deviene materia en el mundo, una idea profundamente plotiniana,[13] demanda una tarea científica, poética y filosófica. Se trata ahora de elaborar conceptos, abstraer elementos de la realidad y descubrir sentidos, al tiempo que se realizan dichos conceptos, se materializan las abstracciones, y se experimenta vivamente con los nuevos sentidos descubiertos.

La teoría de la emanación plotiniana, entendida bajo un punto de vista gnoseológico y empírico, complementa así el método kan-

11 Fichte, Johann Gottlieb, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA I/4 209.

12 NHKA III 445.

13 La *Enéada* II, IV, que trata sobre la materia inteligible, resulta sugerente al respecto. *Cf*. Plotin, *Ennéades II*, éd. par Émile Bréhier, Societé d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1956, pp. 56-59.

tiano y fichteano. Ella supone la praxis filosófica del ascenso y el descenso de lo más sensible a lo más inteligible. Se trata de una tarea constante, marcada por el *pathos* neoplatónico y spinoziano del éxtasis. Quien comprende y sigue este método crítico-empírico, aprende a "emplear las cosas y las palabras como si fueran sabores".[14] Este maestro de la asociación y la combinatoria es por ello también un poeta en sentido amplio.

El fin de la enciclopedística

Semanas después de este y otros hallazgos científicos y filosóficos, el joven von Hardenberg abandona abruptamente su proyecto enciclopedístico, dejando el *allgemeine Brouillon* como una obra inconclusa. Su gran Biblia científica no recibe, a partir de entonces, nuevos estímulos. Está saturada. A finales de enero de 1799, confiesa: "hace dos meses que estoy estancado en lo relativo a mis actividades psíquicas libres. No tuve ni tres buenas ideas en este tiempo espacioso".[15] Esta carta a Caroline Schlegel expresa con claridad el lamento de Novalis por no ser capaz de concluir su ambicioso proyecto cognoscitivo.

Con todo, las razones del abandono del *Brouillon* parecen tener menos que ver con la temprana muerte y la falta de ideas que con el comienzo de su carrera como asesor estatal de las minas de sal de Weißenfels, donde Novalis comenzaría a trabajar apenas unas semanas más tarde. Sea cual sea el motivo, el proyecto del saber de Novalis parece concluir casi al mismo tiempo que su período de formación académica. A partir de entonces, y en tanto lo aguarda una profesión de importancia, Hardenberg se refugia en dos actividades durante sus ratos libres: la ciencia y la poesía. Ambas ocuparán, como es lógico, un espacio menor a la labor de funcionario o director de las instalaciones mineras. Por una parte, tal vez sea la profesión o la praxis diaria de su especialidad la que lleve a Novalis a seguir cultivando el mentado empirismo activo. Por otra parte, tal vez dicho empirismo, en tanto compatible con el idealismo, haya sido encontrado en la poesía, la filosofía o la ciencia teórica. O quizás, por último, en todas las expresiones cognoscitivas mencionadas.

14 NHKA III 541.

15 NHKA III 273.

Consideraciones finales

Este breve trabajo intentó aclarar y analizar las diversas reflexiones de Novalis sobre el método durante el fecundo período de noviembre y diciembre de 1798. Nuestra indagación no invalida el hecho de que la metodología en general sea una preocupación presente en toda la obra teórica y filosófica de Novalis. Con todo, creemos que la aproximación intensiva de las fuentes permite extraer tres conclusiones bien precisas sobre el pensamiento de Novalis en la época de redacción del *allgemeine Brouillon*.

En primer lugar, Hardenberg se revela, quizás más que en ningún otro período de su obra, como un lector muy peculiar de los filósofos de épocas anteriores a él. Su aproximación a Plotino en clave empirista, es decir, en tanto maestro de la experimentación y del método científico, permite algo más que una mera comparación del alejandrino con Kant o Fichte, por poner dos ejemplos. De acuerdo a lo ya exhibido por Hans Joachim Mähl en 1963,[16] encontramos que el *allgemeine Brouillon* de Novalis reinterpreta y resignifica la mayoría de los conceptos plotinianos, operación que se hace aún más evidente si recordamos que la lectura de Plotino le viene dada a través de un manual de filosofía, el ya mencionado *Geist der spekulativen Philosophie* de Tiedemann.

Observamos, en segundo lugar, el constante intento de Novalis por pensar el idealismo en relación complementaria con el empirismo, búsqueda que se hará muy presente en historia de la filosofía durante los siglos XIX y XX. Esto vale tanto para la "fotografía" del *Brouillon* de los fragmentos de noviembre-diciembre de 1798 como para la correspondencia perteneciente a esos mismos meses. Creemos que el lenguaje aún no definido y la falta de rigor conceptual para calificar de idealista o empirista a los diversos sistemas son elementos que permiten entender al *Brouillon* como un auténtico *work in progress*.

En tercer lugar, por último, notamos la obsesión de Novalis por la propedéutica, en este caso igualmente científica y filosófica. Sus reflexiones parecen apuntar siempre a construir una introducción a todo sistema, un punto de partida previo a todo principio. En este sentido, su búsqueda por un *organon* científico y filosófico marca

16 *Cf*. Mähl, Hans Joachim, "Novalis und Plotin", en *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, D. Lüders (ed.), Max Niemeyer, Tübingen, 1963, pp. 139-250.

la etapa de pensamiento posterior a las *Fichte-Studien* de 1797, y se extiende hasta 1799, cuando, como ya señalamos, Novalis abandona su *Brouillon* para convertirse en funcionario estatal. Pero, más allá de eso, creemos poder aventurarnos y decir que la misma enciclopedística, esa ciencia de las ciencias, *mathesis universalis* o Biblia del conocimiento, no sería otra cosa que la nombrada obsesión por una gran introducción, encarnada, en este caso, en un libro, una meta-enciclopedia o propedéutica a todo saber en general.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, ed. por Richard Samuel en colaboración con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz. Edición histórico-crítica en cuatro volúmenes, un volumen de materiales y un volumen suplementario en cuatro partes junto con la poesía póstuma de juventud y los manuscritos aparecidos recientemente, Stuttgart, Kohlhammer, 1960-2006.

— *Band 3. Das philosophische Werk II* (eds. Paul Kluckhohn y Richard Samuel), Stuttgart, Kohlhammer, 3ª ed., 1983.

— *Band 4: Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse* (eds. Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl *et al.*), Stuttgart, Kohlhammer, 2a ed., 1998.

— Fichte, Johann Gottlieb, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en Hans Gliwitzky y Reinhard Lauth (eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970.

— Plotin, *Ennéades II* (ed. Émile Bréhier), Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres", 1956.

Bibliografía

— Mähl, Hans Joachim, "Novalis und Plotin", en *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts,* D. Lüders (ed.), Tübingen, Max Niemeyer, 1963, pp. 139-250.

— Schulz, Gerhard, *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs,* München, C.H. Beck, , 2011.

— Tiedemann, Dietrich, *Geist der speculativen Philosophie. Band III: von den neuern Akademie bis auf die Araber,* Neuen akademischen Buchhandlung, Halle, 1793.

El *sumo bien* como causa del primado práctico en el primer Schelling y en Fichte

Luciano Utteich

"Si el sujeto posee una causalidad propia e independiente,
en tanto que es objeto, la exigencia «¡piérdete
en lo absoluto!» contiene una contradicción".

Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, VII.

I. Introducción

Debido al grado de ordenamiento en el vínculo entre la ley moral y "la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las [= sus] acciones […] un fin (*Zweck*)",[1] la teoría de la moralidad kantiana se presupone como teniendo que entrar en el cálculo de la acción moral; pese a esto, dice él:

> la Moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación del fin que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que [ella] tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes.[2]

Solamente con respecto al establecimiento de las condiciones de evaluación de esas consecuencias es que puede verdaderamente

1 Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1986, p. 201 nota; AA VI 06 n. Como patrón de las citas, haremos primero la referencia a las obras en idioma español, seguida de la paginación de la edición alemana de las obras completas de Kant de la edición de la academia: *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter De Gruyter, 1902 ss. [AA, seguido por el número del volumen en números romanos y el número de página en números arábigos].

2 *Ibíd*., p. 20; AA VI 04.

existir, insiste Kant, la determinación de la voluntad en el hombre, puesto que no puede ser indiferente a la razón "[…] de qué modo cabe responder a la cuestión *de qué saldrá de este nuestro obrar bien*".[3] Por tanto, la acción humana, el hacer, se debe dirigir hacia ello "[…] inclusive si es algo que no está plenamente en nuestro poder".[4] Se observan aquí las líneas centrales que conducen a la figura del sumo Bien en la concepción de la razón práctica en la *Kritik der praktische Vernunft* kantiana, que aprovecha la síntesis entre felicidad y virtud solamente por la cual se trae consigo la aceptación del concepto de "[…] un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, el único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo".[5]

Es cierto que la teoría kantiana del sumo Bien está presidida por una lógica propia.[6] Sin embargo, me gustaría considerar brevemente su recepción –o el equivalente a esto– por parte de los pensadores Fichte y Schelling, en cuanto se oponen al sistema crítico kantiano (a su escisión entre sujeto/objeto y al dualismo fenoménico/nouménico), que se apoya en la apelación final a la Teología Moral y al postulado (presupuesto teórico) de Dios en la razón práctica.[7] Fichte y Schelling responden de otro modo a esa necesidad de fundamentación del sistema de la razón pura. En primer lugar, sacan la razón de la posición de rehén de la escisión y del dualismo y, enseguida, anticipan, como en un salto, sus condiciones eminentemente prácticas,

3 *Ibíd*., p. 21; AA VI 05.

4 *Ibídem*.

5 *Ibídem*.

6 Como sugerencia de lectura sobre el desdoblamiento del esfuerzo lógico kantiano, remito a los trabajos de Rodríguez Aramayo, Roberto, "Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios Kantiano", en *Revista Pensamiento*, Vol. 2, nº 166, abr.-jun. 1986, pp. 235-244; e "Ideas de la razón y sus rendimientos", en Alegría, Daniela – Órdenes, Paula (coords.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 75-91.

7 Para un extenso y detallado debate sobre esa cuestión, *cf*. Rovira, Rogelio, *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986; y Gómez Caffarena, José, *El Teísmo Moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983. Así, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* Kant critica al antropomorfismo objetivo propuesto por Hume, al cual sustituye por un antropomorfismo simbólico, consciente de que según la capacidad de la razón sólo es posible para ella actuar allende de los límites, desde el recurso al "como si" (*als ob*). *Cf*. Kant, *Prolegómenos*, trad. M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999, §§ 57 y 58, pp. 251-271; AA IV, 350-360.

para hacerla auto-fundada. Así, si no directa al menos indirectamente, en esos pensadores la concepción kantiana del sumo Bien (Dios) sirve para promover un cambio decisivo en el dominio de la concepción y auto-justificación de la razón. Aquí voy a poner de relieve dos momentos en los cuales considero bastante perceptible esa recepción en los pensadores que aprovechan, en verdad, el cambio histórico en el uso del concepto de Dios. En un primer momento, me centraré en la exposición de Schelling que refutó la concepción dogmática de ese concepto, en las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y criticismo* (1795); y luego, en la presentación de Fichte sobre el modo puro de tratar el orden del mundo desde una perspectiva moral –como idéntica a la concepción racional de Dios– en el opúsculo *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798) (*Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*).

Tal como Schelling defenderá muy posteriormente que *el primer presupuesto de la razón es la libertad*,[8] del mismo modo ya en el temprano *Del Yo como principio de la filosofía* (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795) se encuentran las tesis centrales respecto del cambio en la concepción de la función del concepto de Dios en la filosofía,[9] principalmente por su consideración crítica de la concepción del sumo Bien en la filosofía trascendental de Kant.[10]

Es cierto que el pasaje de la perspectiva crítico-trascendental kantiana hacia las otras dos perspectivas se debe a la adopción del

8 Schelling, F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, p. 23, *apud* Denker, Alfred, "Freiheit ist das höchste Gut des Menschen", en Asmuth, Christoph (Hrsg.), *Sein, Reflexion, Freiheit*, Amsterdam / Philadelphia, Grüner, 1997, p. 56.

9 *Cf*. los §§ 14 y 15 de *Del Yo como principio de la filosofía*, trad. Illana Giner Comín y Fernando P. B. Álvarez, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 98-114; esta edición incluye la paginación de la edición crítica: *F. W. J. Schellings. Historisch-Kritische Ausgabe* [en adelante: HKA], editada por H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner, Stuttgart, Frommann/Holzboog, 1976 y ss.; en este caso, I/2 87-143.

10 Asumo previamente que el cambio en la concepción de la razón práctica ha sido impulsado por la importancia radical que el concepto de libertad tuvo en los sistemas de estos pensadores, a punto tal de que el concepto de Dios viene a jugar un rol muy distinto respecto del que jugaba la filosofía de Kant. Esto lo ha apuntado Dieter Henrich: "[...] Schelling y Hegel renunciaron muy pronto totalmente, en nombre de la autonomía, a la forma que Kant le había dado a la teoría de la fe ética en la divinidad" (*Hegel en su contexto*, trad. J. A. Díaz, Caracas, Monte Ávila Editores, 1987, p. 43) (en alemán: "[…] *verzichteten Schelling und*

concepto de la libertad como principio incondicionado (el Absoluto o el Yo puro) de la razón. Y en ese momento el concepto de Dios es reubicado –o mismo sustituido– para expresar la efectividad de lo incondicionado (Absoluto), superando así la posición sólo regulativa asignada a él en la fase crítica de la razón. Por tanto, la oposición a la postura crítica puede ser vista como descontento con el despliegue anterior (meramente regulativo) del concepto de Dios (Absoluto), a lo cual, de modo más amplio, nos referimos aquí como reubicación por entero en el modo de entender el concepto de sumo Bien. Si Fichte empieza a demostrarlo presentando la razón práctica como expresión de un fundamento indecible (el Yo puro o Yo absoluto), Schelling por su parte encuentra, en su primera fase, la salida del camino dogmático que conlleva la concepción spinoziana del Absoluto, tanto en el *Del Yo como principio de la filosofía* como en las *Cartas*. Para contrarrestar el riesgo de hipóstasis del concepto de Dios desarrollado por los padres ortodoxos del *Tübingerstift*,[11] que

Hegel im Namen der Autonomie bald ganz auf die Forma einer Theorie des sittlichen Gottesglaubens, die Kant ihr gegeben hatte" (*Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Reclam, 1992, p. 51). Esto significa que la libertad empezó a ser pensada, en su relación más intrínseca, a la vez con la filosofía de la naturaleza, en la que ésta asume la primacía; por tanto, hasta se podría decir que la filosofía es primero filosofía de la naturaleza, para sólo después venir a ser otra cosa más. Las huellas de ese primado subyacen al texto schellinguiano *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, y estriban en su concepto de ser o esencia original (*ursprüngliches Wesen*), como dice en la Carta II: "[…] no es mi misma esencia originaria la que postula no admitir una absoluta objetividad, y es sólo la debilidad de mi razón lo que me impide el tránsito a un mundo objetivo absoluto" (trad. V. Careaga, Madrid, Tecnos, 1993, p. 16). (Para esta obra de Schelling, haremos primero la cita de las obras en español, seguido de la paginación de la edición alemana de las *Schellings Werke*, organizadas y editadas por Manfred Schröter, Munich, C. H. Beck, 1927, serie I, tomo 1, p. 290 [en adelante: SW]). Esa esencia originaria ofrece la base para pensar el Absoluto desde otra perspectiva, debido a la imposibilitad de ser explicado por la razón teórica, dado que –dice Schelling –: "[…] una ley que no se explica por la presencia de un ser independiente que tanto rige sobre la suprema cuanto sobre la más ínfima fuerza, no tiene otra sanción sino la de necesidad" (Carta I, *op. cit.*, p. 12, SW I/1 288). También dice más adelante: "La razón no es concebible como lo [= el ser] absoluto en nosotros, sino sólo como una *limitación* de lo Absoluto en nosotros" (Carta VIII, *op. cit.*, p. 76) (en alemán: "*Vernunft aber ist nicht aus unserem absoluten Seyn, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich*", SW I/1 321).

11 Para una exposición más detallada sobre esa oposición de Schelling a los teólogos de Tübingen, *cf*. Villacañas, José L., "El Idealismo como Metafilosofía", en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, n° 4, Valencia, 1983, pp. 65-75.

por el intento de objetivación de los postulados de la razón práctica kantiana contaminan su concepción de Teología moral a través de la objetivación del concepto de Dios, Schelling defiende y justifica más directamente la propuesta de asentar de inmediato el primado de la razón en su efectividad y capacidad práctica, asumiendo así las riendas contra el abuso hecho sobre presupuestos meramente teoréticos con la pretensión de valer como algo más que eso.

Las dificultades provenientes de la concepción dogmática de Dios y del uso carente de disciplina en el tratamiento de un concepto tan importante, son soslayadas por Fichte y Schelling luego de encontrar en su base la siguiente idea: frente al intento no-crítico de identificación de aquel concepto con un Dios personal (la tan afamada antropomorfización del concepto de Dios), ellos se esmeran en negar esa identificación por medio de la reubicación de aquel concepto en el sistema de la razón. Veamos en seguida los argumentos esenciales que llevan a cada autor a la superación de tales escollos y a establecer una concepción propia de Dios desde el primado de la libertad como siendo ya no más el producto de la facultad práctica de la razón, sino el presupuesto fundador de esta misma facultad y de todos sus actos, sean teóricos, sean prácticos.

II. Fichte y Schelling bajo la influencia de una época

De entre todas las influencias sobre esos pensadores resulta fundamental el redescubrimiento de la filosofía de Spinoza para el desarrollo de la efectividad y de la forma de unidad para el primer principio de sus sistemas filosóficos. Sin embargo, es discutible que la recepción del pensamiento de Spinoza, por Jacobi y otros, fuera unánimemente positiva.[12] Es que aun antes de estimular a los autores (Herder, Goethe, Hölderlin, Novalis, F. Schlegel, hasta Schelling y Hegel) en lo que serían los temas del idealismo alemán, la filosofía de Spinoza hubo de pasar por el filtro de la filosofía trascendental de

12 Según Alfred Denker (*op. cit.*, p. 48), es notorio que la mención de Schelling en la correspondencia con Hegel del 4 de febrero de 1795 –según la cual se había "[¡...] hecho spinozista!"–, presenta otra connotación si se la ve con distancia: a pesar de que su recepción fue influenciada por Jacobi (*Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*), sin embargo, Spinoza sirve más como trampa de luz frente a las influencias ya arraigadas en Schelling, traídas de su temprano contacto con el pietismo suabo, con la obra de Oetinger, de Böhme y otros.

Kant. Aquí el verdadero impedimento para que ella se extendiera es el rescate por la razón kantiana del concepto de libertad y del libre albedrío, del punto de vista individual como universal, y del concepto de sujeto, que había sido anulado por la concepción determinista de la sustancia una (Dios / Naturaleza) de la concepción de Spinoza.[13]

La concepción kantiana del sujeto se muestra como medio para hacer valer la autonomía tan explícitamente desplegada en el concepto de libertad en la razón práctica. Y, en cierto modo, lo que Schelling realiza en su *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y criticismo* es la amplificación de tal crítica kantiana a la ausencia de sujeto (agregando las consecuencias derivadas de eso) en la teoría spinoziana. De este modo se comprueba que, a pesar de la influencia de Spinoza (como principal espolón de su concepción de la *Naturphilosophie*), Schelling no queda sometido en su manera de pensar a las tesis traídas de la *Ética*, sino que contrarresta prontamente al gran pensador holandés apelando a las tesis decisivas sobre la libertad en la filosofía de Kant.

Pero Schelling va aun más lejos: critica a Kant por asumir una descreencia sobre la capacidad entera de la razón (*Vernunft*), al rehusar o al menos no aceptar la tarea de demostración de la unidad subyacente a la escisión y al dualismo, como oriundas de una misma efectividad incondicionada igualmente racional. Así Schelling, según su propia concepción acerca de qué sería el verdadero dogmatismo (dogmatismo perfecto, como lo llama), realiza en las *Cartas* penetrantes críticas a la vez contra Spinoza (dogmatismo) y contra Kant (criticismo). Del mismo modo Fichte rompe en cierto punto con Kant, en la amalgama crítica producida en contra de todos los que intentaran impedir la relevancia del concepto de au-

13 Como dice Schellling en el § 14 de *Del Yo como principio de la filosofía*: "La idea más sublime, en el sistema de Spinoza, no sólo se consideró falsa teóricamente, sino refutable también por razones prácticas. Esta idea, se decía, anula todos los conceptos de una sabiduría libre aunque determinada mediante leyes, porque, por una parte, no habían sido elevados a la representación pura de un poder absoluto, que no actúa por leyes fuera de sí, sino solamente mediante las leyes de su ser, por su ser mismo como tal, y, por otro lado, porque no se consideró que aquel concepto de sabiduría, dado que solamente es pensable bajo el presupuesto de una limitación, tendría que ser una no-cosa, de no presuponer el poder absoluto como el fin último de su impulso, que actúa por necesidad interna de su esencia, que ya no es voluntad, ni virtud, ni sabiduría, ni felicidad, sino poder absoluto" (*op. cit.*, p. 98, HKA I/2 89).

toactividad (*Selbstbestimmung* y *Tathandlung*) del Yo como el único capaz de rendir el conocimiento previo de las consecuencias de todas nuestras acciones, y como exigencia, expuesta por Kant, del interés humano de tener acceso "[…] a las consecuencias necesarias de las [= nuestras] máximas",[14] una vez establecidas las condiciones propias del sujeto.

Desde la puerta abierta para invertir el primado de la razón admitiendo ya no el postulado de Dios (moral),[15] sino la libertad (el incondicionado práctico), se pueden constatar, sin embargo, algunas lecciones de esa concepción racional kantiana. La principal es su modo de aclarar el equívoco ínsito en las concepciones estoica y epicúrea hacia el entendimiento del sumo Bien como un concepto compuesto. Como debe ser mostrado, dice Kant, pertenece "[…] por entero a las relaciones suprasensibles de las cosas […]"[16] la posibilidad de la unión de lo condicionado (virtud) con su condición (felicidad), a ser establecida bajo el postulado de la existencia de Dios a través del sumo Bien, como objeto máximo de la razón práctica. Si en un primer momento la virtud remite al concepto de libertad como condicionado, esto es así sólo porque su lógica interna no permite suprimir desde su interior el vínculo con una fundamentación práctica que lleva consigo una tarea metafísica, a saber, la de presentar y mantener viva la tensión entre la naturaleza dinámica de la disposición moral y los fines a ser alcanzados a través de una pura autodeterminación práctica (autodeterminación por la ley de la libertad).[17]

Por ello, ese complemento de la teoría moral kantiana de producción del sumo Bien se muestra fuerte, pues adiciona a la razón

14 Kant, *La religión*, *op. cit.*, p. 20, AA VI 05.

15 Como había dicho Kant: "Puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto, i.e.: la Moral conduce sin falta a la Religión" (*La religión*, *op. cit.*, p. 201, AA VI 06).

16 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 233, AA V 119.

17 En la Carta IX dice Schelling: no basta con quererse asentar tal unión exclusivamente en la "[…] aspiración a una inmutable mismidad, a la libertad incondicional y a la actividad ilimitada" (*Cartas*, *op. cit.*, p. 94, SW I/1 335). Es que la propia condición hacia la composición de aquel concepto como producido desde el dominio suprasensible depende de encararla (la condición) como otro elemento del compuesto: la felicidad sólo es la condición para la elevación de

práctica como tarea a ser cumplida la de desarrollar su fin como reenganche entre la razón teórica (ahora como dominio de la comprensión y aceptación de postulados o presuposiciones teoréticas) y la razón práctica. En verdad, esa exigencia (para asentar la posibilidad de unión desde las relaciones suprasensibles) muestra a la vez el modo adecuado de conformación y subordinación de la razón teórica a la razón pura práctica.

Por el hecho de que las escuelas griegas (estoicismo y epicureísmo) se utilizaran, con exclusividad, para el único y suficiente principio de la posibilidad de esa unión, el de la regla del uso que la voluntad del hombre hace de su propia libertad (aun antes de investigar un dominio de fundación para esas acciones desde un principio puro como dominio suprasensible del tipo del imperativo categórico kantiano), la condición de la virtud (el condicionado) se presenta allí sola y aislada, sin poder unirse a la otra condición (la incondicionada) para la mediación que compone el concepto de sumo Bien como tal, bajo el cual la primera condición (virtud / libertad) encuentra su apoyo y sustento.

Por tanto, identificado lo que debería ser una operación sintética (la exigida) y no analítica (la ejecutada por las escuelas griegas), sólo la comprensión de la necesidad de los postulados (presuposiciones teoréticas) para la plenitud del ejercicio de la razón práctica[18] podría asentar el autoexamen de la virtud por ella misma

toda la relación en el caso de que se descubra qué contiene ella como operadora de una síntesis que no hay previamente antes de ser propuesta por la propia razón pura práctica. De ahí que el siguiente lema viene de prestado del criticismo/kantismo: "¡Sé!, tal es la suprema exigencia del criticismo" (*Ibídem*).

18 Así se exploró a Kant, como respuesta a la "[…] cuestión de «¿cómo es posible el sumo bien práctico?»", diciendo que la posibilidad del sumo bien se asienta en la deducción de un "[…] principio [que] tendrá que ser transcendental", y no empírico (*Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 224, AA V 103), que se mostrará dependiente del motivo traído de la doctrina del cristianismo para ofrecer la condición mediadora que propicia la unión entre virtud y felicidad. Por su parte, Fichte dice en la primera Doctrina de la Ciencia: "El Estoicismo es refutado por quedar probado que no puede explicar la posibilidad de la consciencia. Por tanto, la Doctrina de la Ciencia no es atea, como tiene que serlo necesariamente el Estoicismo, cuando éste procede de un modo consecuente" (*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975, p. 135 nota; GA I/02 410 n). Para las obras de Fichte utilizamos la edición de la Bayerische Akademie (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. von R. Lauth *et al*., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2014) [en adelante: GA]. Pero frente a eso Kant

como camino para lo incondicionado que, enlazado a ella, elevaría la relación entera por sobre el mundo sensible (condicionado) y para fundarla en un dominio exclusivamente suprasensible. Como elucida Kant, se ve que estoicismo y epicureísmo vinculan moralidad con felicidad "[…] sólo en base a una simple tergiversación, porque se tomó esa relación [entre moralidad e felicidad] entre fenómenos [como relación de dos cosas que eran a la vez condicionadas] por una relación de las cosas en sí mismas [relación de un incondicionado como fundamento de la felicidad] con dichos fenómenos [con lo condicionado como fundamento para la virtud]".[19]

Desde este ángulo se muestra lo ventajoso de la perspectiva trascendental kantiana para la razón: desde esa elucidación sobre la relación necesaria entre los fenómenos (lo condicionado) como asentada en un fundamento nouménico (lo incondicionado), Schelling y Fichte pueden desarrollar el planteamiento de la unidad (incondicionada) subyacente a la consciencia y al sujeto con respecto a todos los objetos de la naturaleza. Desde aquí comienza, en pleno sentido, el rescate de la libertad del sujeto que estaba oculta o que fuera suprimida por la teoría spinoziana.[20]

---

lanza una alternativa, una condición que aquí se podría llamar *naturalista* por presuponer la exclusión de Dios: si bien por un lado sólo para Dios vale como posesión aquello que para el hombre es aún perspectiva de un *bienaventurado* futuro en su progreso moral, que "[…] genera sacralización […]" desde la "[...] firme resolución aneja a la consciencia de la perseverancia en el progreso moral" – en cuanto es "[…] una idea que sólo puede verse comprendida en la totalidad de un progreso infinito, con lo cual nunca será plenamente alcanzada por dicha criatura [...]", a su vez, dice Kant, tampoco "[...] *deja de ser natural que*, quien es consciente de haberse mantenido durante casi toda su vida y hasta el final en progreso hacia lo mejor […] *albergue la consoladora esperanza, aun cuando no la certeza*, de que seguirá manteniendo esos principios incluso en una existencia ulterior a esta vida […]". Así, el hombre, consciente de haberse mantenido ateniéndose a genuinas motivaciones morales, "[...] aunque nunca quede justificado aquí ante sus propios ojos, ni tampoco le quepa esperarlo alguna vez en ese futuro arraigamiento de su perfección natural con el cual irán arraigándose asimismo sus deberes, pese a todo *pueda tener* una perspectiva de un *bienaventurado* futuro en eso progreso, el cual [...] concierne a una meta alineada en el infinito". Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 239 nota, AA V 123 n (subrayados nuestros).

19 Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 227, AA V 115.

20 Así el rescate de la libertad pasa por la subordinación del fenómeno al noúmeno, la necesidad a la libertad, tal como ha sido desarrollado en la tercera Antinomia de la *Crítica de la razón pura* en que se salva la libertad transcenden-

Lo novedoso del asunto estriba en que la dimensión incondicionada –asentada en el primado de la libertad– es puesta de relieve de aquí en adelante como hilo conductor de las operaciones de la razón desde un punto sistemático. Si, según Kant, los estoicos y epicúreos no podrían hacer uso (y comprender), en su plenitud, de la libertad de la voluntad del hombre en la construcción del sumo Bien –por no haber presupuesto la existencia de Dios–, ahora para Schelling y Fichte la noción de Dios recibe otro planteamiento, ya no más como condición mediadora de dicha unión (entre virtud y felicidad): el tema del Absoluto es planteado con vista a la explicitación de la unidad fundamental del propio sistema de pensamiento, en respuesta a la pregunta colocada por Reinhold sobre el primer principio de la filosofía.

Pero puede ser apuntado aun otro ángulo ventajoso en aquella perspectiva trascendental: por su medio se prevé la imbricación de libertad y sujeto como condición para la crítica a Spinoza que Schelling realiza en las *Cartas filosóficas* y para el vínculo suprasensible, en Fichte, desde el puro pensamiento en conexión con todas las series reflexivas que enlazan los objetos de la naturaleza. A partir del rescatado concepto de libertad trascendental en la *Crítica de la razón pura* (tercera antinomia), Kant presenta en la *Crítica de la razón práctica* el modo por el cual la razón hace el tránsito de un uso trascendente a un uso inmanente: este tránsito se muestra como transformación del modo de concebir, por encima de la causalidad simplemente negativa (relación mecánico-causal de los objetos de la naturaleza), una causalidad positiva. La razón demuestra, por ende, el concepto por el cual determina inmediatamente la voluntad. Dice Kant:

> Esta manera de acreditar la ley moral, quedando erigida ella misma como un principio deductivo de la libertad en cuanto *una causalidad propia de la razón*, basta para hacer las veces de una *justificación a priori* al cumplimentar una exigencia impuesta por la razón teórica, toda vez que ésta se veía constreñida a *conjeturar* cuando menos la posibilidad de una libertad. Pues con ello *la ley moral demuestra su realidad de un modo* que resulta igualmente *satisfactorio para la crítica* de la razón especulativa, *añadiendo* a esa

tal y en que, en consecuencia, los dos órdenes causales, la mecánica y la por libertad, fueron establecidos ambos como válidos y no contradictorios.

> causalidad pensada tan sólo negativamente (y cuya posibilidad le resultaba inconcebible aun cuando se viese obligada a conjeturarla) *una determinación positiva*, cual es el concepto de una razón que determina inmediatamente a la voluntad (gracias a la condición de una forma universal para legalizar sus máximas), y es capaz de proporcionar por primera vez una *realidad objetiva*, si bien únicamente *práctica, a esa razón* que siempre se desbordaba cuando pretendía proceder especulativamente con sus ideas, al *transformar* su uso *transcendente en un* [uso] inmanente (donde la propia razón sea gracias a las ideas una causa eficiente dentro del campo de la experiencia).[21]

Así, se da aquí la matriz para que la razón sea desarrollada posteriormente en la crítica de Schelling, en las *Cartas filosóficas*, hacia la ausencia (supresión) de la libertad en el sistema de Spinoza. Y, como si fuera una carrera de relevo en que Schelling lleva la delantera, hasta otro nivel, el despliegue de la libertad empezado por Kant se puede constatar también en Fichte, ya desde la *Doctrina de la Ciencia* (*Grundlage* de 1794), en el desarrollo de lo incondicionado (el puro Yo o Yo absoluto) como operando de modo consecuente con esa perspectiva trascendental inicial, pero sumándole algo definitivamente nuevo.

III. Schelling y la crítica a Spinoza

En consonancia con lo dicho, primeramente tenemos que admitir, para nuestros fines, la orientación hacia la libertad como el presupuesto mismo de la facultad y de todos sus actos, esto es, la primacía dada al fundamento de la razón como siendo la infinitud, y no como su producto, como algo sólo finito resultante de un conjunto de operaciones previas. Por eso, presuponemos como factible aquí el argumento de la independencia teórica de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica* (Analítica) con respecto a la segunda (Dialéctica),[22]

21 Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, pp. 123-124, AA V 48 (subrayado nuestro).

22 Esto ha sido explicitado de varios modos en la literatura kantiana. En este caso concuerdo con lo propugnado por Javier F. G. Muñoz en "La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica" (*Revista Bajo*

pues debido a ello se puede asumir el reordenamiento puro y simple de la razón pura por parte de la razón práctica, sin caer preso de la noción de Dios como presupuesto sólo teorético (idea teórica).

Desde este punto de vista, se puede explorar el despliegue de la libertad en Schelling bajo la crítica a la ausencia de ella en el sistema spinoziano, esto es, en la "Carta VII", cuando pondera que debido al concepto de inmanencia de la sustancia Spinoza no ha logrado alcanzar, críticamente, todo lo que se puede extraer de las operaciones de la razón, sean teóricas, sean prácticas. Así, observa Schelling diciendo que Spinoza:

> […] «*rechazó cualquier tránsito de lo infinito a lo finito*» y en general todas las *causas transitorias*, estableciendo en lugar de un principio emanantista un principio *inmanente*, una protocausa (*unveränderliche Ursache*) del mundo, inmanente, eterna e inmutable, que sería una y la misma cosa si se la tomara conjuntamente con todos sus efectos. No creo que pueda resumirse mejor el espíritu del espinosismo. Pero creo que este tránsito, de lo infinito a lo finito, es justamente el problema de *toda* filosofía, y no sólo de un sistema particular. Sí, la solución de Spinoza es la única posible, pero la interpretación que a lo largo de su sistema hubo de sostener sólo puede pertenecer a *éste*, y cualquier otro puede asimismo reservarse otra interpretación.[23]

Palabra, 2ª Época nº 5, 2010, pp. 171-192). Aquí él se pregunta: después de "[…] supuestos los límites que el autor [= Kant] impuso a la teología dogmática y a su confinamiento al reino de la ilusión, […] ¿cuál es el enlace […] que mantenga la consistencia de la filosofía crítica" –visto que, de hecho– "[…] los postulados de la razón no cuentan con una justificación digna del criticismo […]?". Así, "[…] cuando acababa de hacer tambalear, quizá caer, las bases de tan larga tradición […], ¿qué sentido tiene postular [otra vez] –[ahora] en la *Crítica de la razón práctica*– los objetos de la metafísica como garantes del obrar humano?" (p. 191). No se trata de negar que haya una lógica en la formulación kantiana, como muy bien expresa Roberto Rodríguez Aramayo (*cf*. "Postulado/Hipótesis", *op. cit*., e "Ideas de la razón", *op. cit*.). Se trata, antes bien, de considerar el componente igualmente racional de la crítica que vendrá con Schelling con respecto al carácter objetivo del uso de la razón, como allende los límites del conocimiento, esto es, en el puro pensamiento, sin quedar rehén de la argumentación que va contra a la razón y en pro de la defensa de su desfallecimiento.

23 Schelling, *Cartas*, *op. cit*., VII, p. 58, SW I/1 313-314. En la *Ética* dice Spinoza: "Dios es causa inmanente, y no transitiva, de todas las cosas" (Spinoza, *Ética*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, Primera Parte, Prop. 18, p. 55).

En paralelo, el motivo de Spinoza es haber asumido precisamente así la Sustancia única como Dios, para fundarla en un principio inmanente, a partir del cual veta el tránsito de lo infinito a lo finito. En su crítica a los prejuicios humanos respecto de las causas finales por ellos adoptadas, en el "Apéndice" de la Primera Parte de la *Ética* dice:

> Como aún quedan no pocos prejuicios, que podrían y pueden impedir también, y al máximo, que los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como yo la he explicado, he juzgado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar, dependen de este único, a saber, que los hombres *suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin*; más aún, dan por seguro que *el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin*, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto.[24]

Según Schelling, admitir, como lo hizo Spinoza, que los pares conceptuales bien y mal, mérito y pecado, alabanza y vituperio, orden y confusión, belleza y fealdad, pueden ser extraídos, debido al prejuicio humano de haber atribuido causas finales a la naturaleza, o mismo un fin a Dios, de aquella o de este, equivale a un aplastamiento de la libertad humana, en la medida en que quita la causalidad por libertad, ya rescatada por la razón transcendental, achatando con esto a sólo una serie causal (la mecánica) las dos series desarrolladas con toda claridad por Kant en el capítulo de las antinomias de la razón pura (libertad trascendental) y, en el paso siguiente, en el dominio y ejercicio positivo que gana la libertad como libertad práctica, tanto en la Analítica (fundamento de la ley moral) como en la Dialéctica de la razón pura práctica (sumo Bien).

En otras palabras, lo que hace la crítica spinoziana a los prejuicios humanos es desligar el componente esencial atado a la acción humana, a saber, la necesidad del hombre de poder proceder a una apreciación de las consecuencias de sus máximas y principios del actuar. La borradura de esa dimensión por parte de Spinoza sólo puede ser justificada por la insuficiencia de su concepción (necesa-

24 Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, pp. 67-68 (subrayado nuestro).

ria) acerca de las (dos) series causales, lo que acaba por significar lo mismo que una indistinción entre lo que hace la razón teórica y lo que debe hacer la razón práctica.

Aun más, en eso se sustentó el dogmatismo de Spinoza. Dice Schelling: él sólo se mostraba teóricamente irrefutable porque abandonó "[…] el ámbito teórico para completar su sistema en el dominio *práctico*",[25] pero enmascarando este mismo tránsito. Y Schelling, teniendo en cuenta las lecciones de Kant, no prescinde –para la presentación de su sistema de la razón– de la condición del sujeto racional, libre y autónomo, porque demanda –igual que Spinoza– que sea suprimida "la contradicción teórica entre sujeto y objeto", pero ahora desde el lado del sujeto y de la práctica, esto es, "[…] mediante la exigencia práctica de que lo absoluto cese de ser *objeto* para mí".[26] De esta manera, la razón pura puede ser pensada desde una perspectiva aun más amplia que la kantiana y también que la spinoziana.

En este aspecto se pone de relieve la objeción central sobre la forma sistemática de la filosofía, no lograda aún de un modo verdaderamente fundado, y es que sólo porque la razón teórica se mostraba débil para cimentar el concepto de Dios, Kant y Spinoza hicieron sus apuestas, sea en los postulados de la razón (Kant), sea en el enmascaramiento del sujeto o del primado práctico de la razón (Spinoza).[27] Una vez invertida la perspectiva y colocado todo desde el primado práctico de la razón,[28] se evita pagar el alto costo del desaparecimiento del sujeto en el sistema mismo de la razón.

Fichte y Schelling presentan interpretaciones muy propias de esa inversión: Kant ya había observado que el spinozismo "[…] ha-

25 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta X, p. 100, SW I/1 339.

26 *Ibíd.*, Carta IX, p. 93, SW I/1 334-335.

27 En vista de eso es que ellos echan la posible adjudicación del Absoluto al principio sistemático hacia distancias inalcanzables: el primero, hacia una aproximación eterna; el segundo, en una presuposición monstruosa para los intereses del individuo, al considerar "[…] lo absoluto como realizado (como existente) […]", por lo cual lo convierte en "[…] *objetivo*; lo convierte en objeto del *saber* y deja así de ser objeto de la *libertad*" (*Ibíd.*, Carta IX, p. 89, SW I/1 331-332).

28 Por tanto, Schelling hace una interpretación propia respecto de aquello que tiene que suceder en la ciencia perfecta: "Que toda síntesis tiende finalmente a expresar una unidad absoluta es una afirmación que una crítica de la facultad de conocer no puede deducir, tal y como lo debería hacer una ciencia acabada, de la unidad primitiva absoluta, que precede a toda síntesis, pues la crítica nunca ha llegado a elevarse hasta ella" (*Ibíd.*, Carta IV, p. 29, SW I/1 297).

bla de pensamientos que piensan ellos mismos, y, por consiguiente, habla de un accidente que a la vez existe para sí mismo como sujeto: [pero] éste es un concepto que de ningún modo se encuentra en el entendimiento humano y que tampoco se puede introducir en *él*".[29] Por su parte, en la *Wissenschaftslehre* de 1804 Fichte también afirma que es "[…] innegable que el valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen en su sistema [el de Spinoza], y que éstos conservan una existencia fenoménica"[30] –lo que significa, una existencia siempre y solamente condicionada–. De ahí que la ponderación de Schelling, por su parte, para la salida del aplastamiento del libre arbitrio (libertad) y del tratamiento dogmático del concepto de Dios –ambos aspectos imputados a Spinoza–, se pueda buscar inicialmente en aquellos elementos que componen el concepto de sumo Bien en la *Crítica de la razón práctica*.

Esa unidad primitiva absoluta solamente puede ser la libertad. En este punto es como si Schelling presentara una unificación de la actividad sintética de la razón teórica bajo la actividad sintética de la razón práctica, ya que realiza apuntes para el modo de llegar a esa unidad primitiva. En contraste, Kant definió el imperativo categórico como una proposición sintética *a priori* práctica: "Asocio con la voluntad el acto *a priori* sin presuponer condición alguna [es decir, de modo incondicionado] por parte de una inclinación y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno control sobre todos los motivos subjetivos). Ésta es una proposición práctica que no deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra ya presupuesta (pues nosotros no poseemos una voluntad tan perfecta), sino que asocia inmediatamente dicho querer con el concepto de la voluntad, en cuanto voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en tal concepto" (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2002, pp. 124-125 nota, AA IV 420 n). En efecto, de ahí la referencia inmediata a la unidad primitiva, en la medida en que, dice Schelling, "[…] no es pensable síntesis alguna sin presuponer que a su vez tiene como fin convertirse en una tesis absoluta: la tesis es la meta de toda síntesis. […] Aquí se trata de una tesis que […] es [el] fin [de la síntesis]", y no su punto de partida (*Cartas*, *op. cit.*, Carta IV, pp. 28-29, SW I/1 297). Esa tesis, en cuanto indemostrable, asigna la libertad absoluta a la existencia de aquella esencia o ser original que emerge del Absoluto.

29 Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. C. Correas, Bs. As., Leviatán, 1982, p. 58 nota, AA VIII 143 n.

30 Fichte, *Exposición de la Doctrina de la Ciencia 1804*, trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975, p. 218, GA II/8 115.

Pese a la recepción del estoicismo mediante el pensamiento de Spinoza,[31] según Schelling el enfoque auténticamente filosófico, en las *Cartas filosóficas*, depende de mostrar la verdadera oposición entre estoicismo y epicureísmo como asentada en el mismo problema: no haber tomado la libertad como fundada en un dominio puramente racional (nouménico), sino que –como ya dice Kant– el vínculo entre moralidad y felicidad ha sido realizado como un enlace "entre [dos] fenómenos", incluso haciendo creer que se había realizado antes una relación entre "cosas en sí mismas con […] fenómenos".[32]

Y, a pesar de comprender el intento spinoziano, Schelling se ve necesitado a criticarlo con vista a su propia posición filosófica inicial:[33] por su posesión de una distinción más clara sobre las diferentes posibilidades de llamar "pensamiento racional" a cierta operatividad de la razón, es cierto que el sistema spinoziano se ha mostrado de lo más racional, pero no se puede conceder que por ser de lo más racional será aceptado exclusivamente. Se trata de la polémica presentada por Schelling en su debate sobre las dos perspectivas vigentes y más racionales en las *Cartas filosóficas*: la del dogmatismo (spinoziano) y la del criticismo (kantiano). El problema común a ambas es el modo de concebir toda síntesis como perteneciendo a

31 Para esta cuestión sugiero el texto de Long, Anthony A., "Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler", en Inwood, Brad (ed.)., *The Cambridge Companion to the Stoics*, United Kingdom / USA / Australia, Cambridge University Press, 2003, pp. 365- 392.

32 Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 227, AA V 207.

33 Como acentúa Ernst Benz, Schelling y Baader "[…] fueron perfectamente conscientes de la importancia de la tradición mística alemana en sus propios esfuerzos por crear una terminología filosófica adecuada a su especulación idealista", en Benz, Ernst, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, trad. M. Tabuyo y A. López Sello, Madrid, Ediciones Siruela, 2016, p. 27 (original: *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, J. Vrin, 1981). Benz busca mostrar que, por un lado, si "[…] el concepto idealista del Yo en Fichte está directamente influido por las especulaciones del misticismo alemán de la Edad Media […]" (pp. 38-39), principalmente por sus lecturas del Maestro Eckhart; por otro lado, Schelling se apoyó en las "fuentes teológicas y místicas" (p. 44) para desarrollar sus especulaciones, en la medida en que intenta crear una terminología nueva, que no existía para la lengua alemana. Así, desde su formación junto al pietismo suabo, Schelling se ha iniciado en las fuentes teosóficas de Jacob Böhme, pasando también por el conocimiento de los escritos de su rescatador, Friedrich Christoph Oetinger, que había sido discípulo de Johann Albrecht Bengel.

una tesis originaria. Eso es lo inconcebible, esa unidad primitiva como algo "teóricamente insoluble"[34] tanto para el criticismo como para el dogmatismo. Es decir, la pregunta sobre el modo por el cual "podamos determinar algo más allá de esa ley"[35] de identidad les parece tan incomprensible e inconcebible cuanto el "[…] saber cómo podemos salir de él [= del Absoluto, de la unidad originaria] y poner algo totalmente opuesto a nosotros".[36]

Dos caminos se perfilan aquí: primero, aquel que considera, dice Schelling, sólo "[…] como *un hecho*[37] que la síntesis *lógica* sea pensable sólo bajo la condición de una tesis incondicional; y, segundo, aquel donde el sujeto está obligado a alcanzar juicios *incondicionados* a partir de juicios condicionados (mediante prosilogismos)",[38] proporcionando así sólo una repetición de la estructura ya criticada por Kant en torno de la tergiversación realizada por las escuelas griegas en la elaboración de la concepción del sumo Bien, dado que enlazaron "fenómenos" como si hubieran enlazado el fenómeno con la cosa en sí en una relación autosustentable. Y, al revés, aquel otro camino que lleva al modo de proceder en la ciencia acabada, es donde se debe "[…] deducir de un principio común a *ambos* el proceso formal y material de toda síntesis, [en lo cual se] utiliza uno solo de los procesos para hacer comprensible el otro".[39] Así, en esta última ciencia se establece que la solución a la pregunta es "necesariamente práctica" y, para que se pueda responderla, hay que "abandonar el dominio de la experiencia, es decir, […] suprimir los límites del mundo de la experiencia y dejar de ser un ser finito".[40] Para realizarlo, entonces, el procedimiento tiene que distinguirse del

34 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta VI, p. 51, SW I/1 310.

35 *Ibídem*.

36 *Ibídem*.

37 Este subrayado es nuestro. Debe recordarse que Reinhold fue atacado por este motivo en su proyecto de ofrecer, para una Filosofía Elemental, el primer principio sistemático basado en la facultad humana de representación. Según la crítica de Schulze (*Aenesidemus*), Reinhold presenta esa unidad superior aún como asentada en un hecho. De esa crítica tomó su empuje el proyecto fichteano para connotar el primer principio como principio incondicionado práctico asentado en el puro Yo (el Yo absoluto).

38 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta IV, p. 29, SW I/1 297.

39 *Ibídem*.

40 *Ibíd.*, Carta VI, p. 52, SW I/1 311.

propugnado por Spinoza: aunque Spinoza sintiera como irrealizable el mandato "*anúlate a ti mismo*", sin embargo "era esto justamente lo que [Spinoza] quería";[41] a saber, que "*su* yo no debía ser propiedad suya, sino pertenecer a la infinita realidad".[42] Pero, a esta altura, ya permeado por la filosofía trascendental de Kant, eso era lo mismo que querer que su yo quedara bajo el orden mecánico-causal y perteneciera sólo a éste.

Así, el camino escogido por Spinoza para reclamar "*la identidad* de la causalidad absoluta",[43] esto es, que "el mundo finito era sólo la modificación del infinito, y la causalidad finita sólo modificación de la [causalidad] infinita",[44] desemboca en un problema sin fin, pues se basa en un pasaje directo de la razón teórica a la razón práctica, pero sin querer considerar ese movimiento como mediante un necesario acto (libre) de la consciencia. En su concepto de inmanencia, en última instancia, Spinoza da cuenta de apenas la mitad de lo requerido, pues evalúa como respondida la pregunta sobre el modo de realizar la supresión del tránsito "del infinito al finito"[45], puesto que no hay "[…] causa alguna transitiva del mundo, sino sólo una protocausa inmanente".[46] En la medida en que parte "[…] de una sustancia infinita, un objeto absoluto"[47], Spinoza interpreta –dice Schelling– esa supresión como ínsita en la ley de identidad del propio Absoluto. Sin embargo, acaba por suprimir la pregunta misma sobre la posibilidad de "determinar algo más allá de esa ley [de la identidad]",[48] la cuestión más enigmática tanto para el dogmatismo como para el criticismo. Así, en la imposibilitad de admitirse como cimentando lo inconcebible que permanece entre las preguntas "teóricamente insolubles"[49], Spinoza ha echado la razón al oscurecimiento, pues ahí ella ya no tiene condiciones para contestar a la pregunta sobre cómo podemos

41 *Ibíd*., p. 61, SW I/1 315.

42 *Ibídem*.

43 *Ibíd*., p. 62, SW I/1 316 (subrayado nuestro).

44 *Ibídem*.

45 *Ibíd*., p. 60, SW I/1 315.

46 *Ibídem*.

47 *Ibídem*.

48 *Ibíd*., p. 51, SW I/1 310.

49 *Ibídem*.

salir de lo Absoluto y poner algo totalmente opuesto a nosotros.[50]

Schelling demuestra a partir de esto cómo la contradicción es la fundación misma de lo que parece contrario al sentido común, pues, según reitera, "si el sujeto posee una causalidad propia e independiente, en tanto que es objeto, la exigencia «¡piérdete en lo absoluto!» contiene una contradicción".[51] Por tanto, como perspectiva racional efectiva, el cumplimento de la exigencia de realizar desde "fuera del marco de toda experiencia"[52] la determinación de algo más allá de la ley de identidad, no debería confundirse con el oscurecimiento mismo de la propia exigencia. Para evitarlo, prosigue Schelling, la exigencia se convierte en necesidad cuando soy llevado a una región donde "no encuentro tierra firme, sino que he de *crearla* para poder mantenerme firmemente en ella", pues sólo así soy llevado "más allá de los límites del saber".[53] Sin embargo, no se trata de echar abajo el ímpetu por la búsqueda de respuesta, como hizo Spinoza, esto es, haciendo pasar una exigencia práctica por un saber teorético. De ahí que la necesidad "de convertirse en una razón práctica atañe a la razón en general",[54] ahora ya muy alejada de la razón determinada que sólo concierne a un único sistema, y que no puede ser aceptado a pesar de que sea el más racional de entre todos.

En consecuencia, el debate en las *Cartas* presenta la fragilidad de una prueba que objetiva la existencia de un Dios, y donde el apodo "moral" se usa para el concepto de Dios a punto de convertirlo en un *Deus ex machina*, esto es, en una causalidad que se vale de subterfugios para arreglar y en lo posible corroborar las intemperies de la naturaleza, por cuanto se tiene en mente, con esa idea (de Dios moral), proponer como formando parte de la misma unidad "a la debilidad y a la fuerza, a la cobardía y al coraje moral".[55] En este caso, Dios queda sujeto en las intemperies de la historia por hilvanar, como semejantes y próximas, cosas tan dispares como heteronomía y autonomía, debilidad y fuerza, etc. Apenas tres años después de las *Cartas* de Schelling, Fichte presenta su crítica a la antropomorfiza-

50 *Cf. Ibíd.*, pp. 51-52, SW I/1 310.

51 *Ibíd.*, p. 61, SW I/1 315-316.

52 *Ibíd.*, p. 52, SW I/1 311.

53 *Ibídem*.

54 *Ibíd.*, p. 53, SW I/1 311.

55 *Ibíd.*, p. 7, SW I/1 285.

ción de Dios en *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798), cuyo contenido encendió el conocido episodio del *Atheismusstreit*. Veamos el modelo de la crítica de Fichte a este concepto con el fin de evitar la reactivación de la objetivación de la idea de Dios, tan importante para la filosofía de aquel período.

IV. Fichte y su contestación a la pregunta sobre Dios como fundamento

Kant acentuó el papel mediador de Dios para la adecuada unión entre virtud y felicidad, pero mostró también que la condición de ese vínculo entre virtud y felicidad se asentaba en un elemento nouménico (Dios como puro concepto, que desde el dominio práctico ejerce una influencia). Así, ese concepto no podría esperar, en ningún modo, ser probado o demostrado teóricamente, puesto que, con vistas a ser el único a satisfacer las demandas más rigurosas de la razón práctica,[56] a través de él, en el concepto de sumo Bien (*höchster Gut*) (el reino de Dios), debe realizarse el mandato práctico: haz "del sumo bien posible en el mundo el fin último",[57] como una tesis práctica sintética *a priori*. En la *Crítica de la razón práctica* afirma:

> Determinar esta idea prácticamente, o sea, impregnando con ella las máximas de nuestro comportamiento racional, supone la *teoría de la sabiduría* y, a su vez, ésta como *ciencia* constituye la *filosofía* en el sentido que daban a esta palabra los antiguos, para quienes la filosofía consistía en instruir acerca del concepto adonde ubicar el sumo bien e indicar el comportamiento por medio del cual cabe adquirirlo. Sería bueno conservar para esta palabra su antiguo significado y definir "filosofía" como una *teoría del sumo bien* en tanto que la razón procure desarrollar dicha teoría cual *ciencia*.[58]

Y en ese sentido, visto que en el concepto de sumo bien está ya incluida la ley moral, dice Kant:

56 *Cf.* Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 283, AA V 231.

57 Kant, *La religión…*, *op. cit.*, p. 200, AA VI 06.

58 Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 218, AA V 109.

> como suprema condición, entonces, el sumo bien no supone un simple objeto, sino que también su concepto y la representación de su existencia posible mediante nuestra razón práctica constituyen, al mismo tiempo, el fundamento para determinar la voluntad pura; porque entonces la ley moral ya incluida en ese concepto pensada con él, y no ningún otro objeto, determina de hecho a la voluntad según el principio de autonomía.[59]

Así, para superar la concepción analítica del sumo bien –de los antiguos–, dice Kant, aquella unión (de virtud y felicidad) –como concepción sintética– se realizaba al costo de:

> una de las limitaciones inevitables del hombre […] – a saber – [la de] buscar en todas las acciones *el resultado* de ellas, para encontrar en éste [resultado] algo que pudiera servirle de fin –algo que puede *placerle* (lieben)– y que pudiera también demostrar la pureza de su mira, fin que es ciertamente lo último en la ejecución (*nexu effectivo*), pero lo primero en la representación y en la mira (*nexu finali*).[60]

Es cierto también que la ley, por sí sola inspiradora de respeto, ahora ha de ser ampliada para "la admisión del fin último moral de la Razón entre sus fundamentos de determinación",[61] como tesis proveniente de la propia ley moral. Por eso, hay que añadirle, entonces, a la vez "la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones […] un fin (*Zweck*) – siendo por eso una propiedad que hace de él un objeto de la experiencia".[62] De ahí, de ser posible ese ensanchamiento, pondera Kant, se puede atribuir tal propiedad natural del hombre como posible:

> solamente por el hecho de que contiene el principio *a priori* del conocimiento de los fundamentos de determinación de un libre arbitrio en la experiencia en general, en cuanto que ésta, que presenta los efectos de la moralidad en sus fines, suministra al concepto de la moralidad

59 *Ibíd*., pp. 218-219, AA V 109-110.

60 Kant, *La religión…*, *op. cit*., p. 201, AA VI 06.

61 *Ibídem*.

62 *Ibídem*.

> como causalidad en el mundo realidad objetiva, aunque sólo práctica.[63]

Así, si se debe a la incapacidad humana el hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, sobreviene el concepto de Dios como ser moral y soberano del mundo, y como expresión de aquella matriz (de la relación entre cosa en sí y fenómeno), para poner el mundo natural y fenoménico en relación con el sistema de la razón pura desde la perspectiva práctica (como una de las demandas más rigurosas de la razón práctica).

En esa dirección Fichte tematiza el entorno de la exigencia kantiana de la razón práctica, que debe pasar por el concepto de Dios, y lo hace después de identificar, a través de la razón práctica, el propio orden moral del mundo con el entramado entre finito e infinito. Sobre esto considera que poseemos una consciencia activa e intelectiva inmediata, a la que llama fe (*Glauben*). En el opúsculo *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, el primer intento fue el de explicitar que si esa fe "se hace dependiente del concepto",[64] ella se hace dependiente de un Dios personal y, con eso, tal consciencia se muestra dependiente de un concepto "imposible y lleno de contradicciones"[65], en cuanto se vea el concepto como puesto como elemento fundador de ella. Según Fichte, sólo porque se toma en cuenta el trabajo de cada individuo en el orden moral, a cada individuo racional se le asigna su lugar determinado en ese orden, una vez que "el sino (*Schicksale*) de cada uno, en la medida que no está causado por su propio comportamiento, es el resultado de ese plan moral".[66] A partir de la distinción entre el comportamiento humano y la manera de actuar sin apelar a los conceptos de la razón teórica, Fichte evidencia con todas las tintas que el comportamiento no puede ser la causa de ese plan moral, sino sólo el recto obrar (*Rechttun*). Por eso, una fe que da acceso al recto obrar es algo que necesita ser deducido: podría decirse que el primado de la razón práctica se manifiesta aquí como impedimento de que el principio

63 *Ibídem*.

64 Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. J. Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 146, GA I/5 355.

65 *Ibídem*.

66 *Ibíd*., p. 146, GA I/5 356.

de la libertad vuelva con exclusividad hacia dentro de la religión como su lugar *par excellence*. En cambio, esa libertad (moralmente constituida) debe ser pensada con prioridad en la sociedad civil; y éste parece ser el intento fichteano, al apuntar hacia algo que está para ser puesto en obra y que, por tanto, requiere que se reafirme el hombre como siendo el autor de sus propios fines.

La tarea filosófica es entonces *tout court* hacer la deducción de la convicción del creyente,[67] en vez de embarcarse en el propósito de conducción del mismo. De ahí la pregunta a contestar: "¿cómo llega el hombre a esa fe?".[68] Es decir, ¿cómo concluye el hombre que está en posesión de esa consciencia inmediata, activa e intelectiva, de su propio obrar? Contesta Fichte:

> El punto decisivo que importa en esta respuesta es que ella no presenta esa fe como una aceptación arbitraria que el hombre puede llevar a cabo o no, según le parezca, como una libre decisión de asentir a lo que desea el corazón porque el corazón lo desea, como un complemento o sustitución, gracias a la esperanza, de razones suficientes para la convicción.[69]

Puesto que todo lo pura y simplemente necesario está fundamentado en la propia razón, la tarea del filósofo debe ser, entonces, la de buscar el fundamento necesario de esta fe. Los dos caminos son: apelar a la consciencia común (ciencia natural) o apelar al punto de vista trascendental. "En el primer caso, la razón está forzada a quedarse en el ser del mundo como en un absoluto; el mundo es simplemente porque es, y así de simple. En ese punto de vista se parte de un ser absoluto, y ese ser absoluto es precisamente el mundo".[70] En esa explicación Fichte describe la óptica del filósofo dogmático, de aquel que, como dice el traductor Jacinto Rivera de

67 *Ibíd.*, p. 138-139, GA I/5 348. Como él dice: "La filosofía únicamente puede explicar *facta*, en modo alguno producirlos ella misma, excepto el producirse ella a sí misma como hecho (*Tatsache*). [El filósofo] presupone [un gobierno divino del mundo], y él está ahí únicamente para deducir estos hechos como tales a partir del modo necesario de proceder que tiene todo ser racional" (*Ibídem*).

68 *Ibídem*.

69 *Ibíd.*, p. 139, GA I/5 348.

70 *Ibíd.*, p. 139, GA I/5 349.

Rosales, "pone el ser del objeto (el mundo, lo substante, lo cósico) como lo primero, y desde ahí trata de explicar la consciencia, la subjetividad".[71] Al revés, el punto de vista del filósofo trascendental es idealista y él, observa Rivera de Rosales, "pone como primer principio la actividad libre de la subjetividad, y desde ahí explica la configuración y aparición de la objetividad".[72] Con palabras de Fichte, "en la medida en que deban ser explicados realmente *el mundo y sus formas*",[73] es un absurdo total apelar a una explicación que parte de los fines de una inteligencia, porque justamente eso caracteriza el proceder de la ciencia natural.[74] Es que las determinaciones de una inteligencia son "conceptos", pero en la primera perspectiva no se explica:

> cómo éstos [= los conceptos] puedan convertirse en materia según el prodigioso sistema de una creación a partir de la nada, o cómo pueden modificar la materia ya existente en el sistema, no mucho más racional, de la mera elaboración de una materia independiente y eterna.[75]

Esas dificultades –o cuestiones sin sentido– desaparecen tan pronto se adopta la perspectiva del punto de vista trascendental para ver el mundo sensible. Afirma Fichte: "no hay […] ningún mundo que subsista para sí mismo: en todo lo que vemos, vemos simplemente el reflejo de nuestra propia actividad interna".[76] Se entiende que "[a]quello de lo que parte la Doctrina de la ciencia no puede ser captado por conceptos, ni comunicado por medio de conceptos,

71 *Ibídem*, nota 13 del traductor, Jacinto Rivera de Rosales. Esa distinción que propone Fichte se muestra muy tributaria a la desarrollada por Kant, principalmente en el Tercer capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785), intitulado "Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura".

72 *Ibídem*.

73 *Ibíd.*, p. 139, GA I/5 349.

74 Pues, dice Fichte, "[…] además, la proposición: una inteligencia es la autora del mundo sensible, no nos ayuda en lo más mínimo, ni nos hace avanzar un renglón; pues carece de la misma comprensibilidad, y nos ofrece un par de palabras vacías en vez de una respuesta a la cuestión que no hubiéramos debido plantear". *Ibídem*.

75 *Ibídem.*

76 *Ibíd.*, p. 140, GA I/5 349.

sino que sólo cabe intuirlo inmediatamente",[77] porque, como explica Rivera de Rosales, "el Yo sabe de sí en la propia acción de ser y mediante esa intuición se constituye como Yo, como una realidad-idealidad que sabe de sí, que se protagoniza".[78] Por ello no hay un camino para ascender hasta la aceptación de un orden moral del mundo desde el mundo sensible. Luego, aquella fe (consciencia inmediata activa e intelectiva) tiene que ser fundada por medio del concepto de un mundo suprasensible. Desde ese concepto, dice Fichte, "[y]o me encuentro libre de todo influjo del mundo sensible, [me encuentro] absolutamente activo en mí mismo y por mí mismo; por tanto, como un poder elevado por encima de todo lo sensible".[79] Con un ansia rara de claridad, Fichte insiste aquí en que esta libertad del Yo no es indeterminada, sino que tiene su fin: sólo que ella no recibe ese fin desde fuera, "sino que lo pone por sí mismo. Yo mismo y mi fin necesario son lo suprasensible".[80]

A esta idea de la realización en el mundo de todos los fines de la razón –en cuanto exigencias últimas de la subjetividad o realidad originaria, de lo divino–, Kant la había llamado "bien supremo", como fin final de la razón práctica o libertad. Sin embargo, en las *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) Fichte muestra la transformación parcial de los términos del concepto kantiano, al decir:

> La meta última y suprema del hombre es la perfecta concordancia consigo mismo y –para que pueda estar en armonía consigo mismo– la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas –esto es, con aquellos conceptos que determinan cómo *deben* ser las cosas–. Empleando la terminología de la Filosofía Crítica, esta concordancia en general es lo que Kant llama el *sumo Bien*, lo cual en sí […] no consta en absoluto de dos partes, sino que es completamente simple: *el sumo bien es la concordancia perfecta de un ser racional consigo mismo*.[81]

77 *Ibíd.*, p. 140, GA I/5 350.

78 *Ibíd.*, p. 140, nota 22 del traductor, Jacinto Rivera de Rosales.

79 *Ibíd.*, p. 141, GA I/5 351.

80 *Ibídem.*

81 Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002, p. 57, GA I/3 31.

Con vista al despliegue de ese sumo Bien es que Fichte continua su exposición en *Sobre el fundamento de nuestra fe*, ponderando que no puedo dudar de esta libertad y de mi determinación "sin renunciar a mí mismo".[82] Es decir, "yo mismo y mi fin necesario son lo suprasensible", hace referencia a "lo absolutamente positivo y categórico".[83] Según él, la correcta comprensión de esto garantiza que la razón no ande por mal camino: es lo que limita "al vuelo del razonamiento (que, en caso contrario, iría sin frenos), [y es] lo que ata al espíritu porque ata al corazón",[84] a saber, que "yo no puedo ir más allá si no quiero destrozar mi interior; no puedo ir más allá simplemente porque no puedo *querer* ir más allá".[85] Con este concepto de razón como concepto de autoposición de los límites –y no como concepto vacío–, Fichte va más allá de Kant al enseñar la autonomía interna de la propia razón en su desdoblamiento.

Así, de acuerdo con la cita anterior de las *Lecciones*, la "armonía consigo mismo" (o "la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas", es decir, "con aquellos conceptos que determinan cómo *deben* ser las cosas"),[86] se condice con la unión del pensar y del querer en *Sobre el fundamento de nuestra fe*, unión considerada ante todo como lo que trae armonía al ser del sujeto.[87] Una vez pensada (nouménicamente) la unión de pensar y querer, se comprende la disposición de ánimo moral existente en nosotros, en cuanto de ella procede la convicción de nuestro destino moral. Solamente en esa fe (consciencia inmediata activa e intelectiva) debe descansar el elemento de toda certeza: esto explica la propia constitución de la moralidad, que en modo alguno puede

82 Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe…*, *op. cit.*, p. 141, GA I/5 351.

83 *Ibídem*.

84 *Ibíd.*, pp. 141-142, GA I/5 351.

85 *Ibíd.*, p. 141, GA I/5 351.

86 Fichte, *Algunas lecciones…*, *op. cit.*, p. 57, GA I/3 31.

87 Como acentúa Fichte, no hay impedimentos para "ir más allá" de esos límites, pero eso solamente si yo quisiera "ponerme en contradicción conmigo mismo" (*Sobre el fundamento de nuestra fe…*, *op. cit.*, p. 142, GA I/5 351). Como la libertad no tiene como fin preocuparse por eso, Fichte apunta sólo a lo que condiciona todo razonamiento: "[…] no hay ningún límite inmanente en él mismo, él camina hasta el infinito, y ha de poder hacerlo, pues yo soy libre en todas mis expresiones, y sólo yo puedo ponerme un límite por medio de la voluntad" (*ibídem*).

constituirse por una coerción lógica del pensamiento, sino que "únicamente pude constituirse por sí misma".[88]

La libertad (moral), que es pensada como concepto *par excellence* de la sociedad civil, dice entonces que aquellas tareas tienen que ser realizadas por el hombre como autor de sus propios fines. Y el punto fijo para ello se funda en la disposición de ánimo moral. Al respecto, señala Fichte: "si nuestro razonamiento no progresa hasta ese punto, o bien lo supera yendo más allá de él, entonces lo que hay es un océano sin límites, en el cual cada ola es impulsada más allá por otra".[89] Por tanto, partiendo del reordenamiento de las modalidades, Fichte pone de relieve la dimensión de la realidad práctica en sintonía con lo suprasensible: "De la posibilidad no se concluye la realidad, sino a la inversa. No se dice 'debo porque puedo', sino 'puedo porque debo'".[90] Para que la consciencia no se pierda en un océano sin límites, se debe partir de lo más inmediato: lo primero es "el que deba y qué deba [hacer]",[91] lo conocido y verdadero por sí, que no es fundamentado ni justificado ni autorizado por otra verdad, sino al contrario, "todas las demás verdades son más bien determinadas por ésta".[92] Entonces, para las tareas en las cuales el hombre es autor de sus propios fines, ha de reconocerse que, al asumir el destino moral como un fin puesto "por mi propio ser y convertirlo en el fin de mi actuar real",[93] ya está presupuesta la ejecución como posible, por medio de "un actuar real".[94] Es decir, tengo que proponerme la ejecución de aquel fin "si no quiero negar mi propio ser"[95] y, en consecuencia, tengo también que aceptar "su ejecutabilidad".[96] Sin embargo, insiste Fichte, aquí "no son dos actos, sino

88 *Ibídem*.

89 *Ibíd.*, p. 142, GA I/5 352.

90 *Ibíd.*, p. 143, GA I/5 352.

91 *Ibídem*.

92 *Ibídem*.

93 *Ibíd.*, p. 142, GA I/5, 352.

94 *Ibídem*. Fichte complementa diciendo: "Ambas proposiciones son idénticas; pues que yo me proponga algo como fin significa que lo pongo en algún tiempo futuro como real; y en la realidad es puesta necesariamente también la posibilidad" (*Ibídem*).

95 *Ibídem*.

96 *Ibídem*.

uno y justamente el mismo e indivisible acto del ánimo".[97] Así, la aceptación se muestra simplemente necesaria "bajo el presupuesto de una decisión de obedecer en su interior a la ley, ella [la ley] está contenida inmediatamente en esta decisión, ella misma es esta decisión".[98] De ahí que, en entera consonancia con su definición del sumo Bien, según Fichte se muestra que la existencia propia y la de todos los seres morales y el propio mundo sensible cobran "una relación con la moralidad", de donde surge "un orden totalmente nuevo, del cual el mundo sensible, con todas sus leyes inmanentes, sólo es la base fija".[99]

En este punto aparece el verdadero papel del mundo sensible: aun sin tener "el menor influjo sobre la moralidad o la inmoralidad, ni el más mínimo poder sobre el ser libre",[100] continúa su marcha según sus leyes eternas exclusivamente "para configurar una esfera a la libertad".[101] Por ende, el ser libre se mueve autónoma e independientemente "por encima de toda la naturaleza".[102] En efecto, sólo mediante el obrar del ser libre se puede lograr que "llegue a ser real"[103] el fin de la razón. Así, el recto obrar (*Rechttun*), o el actuar rectamente, es posible porque "toda situación es calculada para eso por aquella ley superior; la acción moral, a consecuencia de ese mismo ordenamiento, triunfa infaliblemente, y la inmoral fracasa infaliblemente".[104] El mundo entero aparece ante nosotros según "un aspecto totalmente diferente".[105] El punto de vista trascendental propicia este cambio de visión:

> el mundo no es otra cosa que la visión, hecha sensible según leyes comprensibles de la razón, de nuestro propio actuar interno como meras inteligencias dentro de los lí-

97 *Ibídem*.

98 *Ibíd.*, pp. 142-143, GA I/5 352.

99 *Ibíd.*, p. 143, GA I/5 353.

100 *Ibídem*.

101 *Ibídem*.

102 *Ibídem*.

103 *Ibídem*.

104 *Ibídem*.

105 *Ibídem*.

> mites incomprensibles en los que estamos encerrados de hecho […].[106]

Aunque incomprensibles respecto de su surgimiento, desde el punto de vista de la razón práctica los límites tienen un significado:

> […] ellos son tu lugar determinado en el orden moral de las cosas. Lo que tú percibes a consecuencia de ellos tiene realidad, la única que te atañe y la que hay para ti; es la continua interpretación del mandato del deber, la expresión viva de lo que debes [hacer], dado que debes [obrar]. Nuestro mundo es el material hecho sensible de nuestro deber; eso es lo propiamente real en las cosas, la materia básica de todos los fenómenos.[107]

Se constata, entonces, que la fe (la consciencia inmediata activa e intelectiva) en la realidad de los fenómenos se impone como una reducción (constricción) moral, la única posible para el ser libre. Nadie puede renunciar su destino moral, bajo pena de aniquilarse; por tanto, el ser libre está intrínsecamente atado a la humanidad como condición misma de "su ennoblecimiento futuro más elevado al menos dentro de esos límites".[108] Y, una vez que nuestro deber se revela al inicio de esa consciencia inmediata activa e intelectiva en la realidad del mundo sensible, el principio de esta fe –como resultado de un orden moral del mundo– puede llamarse revelación (*Offenbarung*). De ahí que la verdadera fe y el orden moral, que nosotros aceptamos, son lo divino (*das Göttliche*). Exclusivamente por el recto obrar se construye esa fe, que nos proporciona el "realizar alegres y con naturalidad lo que el deber ordena en cada momento, sin andar dudando ni cavilando sobre las consecuencias"[109] de nuestras acciones. Por eso lo divino se nos hace vivo y real. Desde esto se deduce, por contraste, el verdadero ateísmo, la verdadera incredulidad y la negación de Dios. Como afirma Fichte:

106 *Ibídem*.

107 *Ibíd.*, pp. 143-144, GA I/5 353.

108 *Ibíd.*, p. 144, GA I/5 353.

109 *Ibíd.*, p. 144, GA I/5 354. Así continua Fichte: "[…] cada una de nuestras acciones es realizada proponiéndolo [= a lo divino], y todas las consecuencias de ellas sólo en él se conservan" (*Ibídem*).

> cuando se cavila sobre las consecuencias de las propias acciones, en que no se quiere obedecer a la voz de la consciencia hasta que no se cree prever el buen resultado, elevando así el propio consejo por encima del consejo de Dios, convirtiéndose uno a sí mismo en Dios.[110]

Fichte considera así totalmente deducida la fe, e identifica con "Dios" a este orden moral vivo y actuante. Y entonces concluye:

> Nosotros no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos captar ningún otro. No hay fundamento en la razón para salir de ese orden moral del mundo y [… para] admitir además un ser particular como su causa. Seguro que el entendimiento originario no establece, por tanto, esta conclusión, ni conoce un tal ser particular; sólo una filosofía que se comprende mal a sí misma lo establece.[111]

Y como para rematar el asunto:

> Si vosotros dejarais de prestar oídos a las exigencias de un sistema nulo, e interrogarais a vuestro propio interior, encontraríais que ese orden del mundo es lo absolutamente primero respecto a todo conocimiento objetivo, de igual modo que vuestra libertad y determinación moral es lo absolutamente primero respecto a todo conocimiento subjetivo, que todo el conocimiento objetivo restante ha de ser fundamentado y determinado por ese orden, pero que él no puede ser determinado absolutamente por ninguna otra cosa, porque por encima de él no hay nada.[112]

En esta dirección, Fichte capta la tendencia de la época de hipostasiar el concepto de Dios y formarlo con características humanas. Dice:

> Aun cuando se os quisiera permitir hacer esta deducción, y mediante ella admitir un ser particular como la causa de aquel orden moral del mundo, ¿qué habríais admitido en-

110 *Ibídem*.

111 *Ibíd.*, p. 145, GA I/5 354.

112 *Ibíd.*, p. 145, GA I/5 354-355.

> tonces propiamente? Ese ser debe ser distinto de vosotros y del mundo, debe obrar en este último según conceptos, por tanto debe ser capaz de [tener] conceptos, personalidad y consciencia. ¿A qué llamáis, pues, personalidad y consciencia? ¿Bien por cierto a aquello que habéis encontrado en vosotros mismos, que habéis conocido en vosotros mismos y habéis designado con ese nombre? Pero que no pensáis en modo alguno, ni podéis pensar eso sin limitación ni finitud, lo aprenderéis si prestáis atención […] a cómo construís vosotros ese concepto. En consecuencia, convertís a ese ser en algo finito al atribuirle ese predicado, lo convertís en un ser igual a vosotros, y no habéis pensado a Dios, como queríais, sino que únicamente os habéis reproducido a vosotros mismos en el pensamiento.[113]

Y, así como sería enteramente impracticable la búsqueda de explicación del orden moral de mundo mediante ese ser particular, del mismo modo sería vetada también esa explicación desde el propio sujeto, lo que para Fichte está muy claro, y por eso dice: "Sois finitos; y ¿cómo lo finito podría abarcar y comprender la infinitud?".[114]

V. Conclusión

En los dos momentos puestos en relieve, la exposición de Schelling y la de Fichte, se puede ver que el cambio en la concepción de la razón práctica toma impulso por la importancia que asume el concepto de libertad en sus sistemas, en cuanto el primado de la libertad se considera como el presupuesto fundador de la razón misma y de sus actos, sean teóricos, sean prácticos, y no como mero producto de la facultad práctica de la razón, como aparecía en Kant. Con esto, con que *el primer presupuesto de la razón es la libertad*, Schelling pasa adelante en la perspectiva crítico-trascendental, en cuanto convierte, mediante la refutación de la concepción dogmática de Dios, el concepto de libertad en principio incondicionado (el Absoluto o el puro Yo) de la razón. Y con Fichte, por el modo puro de tratar el orden

113 *Ibíd.*, p. 145, GA I/5 355.

114 *Ibíd.*, p. 146, GA I/5 355.

del mundo en una perspectiva afín a la concepción racional de Dios, también sucede que el concepto de Dios juega un rol muy distinto al que juega en la filosofía de Kant.

Resulta notorio que, a partir de Spinoza y de su concepción del Absoluto, Schelling se represente el problema y presente la salida, soslayando el camino dogmático a través de la libertad (del Yo) como presupuesto máximo. Se trata de la propuesta más directa de asentar el primado de la razón en su efectividad y capacidad práctica, y de asumir las riendas contra el abuso anterior realizado desde presupuestos sólo teoréticos. Esto es lo que prontamente negaron Fichte y Schelling, es decir, el intento acrítico de identificar aquel Absoluto con un Dios personal (la antropomorfización de su concepto). Así, también el uso carente de disciplina en el pensamiento fue una de las dificultades provenientes de la concepción dogmática de Dios, cuyos escollos los dos autores buscaron superar desde los argumentos esenciales aquí expuestos.

Si la promoción y el desarrollo del género humano fue colocada por Kant como algo de lo que se encarga la propia naturaleza, por medio de una astucia oculta suya –como menciona en la cuarta proposición del opúsculo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*: "El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste deviene finalmente, la causa de su orden regular"–,[115] entonces no es demasiado extraño que Schelling acepte esos términos cuando dice, utilizando una formulación propia, que "el conflicto originario del espíritu humano" se origina por el hecho de "*haber salido de lo absoluto*",[116] en lo que se puede prever el valor que la naturaleza representará para la filosofía como tal. Así, reubicar el concepto de Dios con vista a hacer de él un motivo de defensa de un patrón apaciguador significa, en verdad, un

115 Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 33, AA VIII 20. Con este propósito agrega más adelante: "El hombre quiere concordia; pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho; pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de liberarse sagazmente de tal condición" (*ibíd.*, pp. 34-35, AA VIII 21).

116 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta III, p. 23, SW I/1 293.

rebajamiento nuestro y un tratamiento de Dios siempre favorable y adaptado al modo como suceden las cosas humanas en la historia.

Al asentar el tema de la existencia de Dios como alcanzable desde el primado práctico de la razón transcendental, Fichte hace frente a los intentos anteriores de demostrar por un camino conceptual la tesis kantiana de que hay un Dios (tercer postulado de la *Kritik der praktische Vernunft*), pues para él se logra por ese camino únicamente expresar sus atributos, tales como los de obrar según conceptos, tener personalidad, sustancia, consciencia, en suma, atributos de un Dios personal (una antropomorfización), que configura por sí solo el lado negativo de toda propuesta de ateísmo. Y, para no perder el carácter filosófico de esta idea, hay que pensarla un tanto alejada de lo que sucede en la realidad (material) del mundo, mostrando por eso lo que allí representa de hecho: sólo una antropomorfización (representación antropomórfica) que, por tanto, como dice Schelling, "con una de sus manos toma lo que con la otra ha entregado, y quiere por un lado dar lo que por otro quita".[117] En conformidad con esto, Fichte desarrolla el concepto de Dios en el señalado opúsculo, bajo la tesis de que el mundo sensible, en cuanto base fija en sus leyes inmanentes, está preparado para "configurar una esfera a [o para] la libertad", y ese mundo mismo "no tiene el menor influjo sobre la moralidad o inmoralidad, ni el más mínimo poder sobre el ser libre".[118]

Como señalamos, así se incorpora "la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones […] un fin (*Zweck*)",[119] en la capacidad de acción moral para, por ese medio, producir conceptos. Y la fuerza real que debe residir fuera de ellos en cuanto "fuerza productora de un ser",[120] como dice Fichte, se vincula con un nivel suprasensible. Con vista a designar una "acción real más allá del concepto –[…] una fuerza real, efectiva, productora de un ser– que es completamente distinta a mera capacidad de un concepto",[121] Fichte afirma que el conocimiento (razón teórica)

117 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta I, p. 7, SW I/1 285.

118 Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe…*, *op. cit.*, p. 143, GA I/5 353.

119 Kant, *La religión*, *op. cit.*, p. 201 nota, AA VI 06 n.

120 Fichte, *El destino del hombre*, trad. J. R. G. Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011, p. 120, GA I/6 255.

121 *Ibídem*.

sólo es "mero testigo de esa fuerza".[122] Al contrario de los conceptos del conocimiento, los conceptos de fin, dice él, "no deben ser […] copias de algo ya dado, sino modelos de algo que deberá ser producido", siendo de ahí que la fuerza real de ellos tenga que "[…] residir fuera de ellos y subsistir por sí misma como tal; sólo debe recibir de ellos su determinación".[123] Por lo tanto, según Fichte la consciencia de toda la realidad queda referida en ese punto, ya que, "ese punto es la eficacia real de mi concepto y el poder de acción real que […] me veo obligado a atribuirme",[124] reflexivamente y en virtud de esa eficacia. Por eso, concluye: "[…] lo que suceda entretanto con la realidad de un mundo sensible fuera de mí es indiferente: yo tengo realidad, yo aprehendo realidad: ella está en mí, y en mí tiene incluso su lugar originario".[125]

Ese aspecto diferente que el mundo adquiere, entonces, para nosotros, se debe a aquella "[…] consciencia del Yo [que] resulta únicamente de esta espontaneidad absoluta",[126] en el mismo sentido por lo cual "nos elevamos a la razón", no "por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta",[127] por un salto (*Sprung*) y no por un tránsito. Así el primado de la razón práctica reza: "Puedo porque [realmente] debo" y no "debo porque [teóricamente] puedo".[128] Como materia básica de todos los fenómenos el propio mundo sensible es encarado como contenido de nuestro deber. Por tanto, dice Fichte,

> el orden moral es lo *único real*, absolutamente fundado *por sí*: el mundo sensible es sólo *por medio de la* moralidad [el *bien supremo* en Kant] –el reflejo, por medio de la imaginación, de ese mundo–; y lo único que hace que yo quiera creer (*will zu glauben*) en esa apariencia es *exclusivamente mi disposición moral*, la novedad, aunque muchas veces oscura, de mi fundamento moral. Hay un deber de-

122 *Ibídem*.

123 *Ibídem*.

124 *Ibídem*.

125 *Ibíd*., p. 120, GA I/6 255.

126 Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, *op. cit.*, p. 147, GA I/2 427.

127 *Ibídem*.

128 Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe…*, *op. cit.*, p. 143, GA I/5 352.

> terminado y un cierto plan para mí [determinado por mi individualidad]: eso es lo único real, la única verdad del fenómeno; él es revelación de ese mi deber para mi ser sensible.[129]

En ese período, las estrategias de Schelling y Fichte para contornar el camino dogmático a través de la libertad representan el ápice de la refutación de la concepción dogmática de Dios. Si la Doctrina de la Ciencia de Fichte inició este movimiento de renovación haciendo de la defensa de la libertad el punto culminante del desarrollo de las fuentes de pensamiento, queda por investigar cómo se produjeron, internamente, en el período posterior de maduración de cada sistema, los cambios en las concepciones de Dios, sobre todo después de la separación de su trabajo conjunto.[130]

129 Fichte, *Vorlesungen über Platners Aphorismen*, GA II/4 327; tomado de *Sobre el fundamento*…, *op. cit.*, p. 144, nota 41 (del traductor). El subrayado es nuestro, y la traducción levemente modificada.

130 Partiendo del debate en las correspondencias entre Fichte y Schelling se puede empezar a configurar el germen de la ruptura entre ellos, por la acusación recíproca de haber conservado aún una concepción dogmática de Dios en la propuesta de vinculación (conceptualmente negativa o intuitivamente positiva) entre Filosofía y Religión, sea en el interior de la *Transcendentalphilosophie* (Doctrina de la Ciencia), sea en la *Naturphilosophie*. Un primer ensayo sobre las raíces y el punto de partida distinto que conllevó a esa divergencia puede encontrarse en Utteich, Luciano C., "O Ser κατ' ἐξοχήν e o lugar da Religião na Filosofia Transcendental", en Ferrer, Diogo (coord.), *A Filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 59-85.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, Johann G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn, et. al., Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1962 ss. [GA]

— ----, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002.

— ----, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (como manuscrito para sus oyentes)*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

— ----, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. Jacinto Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales, Jacinto – Cubo, Óscar (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 137-147.

— ----, *El destino del hombre*, trad. Juan R. G. Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011.

— ----, *Exposición de la Doctrina de la Ciencia 1804*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

— Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter De Gruyter, 1902 ss. [AA]

— ----, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

— ----, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe), trad. M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999.

— ----, *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. Carlos Correas, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1982.

— ----, *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

— ----, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.

— ----, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1986.

— Schelling, Friedrich W. v. J., *Schellings Werke*, Manfred Schröter (Hrsg.), Munich, H. H. Beck, 1927. [SW]

— ----, *Schellings. Historisch-Kritische Ausgabe*, H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner (Hrsg.), Stuttgart, Frommann / Holzboog, 1976 y ss. [HKA]

— ----, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. Virginia Careaga, Madrid, Tecnos, 1993.

— ----, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Bibliografía

— Benz, Ernst, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, trad. M. Tabuyo y A. López Sello, Madrid, Ediciones Siruela, 2016.

— Denker, Alfred, "Freiheit ist das höchste Gut des Menschen. Schellings erste Auseinandersetzung mit der Jenaer Wissenschaftslehre Fichtes", en Asmuth, Christoph (Hrsg.), *Sein, Reflexion, Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam / Philadelphia, Grüner, 1997, pp. 35-68.

— Gómez Caffarena, José, *El Teísmo Moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

— Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Reclam, 1992.

— ----, *Hegel en su contexto*, trad. J. A. Díaz, Caracas, Monte Ávila Editores, 1987.

— Jacobi, H., *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*, trad. José Luis Villacañas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pp. 55-289.

— Long, Anthony A., "Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler", en Inwood, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, United Kingdom / USA / Australia, Cambridge University Press, 2003.

— Muñoz, Javier F. G., "La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica", en *Revista Bajo Palabra*, 2ª Época nº 5, 2010, pp. 171-192.

— Rodríguez Aramayo, Roberto, "Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios Kantiano", en *Revista Pensamiento*, nº 166, Vol. 2, abr.-jun. 1986, pp. 235-244.

— ----, "Ideas de la razón y sus rendimientos", en Alegría, Daniela – Órdenes, Paula (Coords.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad,* Madrid, Tecnos, 2017, pp. 75-91.

— Rovira, Rogelio, *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986.

— Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

— Utteich, Luciano, "O Ser κατ' ἐξοχήν e o Lugar da Religião na Filosofia Transcendental", en Ferrer, Diogo (coord.), *A Filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 59-85.

— Villacañas, José L., "El Idealismo como Metafilosofía", en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, nº 4, Valencia, 1983, pp. 65-75.

La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling

María Jimena Solé

Una de las tesis centrales de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*[1] consiste en afirmar que la tarea de la filosofía únicamente puede ser resuelta de modo práctico. En ese punto, Schelling se muestra como un estudiante aplicado de Fichte, quien en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, había dejado establecida la prioridad de la razón práctica frente a la teórica. Sin embargo, esta tesis compartida con quien considera su maestro y a quien proclama, en una conocida carta a Hegel, el nuevo héroe de la filosofía, conduce a Schelling a conclusiones diferentes. Específicamente, parece haber una gran distancia en la manera en que cada uno de ellos comprende las dos posiciones filosóficas fundamentales: el dogmatismo y el criticismo.

En el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Fichte presenta al dogmatismo –representado eminentemente por la filosofía de Spinoza– como la postura opuesta al idealismo o criticismo, encarnado en su propia filosofía, la Doctrina de la Ciencia. Acerca del dogmatismo, Fichte afirma que puede ser válido teóricamente, pero no prácticamente.[2] Es allí donde parece residir la superioridad del

1 Schelling, F. W. J.,"Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" en *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, vol. 2 N° 3, 1795, pp. 177-203 y vol. 3 N° 3, pp. 173-239. El texto se encuentra en el vol. I/3 de la edición canónica: Schelling, F. W. J., *Historisch-kritische Ausgabe* editado por la Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982. Cito según la paginación de esa edición indicando la sigla HKA, serie/tomo y página. Utilizo la siguiente traducción al español: Schelling, F. W. J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, ed. bilingüe de E. Maraguat, Madrid, Abada, 2009.

2 Esto queda claro cuando afirma que la parte teórica de la Doctrina de la Ciencia es el spinozismo sistemático: "La parte teórica de nuestra Doctrina de la

idealismo: en que es una filosofía completa, que incluye también una parte práctica que está ausente en su adversario dogmático. La posición de Schelling en estas *Cartas* es diferente, para él tanto dogmatismo como criticismo poseen validez práctica y si el criticismo/idealismo ha de consagrarse como la única filosofía válida, entonces su ventaja ha de residir en otro aspecto. La tesis central de esta obra –que tanto dogmatismo como criticismo logran resolver la tarea de la filosofía y son, por lo tanto, sistemas válidos– se revela como claramente anti-fichteana.

El objetivo de este artículo es analizar (1) la concepción schellinguiana de la filosofía como una tarea práctica y (2) de qué manera, según él, la resuelven los diferentes sistemas. Este análisis conducirá a establecer (3) la validez de dogmatismo y criticismo como sistemas filosóficos y a clarificar el vínculo que Schelling establece entre filosofía y libertad. La hipótesis que quisiera proponer aquí es que comprender ese vínculo entre filosofía y libertad conduce a la posibilidad de repensar el carácter práctico que Schelling atribuye a la filosofía.

1. La filosofía como tarea práctica

La posición que Schelling desarrolla en las *Cartas* acerca de la filosofía como tarea práctica se basa en su original interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant como el *canon* para todo sistema sin ser ella misma un sistema particular. Así entendida, se trata de la única obra en su especie. Es irrebatible e irrefutable. "Es o contiene la auténtica doctrina de la ciencia, porque es válida para toda ciencia".[3] Los sistemas particulares se oponen unos a otros, pero la *Crítica de la razón pura* no se opone a ninguna otra doctrina, ni tiene oposición.

Ciencia, desarrollada sólo a partir de los dos últimos principios, dado que aquí el primero sólo tiene un valor regulativo, es efectivamente, como se mostrará a su tiempo, el *spinozismo sistemático*. […] Pero nuestro sistema añade una parte práctica que fundamenta y determina a la primera, acaba así toda la ciencia y agota todo lo comprendido en el espíritu humano". El texto se encuentra en el vol. I/2 de la edición canónica: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y ss. Cito según la paginación de esa edición indicando la sigla GA, serie/tomo y página. Esta cita: GA I/2 282; Fichte, J. G., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. esp. de J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 34 (énfasis mío).

3 HKA I/3 72; trad. cast: p. 123.

Ahora bien, en tanto que canon de todo sistema filosófico, la gran novedad de la *Crítica de la razón pura* es, según Schelling, que ésta "ha demostrado por primera vez a partir de la idea de sistema en general que ningún sistema –tenga el nombre que tenga– es en su consumación objeto del *saber*, sino sólo objeto de una acción prácticamente necesaria, pero… *infinita*".[4] Un sistema del saber, o bien es un artificio, o bien tiene que lograr realidad, y esto se logra por medio de una facultad práctica (no teórica), productiva, realizativa (no cognoscitiva), por medio de un actuar (no un saber).

De este modo, la *Crítica de la razón pura* excluye el *dogmaticismo*, en la medida en que éste pretende hacer de la filosofía una ciencia puramente teórica. La filosofía ha de ser siempre filosofía práctica, y Schelling encuentra dos maneras en que puede ser sistema: como dogmatismo y como criticismo. Hacia el final de la Quinta Carta, sostiene:

> Incluso creo haber encontrado en el criticismo mismo la solución al enigma de por qué tienen que existir estos dos sistemas el uno junto al otro de modo necesario, de por qué mientras existan seres finitos, tiene que haber también dos sistemas directamente opuestos: de por qué, en fin, ningún hombre puede convencerse de un sistema si no es de modo práctico, es decir, realizando uno de los dos en sí mismo.[5]

Schelling dedica la segunda entrega de sus *Cartas* a explicar esto: la existencia necesaria de dos sistemas opuestos en la medida en que haya seres finitos, y el hecho de que la única vía para convencerse de un sistema es práctica. Pero antes de concluir esta primera entrega, se preocupa por explicitar que *dogmatismo* no equivale, según su punto de vista, a *despotismo*. Contra Kant, que había establecido esa identidad en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*, Schelling redefine "despotismo" como la actitud de "mentes estrechas" que no toleran ningún otro sistema, además del suyo propio. Esto es, según Schelling, inaceptable para un auténtico filósofo: "Nada subleva más a la mente filosófica que

4 HKA I/3 72-73; trad. cast: p. 125.

5 HKA I/3 73-74; trad. cast: pp. 125-127.

oír que a partir de ahora toda filosofía debe yacer presa de las cadenas de un único sistema".[6]

Schelling desarrolla en la Sexta Carta su explicación de por qué dogmatismo y criticismo existen necesariamente uno junto a otro como sistemas opuestos. Esto se debe a que ambos sistemas tienen el mismo problema, lo que Schelling llama "el enigma del mundo"[7] y expresa mediante la siguiente pregunta: "¿Cómo puede salir el Absoluto de sí y contraponerse un mundo?".[8] ¿Cómo puede surgir lo finito en el seno de lo infinito? Se trata del interrogante por la existencia del mundo, por el vínculo de lo finito con lo infinito –de lo que proviene y depende–. Pero además, se trata de la pregunta por el fundamento de la experiencia o, en términos kantianos, que son los que utiliza Schelling, por la posibilidad de las proposiciones sintéticas. Tal como había señalado un poco antes, "este problema no se puede resolver teóricamente en absoluto, sino sólo prácticamente, esto es, por medio de libertad".[9]

Estrictamente, el enigma del mundo no tiene solución. No se puede explicar el paso de lo infinito a lo finito. La pregunta requiere una respuesta teórica que es imposible. El filósofo crítico y el dogmático reconocen que lo único que pueden hacer es dejar de plantearse la pregunta. En vez de intentar desatar el nudo gordiano, los auténticos filósofos hacen como Alejandro: lo cortan por la mitad.[10]

Hay que abandonar el terreno de la teoría, del saber, de la experiencia. La tarea de la filosofía conduce al ser humano a un ámbito nuevo: "a una región donde no *encuentro* ya tierra firme, sino que

6 HKA I/3 74; trad. cast: p. 127.

7 Maraguat señala, en una nota al pie a su traducción de esta obra, que esta expresión "das Räthsel der Welt" aparece en C. F. Stäudlin, *Geschichte und Geist der Skepticismus*, p. 90. Y en E. Platner, *Philosophische Aphorismen*, parte 1, pp. 7, 8, 354, 365. Sin embargo, como señala Maraguat, no aparecen con el sentido técnico que Schelling les confiere aquí (*cf*. nota al pie número 159 a su traducción de Schelling, p. 233)

8 HKA I/3 78; trad. cast: p. 137.

9 HKA I/3 75; trad. cast: p. 131

10 Alejandro Magno (356–323 a. C.) en el 333 a. C. conquistó Frigia, donde lo enfrentaron al reto de desatar el nudo con el que el monarca Gordio había sujetado su carro, la lanza y el escudo en el templo que él había mandado construir en honor a Zeus. Alejandro solucionó el problema cortándolo con su espada, diciendo (según la narración de Curcio Rufo): "Es lo mismo cortarlo que desatarlo".

tengo primero que *producirla* para tenerme en pie sobre ella".[11] Esta nueva región, este nuevo terreno no existe independientemente de la razón que lo produce. No se puede encontrar, no se puede descubrir. Hay que *producirlo*. Y acerca de este producir, dice Schelling:

> Ciertamente la razón teórica podría intentar abandonar el terreno del saber y partir a la buena de Dios en busca de otro: Sólo que con ello no se habría ganado más que lo que se extraviara en vanas fabulaciones, por medio de las cuales no llegaría a posesión real alguna. Si debiera asegurarse contra tales aventuras, tendría antes que *generar* por sí misma, ahí donde su saber cesa, un nuevo terreno, esto es, tendría que convertirse de razón meramente cognoscitiva en razón *creadora*, de razón teórica en razón práctica.[12]

La filosofía, para resolver su tarea, exige a la razón que devenga práctica, creadora, productiva, realizativa. Ahora bien, la razón podrá devenir práctica, creadora, productiva, de dos maneras completamente diferentes: como dogmática y como crítica.

2. Los dos sistemas filosóficos posibles

Dogmatismo y criticismo acuerdan en todo esto. Ambos coinciden en la imposibilidad de explicar la salida del Absoluto y el surgimiento del mundo. Ambos sostienen que no debe haber tránsito de lo infinito a lo finito. Al contrario, es lo finito lo que debe transformarse en infinito. Es en lo finito donde habita esa "tendencia a lo infinito, el esfuerzo eterno por perderse en lo infinito".[13]

Ahora bien, dogmáticos e idealistas dilucidan esta exigencia –que lo finito debe *devenir* infinito– de modos diferentes, según la manera en que cada uno interpreta la *intuición intelectual de lo Absoluto*.

Schelling presenta la intuición intelectual como una facultad secreta y maravillosa que habita en todos nosotros. Consiste en la auto-intuición que nos permite retirarnos del ámbito del tiempo, de los cambios, y conectarnos con nuestro sí mismo más íntimo, donde intuimos bajo la forma de la inmutabilidad, lo eterno en nosotros. A

11 HKA I/3 79; trad. cast: 139.

12 HKA I/3 79-80; trad. cast: p. 139.

13 HKA I/3 83; trad. cast: p. 149.

diferencia de la intuición sensible, la intuición intelectual "es producida sólo por medio de la *libertad*".[14]

A pesar de ser siempre una auto-intuición del yo, el dogmático interpreta la intuición intelectual como la intuición de un objeto. Interpreta lo absoluto como una cosa. Schelling presenta esta interpretación objetiva de la intuición de sí como un error. Se trata, sin embargo, de un error natural e inevitable.[15] El dogmático –identificado aquí con Spinoza– postula como principio de su sistema una sustancia infinita, un objeto absoluto y a partir de este principio, interpreta la exigencia de toda filosofía: el dogmático exige la realización de lo Absoluto como la de un objeto. Esto implica cancelar la causalidad subjetiva a favor de la objetiva. La exigencia del dogmático es "que lo finito se esfuerce por devenir idéntico a lo infinito y sucumbir en la infinitud del objeto absoluto".[16]

La moral del dogmático consiste en el mandamiento de perderse en el Absoluto, anularse a sí mismo mediante la causalidad absoluta, comportarse pasivamente, dejar que la causalidad absoluta actúe en uno. Schelling resume esta actitud mediante la máxima "¡Anúlate a ti mismo!".[17]

> Mi determinación en el dogmatismo es anular toda causalidad libre en mí, no actuar por mí mismo, sino dejar actuar a la causalidad absoluta en mí, estrechar cada vez más los límites de mi libertad para ampliar cada vez más los del mundo objetivo […]; brevemente: la más ilimitada pasividad.[18]

El criticismo, en cambio, interpreta correctamente la intuición intelectual, como una intuición de sí mismo. Dilucida la máxima de la necesidad de que lo finito devenga infinito de un modo opuesto:

14 HKA I/3 86; trad. cast: p. 157.

15 *Cf*. HKA I/3 86; trad. cast: p. 155.

16 HKA I/3 84; trad. cast: p. 149.

17 La calma e incluso la alegría con la que afrontó Spinoza la consumación de su sistema se debe precisamente, según Schelling, al error de haber objetivado la intuición intelectual de sí mismo: Spinoza creyó que él mismo era idéntico al objeto absoluto. Se intuyó a sí mismo como habiendo sucumbido en el objeto absoluto, de modo que no se pensó realmente como anulado, porque se pensó a la vez a sí mismo como existente. Véase especialmente la Carta Octava.

18 HKA I/3 104-105; trad. cast: p. 195-197.

no se trata de anular el yo para devenir idéntico a lo infinito, sino que ahora es lo Absoluto lo que debe hacerse idéntico al yo finito.

Si el dogmatismo exige al sujeto dejar de ser sujeto para el objeto absoluto, el criticismo, por su parte, resuelve el conflicto de la filosofía por medio de la exigencia práctica de que lo Absoluto deje de ser objeto para el sujeto. "Ahora bien", sostiene Schelling, "esta exigencia la puedo cumplir sólo por medio de un esfuerzo infinito por realizar *en mí mismo* lo Absoluto (por medio de una actividad ilimitada)".[19] Así, al poner la actividad en el sujeto, se cancela la causalidad objetiva. Al poner la autonomía en el sujeto, se determina a los objetos con heteronomía.

La exigencia suprema del criticismo es, por ello, "¡Sé!".[20] El filósofo crítico no aspira a aproximarse a la divinidad, a anularse a sí mismo para que lo Absoluto sea, sino a aproximar la divinidad a sí mismo, a ser él mismo libertad incondicionada, actividad ilimitada.

De este modo, la oposición dogmatismo-criticismo se revela como la oposición entre dos morales diferentes, como una oposición entre dos maneras diferentes de comportarse en el mundo. Ambos sistemas son, según Schelling, no sólo válidos sino necesarios. Ninguno refuta al otro teóricamente, porque no se encuentran en el ámbito de la teoría. En el ámbito de la práctica, la única manera de que un sistema refute al otro sería realizándose.

Pero ¿por qué algunos seres humanos son dogmáticos y otros idealistas? Mientras que el dogmático hace del Absoluto un objeto, el filósofo crítico ve en el Absoluto un yo. Estas dos maneras opuestas de interpretar la intuición intelectual no son resultados de un procedimiento deductivo basado en principios racionales, sino que cada uno los establece, sostiene Schelling, mediante una "anticipación de la decisión práctica". El fundamento de nuestra interpretación de la intuición intelectual se encuentra en lo que Schelling, haciendo referencia a Jacobi, llama afirmaciones prolépticas o "prejuicios originarios insuperables".[21] Y concluye:

> Ningún filósofo, por tanto, se imaginará haberlo hecho *todo* por el mero establecimiento de los principios supre-

19 HKA I/3 105; trad. cast: p. 197.

20 HKA I/3 106; trad. cast: p. 197.

21 HKA I/3 81; trad. cast: p. 143.

> mos. Pues esos principios mismos, en tanto que basamento de su sistema, tienen sólo valor subjetivo, es decir, valen *para él* sólo en la medida en que él ha anticipado *su* decisión práctica.[22]

3. Filosofía y libertad

A partir de este análisis, quisiera extraer dos conclusiones en lo que respecta al tema planteado. En primer lugar, vemos que Schelling le confiere validez al dogmatismo en tanto que sistema filosófico. La distinción entre dogmatismo y dogmaticismo, que presenta en la Carta Quinta –y que desarrollamos en el primer punto de este trabajo– le permite a Schelling sostener que la *Crítica de la razón pura* de Kant se dirige en contra del segundo, entendido como un sistema de dogmatismo erigido sin investigación previa de la facultad de conocer. El dogmatismo, en cambio, es un sistema bien fundado, que incluye el previo análisis de la propia facultad de conocer, porque se basa en la primera crítica kantiana como su canon. Se trata del sistema del realismo que se opone al criticismo, como sistema del idealismo. Schelling reconoce una ventaja del criticismo y denuncia como insoportable el mandamiento dogmático de perderse a sí mismo en lo Absoluto. Sin embargo, tal como señalamos, nada de esto le quita al dogmatismo su validez y su valor como un sistema filosófico que logra resolver la tarea de la filosofía.

Pero, a pesar de ser ambos sistemas válidos de filosofía, existe una diferencia radical entre ellos. El dogmatismo interpreta la acción que realiza el tránsito de lo infinito a lo finito como la anulación de lo finito, mientras que el idealista la interpreta como el volverse infinito de lo finito. Esta diferencia se explica por el hecho de que el dogmático y el crítico difieren en sus anticipaciones prácticas, en sus prejuicios, en sus prolepsis. Éstas son las que lo hacen, o bien identificar el Absoluto con un objeto y abrazar la moral de la anulación de sí y la pasividad, o bien identificar el Absoluto con el yo y abrazar la moral de la actividad y libertad. Pero Schelling no ve aquí un condicionamiento heterónomo, un destino a cumplir, sino el ejercicio de la propia libertad.

22 HKA I/3 81; trad. cast: p. 143.

En este punto encontramos el segundo aspecto que quisiera señalar antes de concluir este trabajo. El planteo de las *Cartas* sostiene que, en tanto que filósofos, tenemos que solucionar el enigma del mundo, pero no teóricamente, sino prácticamente a través de nuestra libertad. Dos soluciones son posibles, una conduce al dogmatismo y otra al criticismo. Y dice:

> Cuál de las dos elegimos, eso depende de la libertad del espíritu que hemos adquirido por nosotros mismos. Tenemos que *ser* aquello de lo que queremos dárnoslas teóricamente, pero de que lo seamos no nos puede convencer sino nuestro esfuerzo por llegar a serlo.[23]

Algo muy similar había afirmado Fichte en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, publicado en 1794. Fichte menciona el caso de Arquímedes, que pudo calcular la máquina mediante la cual quería mover el globo terráqueo de su sitio, a pesar de que sabía que no encontraría ningún lugar fuera de la Tierra desde el cual realizar la tarea. Menciona también el caso del inventor del globo aerostático que pudo calcular el tamaño y la relación de gas encerrado dentro con el aire atmosférico, antes de haber inventado esa clase de gas. Inmediatamente sostiene:

> Así igualmente nuestra ciencia descrita [la Doctrina de la Ciencia]. Ella, como tal, no es algo que exista independientemente de nosotros y de nuestra intervención, sino que debe ser producido sólo mediante la libertad de nuestro espíritu, actuante según una determinada dirección – si es que se da una tal libertad, como nosotros igualmente aún no podemos saber. ¡Determinemos nosotros previamente esa dirección; formémonos un concepto distinto de lo que nuestra obra debe llegar a ser![24]

23 HKA I/3 75-76; trad. cast: p. 131.

24 GA I/2, 119. Trad. cast.: Fichte, J. G., *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963, pp. 19-20.

Y poco después de la aparición de las *Cartas* de Schelling, en la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* Fichte vuelve sobre este punto en uno de sus pasajes más famosos:

> Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.[25]

Estas palabras, ciertamente, pueden leerse en diálogo con Schelling. Ambos están de acuerdo en que un sistema de filosofía no es algo que uno encuentra, que puede examinar, medir, probarse y decidir si lo adopta o no. La filosofía es algo que se *hace*, se *produce*, se *crea*. Es por ello que un sistema filosófico resulta inseparable de la persona que lo lleva a cabo y el modo en que lo lleva a cabo depende del tipo de persona que lo haga. Pero ese ser, eso que cada uno es, no es una esencia eterna inmutable, sino que el *ser* de cada uno es la manera en que cada uno ejerce la *actividad* que cada uno *es*. Para Fichte, el dogmático renuncia a su propia libertad, es un esclavo espiritual incapaz de ser libre, que sucumbe ante el dominio de las cosas. Schelling, por el contrario, asume una posición diferente. Ser dogmático –como Spinoza– o ser idealista –como Fichte–, piensa Schelling, son dos maneras diferentes de desplegar la libertad que constituye al ser humano y de realizar el esfuerzo por llegar a ser aquello que todos queremos ser: lo Absoluto.

25 GA I/4 195. Trad. cast.: Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 46.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y ss. [GA]

— ----, *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, trad. B. Navarro, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

— ----, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

— ----, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.

— Schelling, F. W. J.,"Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" en *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, vol. 2 N° 3, 1795, pp. 177-203 y vol. 3 N° 3, pp. 173-239.

— ----, *Historisch-kritische Ausgabe*, vol. I/3, editado por la Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982. [HKA].

— ----, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, ed. bilingüe de E. Maraguat, Madrid, Abada, 2009.

Bibliografía

— Ameriks, Karl (ed.), *Cambridge Companion to Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

— Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era crítica*, Madrid, Akal, 1998.

— Förster, E. y Melamed, Y. (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

— Guilherme, Alexandre, *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection*, Hamburgo, VDM Verlag, 2009.

— Leyte, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.

— López-Domínguez, Virginia, *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

— Serrano, Vicente, *Absoluto y conciencia: Una introducción a Schelling*, México, Plaza y Valdes, 2008.

— Tilliette, Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970.

— Villacañas, José Luis, *La filosofía del Idealismo Alemán*, 2 tomos, Madrid, Síntesis, 2001.

Dificultades de toda interpretación inmanente de la relación entre libertad humana y Dios en la *Freiheitsschrift* de Schelling

Juan José Rodríguez

¿Es válida la división Dios y el mundo?[1]

Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Opus postumum)

No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea.[2]

Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus.*

Ante todo es necesario eliminar totalmente el concepto de inmanencia, siempre que con él se intente expresar un inerte ser-comprendido de las cosas en Dios. Nosotros reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único ajustado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios, considerado en absoluto, porque son distintas de él toto genere […]; tienen que devenir en un fundamento distinto de él. Y como en resumen nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción sólo logra resolverse si se acepta que las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo, es decir, en lo que es fundamento de su existencia.[3]

Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana.*

1 Kant, I., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Opus postumum), trad. F. Duque, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 712.

2 Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 2010, proposición 6.44, p. 131.

3 Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Schellings Werke*, tomo IV, ed. M. Schröter, Múnich, Beck, 1979, pp. 223-308 [SW]. La paginación citada aquí corresponde a la primera edición de las *Sämmtliche Werke*, 14 volúmenes (I: 1-10; II: 1-4), a cargo de K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, serie I, tomo 7, pp. 331-416 [SSW]. Citaremos siempre conforme a esta edición, seguida de las referencias de la traducciones castellanas consultadas: *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*,

I.

En el presente trabajo desarrollaré una serie de críticas a las nociones de inmanencia y panteísmo según pienso que pueden colegirse de una lectura antispinozista de la *Freiheitsschrift* de Schelling. A fin de articular estos objetivos interpretativos, divido este estudio en tres partes. En primer lugar, analizo (1) el marco teórico en que se inserta la discusión schellinguiana sobre el spinozismo y el panteísmo hacia fines del siglo XVIII. Éste es el del idealismo de Kant y Fichte, aunque sumamente modificado. En segundo lugar, emprendo (2) una reconstrucción de la argumentación interna al escrito de 1809 prestando especial atención a la tercera crítica de la noción de inmanencia que se lleva a cabo con el tratamiento del mal. En este contexto repaso también, aunque con menor énfasis, las otras dos críticas, que versan sobre una concepción de la identidad como distinta de la igualdad indiferenciada, y la refutación de la ontología realista como variante para comprender el vínculo mentado, por el panteísmo, en la proposición según la cual las cosas son "*en* Dios". Finalmente, presento (3) lo que podemos considerar una reversión de la crítica de antropomorfismo formulada contra Schelling. Al final del trabajo, espero poner de manifiesto que, en diversos puntos, el planteo de Schelling de 1809 flirtea con una crítica de la inmanencia, aunque sin desarrollarla acabadamente y, en consecuencia, trasunta nuevas formas de dualismo y trascendencia, pero que no deben ser interpretadas bajo su tradicional cariz negativo.

II.

II.1. Marco teórico

Antes de comenzar con una sinopsis de los temas de la *Freiheitsschrift* que son de nuestro interés en este trabajo, debemos hacer una aclaración preliminar para delimitar mejor el intrincado asunto

trad. A. Altman, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969; y la edición castellana más reciente (bilingüe): *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2000. Nuestra cita se encuentra en SSW I/7 358-359 (Trad. cast.: Altman, p. 103 / Cortés y Leyte, pp. 165-167). En adelante repetimos este esquema: la fuente original y, de inmediato y entre paréntesis, las dos traducciones respectivamente referidas y separadas por una barra.

de la oposición entre libertad y sistema con que se abre el tratado y, en particular, el rol del spinozismo y de Spinoza en la variante que, *prima facie*, se decanta por el sistema contra la libertad.

Conviene tener presente que, si bien el proyecto schellinguiano busca en lo sucesivo extender la libertad al sistema y a todo el universo, haciendo del hombre –al decir de Heidegger– una "propiedad de la libertad",[4] sin embargo comienza afirmando que se conoce como tal, primeramente, en y por el hombre. Es a partir de su sentimiento de la libertad que atisbamos, mas todavía sin fundamento puramente racional, que si a su sentimiento corresponde realidad (¿y cómo podría ser de otro modo si el sentimiento es real?), entonces ha de fundarse en la libertad como propiedad del todo.

En consecuencia, el principal problema que surge al iniciar el tratado es: ¿por qué se atribuye a Spinoza la oposición entre libertad y sistema si en su *Ética* se alude a la libertad dentro de una concepción sistemática *par excellence*? Puesto que la especificidad del problema al que apunta Schelling en 1809 consiste en la tarea de compatibilizar sistema y libertad entendida como libertad humana, de tipo idealista o cartesiana, esto es, como una potencia, facultad o capacidad autónoma –si no absoluta– del hombre.[5]

Según la crítica idealista de Schelling a Spinoza, podemos decir que el spinozismo opone libertad a sistema, o bien, en otras palabras, que sacrifica la concepción eminente de la libertad humana a la de sistematicidad. En esta línea ha sido interpretado el autor de la *Ética*, entre otros, por Sartre.[6] Aquí conviene tener en cuenta que el contexto teórico y doctrinal en que Schelling se ubica y piensa la libertad humana y el sistema, es aquel inaugurado por la filosofía

4 Heidegger, M., *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, trad. M. Dimópulos, Buenos Aires, Waldhuter, 2015, p. 26: "[…] aquí la libertad no es considerada como propiedad del hombre, sino en forma *in-vertida*: el hombre, en el mejor de los casos, es tenido por una posesión de la libertad".

5 *Cf. ibíd.*, pp. 143-144. Especialmente, el primer concepto de libertad como autocomienzo, el cual, si bien es denominado "impropio" por Heidegger en contraposición al "propio" kantiano (quinto concepto de libertad), resulta, no obstante, de importancia, pues se halla presente ya en el despertar del *sentimiento* de libertad que conduce al sistema o a la totalidad.

6 *Cf.* Sartre, J.-P., "La liberté cartésienne" (1947), en *Situations I*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 291-292.

kantiana. En el segundo prólogo de su primera crítica reza, como precursora de aquél, la siguiente afirmación: "Debí, por lo tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe* […]".[7] En similar sentido, se expresa Heidegger cuando, recapitulando en sus lecciones sobre el escrito de 1809 escribe que:

> […] la posición fundamental kantiana sobre la pregunta por la libertad no es puesta en cuestión, sino sólo confirmada. Kant dice: el hecho de la libertad es inconcebible; lo único que nosotros concebimos es su carácter inconcebible. Y la inconcebilidad de la libertad consiste en que ella, *en la medida en que es, se resiste a ser concebida y atrapada*, *en la medida en que el ser-libre nos coloca en el cumplimiento del Ser, no en la mera re-presentación del mismo*.[8]

En adelante, daremos por válido cuanto dice el propio autor respecto del escrito de 1809 y de su obra anterior:

> Como a partir de la primera exposición general de su sistema […] el autor se circunscribió a investigaciones de filosofía natural, y después del iniciado en la obra *Philosophie und Religion* (que resultó un tanto ambigua por culpa, sin duda, por la exposición), el presente estudio es el primero en que se expone con perfecta claridad el concepto de la parte ideal de la filosofía […]; el autor no se pronunció hasta ahora en ninguna obra (excepto en *Philosophie*

7 Kant, I., *Crítica de la razón pura* (1781/1787), introducción., trad. y notas de M. Caimi, 2a ed. Buenos Aires, Colihue, 2009, prólogo B, p. XXX.

8 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 270 (énfasis añadido). *Cf*. asimismo Leyte, A. y Rühle, V., "Estudio introductorio", en Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*, pp. 51-52. Los autores sostienen que, hacia 1794/1795, Schelling se inspira en el Yo fichteano para elaborar el concepto filosófico de *razón*. Su noción subjetividad comprende, desde 1797, tanto el Yo de Fichte como la naturaleza o sustancia; posee un sentido afín al de la razón práctica kantiana, pero introduciendo un uso determinante, ostensivo o metafísico-cognoscitivo para las *ideas* en una subjetividad que no es sólo sustancia, sino devenir, dinámica y, por lo tanto, voluntad libre: *cf*. SSW I/7 347 (87/139). La naturaleza, por su parte, constituye el origen de la actividad libre y voluntaria: *cf*. Gaudio, M., "Schelling. En el vientre de Dios", en *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, von Bilderling, B. (comp.), Buenos Aires, Eudeba, 2008, pp. 229-254. Aquí, pp. 232, 242.

> *und Religion)* sobre los principales puntos tratados en ésta: libertad de la voluntad, bien y mal, personalidad […].[9]

El sistema está, a su vez, íntimamente vinculado con las nociones de inmanencia y panteísmo como doctrinas de la unidad de todas las cosas en Dios o en la sustancia, razón por la cual la filosofía trascendental hubo de tratar a la libertad humana como un expediente aparte del mundo objetivo y, en última instancia, como trascendente a él.[10] Es necesario detenernos un momento en este último punto referido a la vinculación entre libertad, sistema y unidad. En efecto, con el idealismo resta subsanar, al decir de Heidegger, el que "[…] no comprendió y aún tampoco el hecho de la libertad humana en su carácter fáctico".[11] La cuestión que es menester plantear ahora: ¿cuál es el rol del hombre, es decir, de la libertad humana fáctica, en el mundo? Y con esta interrogación, afirma Heidegger, "[…] el 'sistema de la libertad', es decir ahora el idealismo, queda cuestionado",[12] en la medida en que introduce un punto de vista especial, aquel del hombre y la libertad humana, que no resulta fácilmente compatible con la unidad y la inmanencia, bajo cuyos conceptos se había pensado el sistema.[13] Más adelante, también en su obra sobre el escrito de 1809, dice que:

---

9 SSW I/7 333-334 (68/105). Puede profundizarse el tema del desarrollo de la filosofía ideal de Schelling, en su continuidad y ruptura respecto del idealismo precedente, en Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 90-91 ss. Es importante destacar que Kosch interpreta la afirmación de Schelling no tanto en sentido literal, como si implicara la ausencia, antes de 1809, de proyectos sistemáticos en su pensamiento, sino en un sentido filosófico y hermenéutico más profundo, a saber, que el autor ha modificado en puntos significativos su posición sobre la libertad, el bien y el mal, y la personalidad, respecto de sus formulaciones pretéritas del *Sistema del idealismo* y del esbozo de sistema de 1804 (*System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, en SSW I/6 131-576).

10 *Cf*. Bernstein, R. J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2005, p. 115. *Cf*. asimismo Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 143-145, 155, 163.

11 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 155.

12 *Ibídem*.

13 *Cf*. *ibíd.*, pp. 40-43, 46 ss., 65, 68 ss.; *cf*. Serrano, Vicente, *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008, pp. 48, 64.

> […] la libertad como autodeterminarse[14] […] nos da sólo el concepto formal de libertad […], no ha quedado determinado en qué consiste la esencia y la ley de su esencia, el principio […] del hombre. […]. La libertad no se ha determinado aún como libertad humana, como aquella que en tanto humana es real y efectiva.[15]

En cuanto tal, se vinculará esencialmente con el bien y el mal y, en última instancia, con la posibilidad y realidad del mal.[16]

II.2. Tres críticas a la noción de inmanencia y el problema del mal.

El problema de explicar el "tránsito" de la libertad al panteísmo –de modo que justifique el extenso tratamiento que Schelling le dispensa– puede formularse también en los siguientes términos, con ayuda de Heidegger: ¿Qué queda del lado de la necesidad una vez superada la contraposición entre naturaleza y espíritu? La necesidad está representada ahora por Dios, el sistema o lo incondicionado. ¿Qué es esta totalidad?, ¿es el mundo? Kant se preguntaba en 1803, en una de sus últimas reflexiones, si es pertinente la distinción entre Dios y el mundo.[17] Afirma Heidegger: "La oposición en la que ahora entra la libertad se eleva, en general, del plano de la naturaleza […] más arriba, hacia el ámbito de relación del hombre y Dios".[18] Se trata pues, ahora, de una oposición *espiritual*.

¿Cómo se relaciona la unidad con Dios? Es a partir de este punto donde cobra relevancia la analítica schellinguiana del panteísmo. En efecto, la unidad de los entes que es requerida por la razón se da en Dios, al tiempo que Dios no es diferente del universo o mundo.

14 Heidegger se refiere aquí al *quinto* concepto de libertad, de raigambre *kantiana*, tal como es presentado en *op. cit.*, p. 144.

15 *Ibíd.*, p. 163.

16 *Cf. ibíd.*, pp. 165 ss.

17 *Cf.* Kant, I., *Transición*, *op. cit.*, p. 712. Con anterioridad, Kant había signado en el mal la prueba concluyente de que el mundo y el hombre se hallan separados o escindidos de Dios: *cf.* Kant, I., *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

18 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 108.

Todo lo que es, es en unidad con o *en* el todo, el mundo o, más propiamente, Dios.[19] En consecuencia, deberá investigarse aquí, inversamente, si la realidad de la libertad, esto es, la modalidad de su ser-en Dios, no cancela su concepto mismo[20] y, a la inversa, si la libertad humana no requiere modificar el concepto tradicional de inmanencia.

a) Antecedentes de la tercera crítica a la noción de inmanencia: identidad no es igualdad indiferenciada y el nexo entre Dios y los entes no puede concebirse con arreglo a una ontología realista o sustancialista.

Promediando el desarrollo de su tratado, cuando Schelling se concentra en el problema del mal que termina por minar la doctrina de la inmanencia, ya había asestado dos golpes a esta noción, de los cuales se recuperó parcialmente. El primero, cuando constata que identidad no es igualdad; el segundo, al establecer que la inmanencia no puede ser entendida sobre la base de una ontología realista.[21] Nos proponemos explicar, en las líneas subsiguientes, el significado de estas críticas o limitaciones expresadas contra la caracterización formal de panteísmo.

Schelling sostiene que la forma más correcta de entender el panteísmo y la relación de inmanencia entre Dios y los entes es el pan-en-teísmo atribuido a Spinoza.[22] Según el mismo, se da una distinción radical de las cosas singulares respecto de Dios, de manera que sean "en" Dios, pero no idénticas con éste. ¿Cuál es, en este caso, la dificultad que Schelling encuentra en compatibilizar pan-en-teísmo e inmanencia? Se puede afirmar que, para el pan-en-teísmo dos enunciados o puntos de vista se hallan en tensión. Por un lado, que todas las cosas son en Dios, esto es, que existe una relación inmanente entre Él y las cosas. Por el otro, la definición eminente de este último como un ser absolutamente infinito. La pregunta que se puede formular, para articular ambas proposiciones, es: ¿Cómo

19 Recordemos que, en un sentido, Dios = mundo porque, precisamente, se trata de un planteo inmanente.

20 Veremos que según Schelling –en consonancia con lo afirmado por Sartre– esto es cuanto ocurre en la filosofía de Spinoza.

21 *Cf*. Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 131, 133 y 152, 153, respectivamente.

22 *Cf*. SSW I/7 340-341, 344-347 (76-78, 81-87/121-123, 129-139).

concebir la relación entre los entes finitos y su fundamento infinito para no tornar a Dios finito ni, en el caso actual, destruir el estatuto ontológico de las cosas?[23] La alternativa pan-en-teísta implica el riesgo de nihilizar a los entes finitos: las cosas son nada; pero entonces, como es ostensible, no pueden tener ninguna relación con Dios. La inmanencia queda debilitada y Dios "se aleja" del mundo.[24]

De la analítica del panteísmo podemos colegir que su variante pan-en-teísta no sería, propiamente, inmanente, pues no puede conjugar "Dios *es* todo" con "las cosas *son* nada". De ello deriva un dualismo o trascendencia de Dios respecto de las cosas. Por este motivo, Heidegger sostiene que "socava al todo", pues cualquier contacto con lo derivado degrada a su fundamento. Sin embargo, no es evidente que haya que deducir "las cosas son nada" de "Dios es todo", pues las cosas y Dios pueden ambas ser sin ser equivalentes e idénticas en todo respecto. Éste es el *quid* de la cuestión sobre el cual debemos detenernos. Aquello sólo ocurre si interpretamos la predicación de identidad como igualdad indiferenciada; pero, considerada dialécticamente, la identidad no se opone a realizar distinciones en los modos de ser de las cosas respecto de Dios.[25]

Este punto se torna más comprensible atendiendo a la formulación de Pérez-Borbujo: "[…] el panteísmo exige y requiere la inde-

23 Respecto de la asociación del panteísmo atribuido a Spinoza y al spinozismo con el problema del "acosmismo", esto es, de la inexistencia de lo finito o de las cosas –*qua* finitas–, *cf*. Underwood Vaught, A., *The Specter of Spinoza in Schelling's* Freiheitsschrift, ProQuest, UMI, 2011, pp. 4-7, 13, 20 ss., 57-58, 157 ss., 166-174. La defensa que Underwood Vaught realiza de Spinoza frente a Schelling puede verse en pp. 295 ss., et. al. Sobre el primer asunto, *cf*. asimismo White, A., *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 111.

24 En similar tono se ha expresado Underwood Vaught: "[…] el problema aquí con el panteísmo concierne la diferencia entre finito e infinito. Una vez que Dios es ontológicamente inseparable del mal, está perdido" (*op. cit.*, p. 176). El mismo autor se pregunta, siguiendo a H. Fuhrmans y a J. Bracken, si Schelling consideraba realmente panteísta a Spinoza, a la luz del hecho de que la doctrina pan-en-teísta de la diferencia radical –*toto genere*– entre Dios y los entes no parece compatible con la unidad y la inmanencia, aspectos, estos, centrales del panteísmo (*cf*. *ibíd.*, pp. 210-211). También Bracken, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Friburgo, K. Alber, 1972, p. 37; Fuhrmans, H., en Schelling, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart, Philipp Reclaim, 1964, p. 140, nota 1.

25 *Cf*. SSW I/7 341-342 nota 3 (78-80 nota 3/123-127 nota 3).

pendencia y autonomía de la consecuencia respecto al fundamento, sin la que la pluralidad sería absorbida por la unidad y toda concepción de la inmanencia de las cosas en Dios aparecería como un concepto contradictorio que se anula a sí mismo".[26] De esta manera, se asientan dos tesis de suma importancia para el decurso posterior de la obra. En primer lugar, que no existen juicios analíticos, esto es, reductibles a identidad, puesto que todo juicio comporta una unidad viva, incluso los que expresan tautologías.[27] En segundo lugar, la doctrina según la cual la unidad del principio de identidad es creadora o creativa y, por lo tanto, siempre sintética. En palabras de Schelling:

> Este principio no representa una unidad que se mueva, sin avanzar, en la órbita de la indiferencia, y sea, por ende, insensible e inerte. La unidad de esta ley es directamente creadora. Ya en la relación del sujeto con el predicado hemos puesto de manifiesto la de la razón con la consecuencia, y el principio de razón es, por eso, un principio auténtico tan originario como el de identidad.[28]

A continuación, fijaremos nuestra atención en Spinoza antes de abordar el tema del panteísmo realista que este autor representaría.

---

26 Pérez-Borbujo Álvarez, F., *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004, p. 36. *Cf*. asimismo pp. 34, 35, 37.

27 *Cf*. Bowie, A., *Schelling and modern european philosophy. An introduction*, Londres, Routledge, 1993, pp. 61, 86; Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 160, 168, 222-223. Con su concepción de la identidad sintética o creadora, Schelling se contrapone a la doctrina spinozista de la *causa seu ratio*, la cual hace colapsar analíticamente los conceptos de causa y razón, de razón suficiente y de identidad. Sobre este último punto en Spinoza, *cf*. Macherey, P., *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza*, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 17-18, 56 ss., 140 ss.

28 SSW I/7 345-346 (84/135). Más sobre este tema puede consultarse en los siguientes artículos de Jürgens, C., "La inauguración de un sistema del tiempo en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling: dinamización del principio de identidad", ponencia expuesta en el "Primer Congreso del Centro de Estudios Modernos y en el marco de los festejos del bicentenario *La Modernidad, Ayer y Hoy. Enfoque desde la filosofía, el arte, el derecho, la educación, las letras, la historia, la educación, la psicología*",16 y 17 de junio de 2016, organizado por el Centro de Estudios Modernos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNT (Argentina) (en línea en https://www.academia.edu/29800517/La_inauguraci%C3%B3n_de_un_sistema_del_tiempo_en_las_Investigaciones_sobre_la_esencia_de_la_libertad_humana_de_F._W._J._Schelling_dinamizaci%C3%B3n_del_principio_de_identidad); "El problema de la

Como veremos, existen en el tratado de Schelling cuanto menos "dos Spinozas" por lo que al panteísmo se refiere. En primer lugar, el Spinoza panteísta bien entendido, que en su acepción general-formal es el representante del pan-en-teísmo: Dios es todo, las cosas son en Dios, pero no son iguales a Dios. En segundo lugar, el Spinoza del panteísmo realista unilateral, quien adopta esta posición no en tanto panteísta, sino porque interpreta realista y estáticamente el ser-en implicado en la inmanencia. En otras palabras, como consecuencia de su planteamiento ontológico específico.

Según Underwood Vaught, a quien hemos mencionado a propósito del cruce doctrinal entre Schelling y Spinoza, el de Leonberg operaría un desplazamiento desde las notas distintivas espaciales y ontológicas de la inmanencia, atribuibles a Spinoza y de las cuales se derivan sus doctrinas deterministas y realistas, hacia a aquellas que hacen hincapié en los conceptos de vida, autonomía y libertad, configurando un panteísmo o sistema de la libertad.[29] No será, en lo sucesivo, como en Spinoza, un panteísmo de la dependencia que suprime la libertad, sino, como afirma Schelling, un sistema para el cual, "la dependencia no suprime la autonomía",[30] es decir, que no obtura la libertad, pues no es una inmanencia cerrada. También Carlos Astrada se ha manifestado respecto del alejamiento de nuestro autor de las formas monista-panteístas de concebir el sistema, propias del idealismo alemán, tras su alejamiento de la *Identitätsphilosophie* de 1801-1804:

---

teoría del sentido de la cópula en el juicio en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling. Aproximaciones para una comprensión del problema de la libertad como Uno Todo de la Filosofía", en *Actas III Simposio de Filosofía Moderna* (Universidad Nacional de Rosario, 9 – 11 de Noviembre 2015), coordinación de Alberto Mario Damiani; Martín Arias-Albisu; María Julia Bertolio; Marilín Mercedes Gómez; y Rodolfo Leiva, Rosario, UNR Editora: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016, pp. 222-230 (en línea en http://www.filosofiamoderna.unr.edu.ar/imag/actas_simposio_2015.pdf).

29 Respecto de lo que podríamos llamar la reformulación schellinguiana de la inmanencia spinozista, *cf*. Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 2 ss., 30, 157 ss., 178-183, 211, 227 nota 23, 300 ss. En p. 247, n. 57, Underwood Vaught afirma, con justeza, que Schelling acomete en la *Freiheitsschrift* una modificación del concepto cerrado de totalidad, según entendía a la inmanencia spinozista su recepción alemana, y, en consecuencia, un rechazo de sus implicancias espaciales. Elaboraría, entonces, una concepción de lo infinito sin la noción de totalidad.

30 SSW I/7 346 (85/135).

> Schelling, en una nueva etapa de su filosofar, la que designa como "filosofía positiva", se propone superar el contenido panteísta de su filosofía de la identidad. El rasgo común que caracteriza a los filósofos idealistas alemanes es la concepción monística de la sustancia, que afirma con Spinoza solamente una única sustancia en sentido absoluto […]. Es la inmanencia de todas las cosas en Dios, es decir en el *Deus sive natura* spinoziano. […] Ya más explícitamente en *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, nuestro filósofo se esfuerza por aportar una fundamentación precisamente de las doctrinas que el panteísmo ha negado siempre […], la personalidad de Dios y la libertad como posibilidad de decidirse por el bien o por el mal.[31]

El principal argumento que lleva a mezclar a Dios con las cosas reside, según Schelling, "[…] en la universal interpretación errónea de la ley de identidad o del sentido de la cópula en el juicio".[32] Esta es la base de la confusión entre el panteísmo "vulgar" con la doctrina "pan-en-teísta" de Spinoza. El error se debe a la equiparación de la predicación de identidad A=B con la indiferencia A=A, la que corresponde solamente a un punto más alto del sistema.[33] Sobre este aspecto, nos dice el autor de *Ser y tiempo*, en su exégesis de

31 Astrada, C., "Estudio preliminar sobre la filosofía de Schelling", en Schelling, F. W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, *op. cit.*, pp. 17-18. *Cf*. Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 156 ss.

32 SSW I/7 341 (78/123).

33 *Cf*. Beiser, F. C., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge, Massachusetts, and London - England, Harvard University Press, 2002, pp. 553-554, 565. Para el origen de la preocupación de Schelling por la relación o "transición" entre A=A, del sistema de la identidad absoluta, a A=B que busca pensar la identidad *y* la diferencia o su separación (podríamos decir: inmanencia *y* trascendencia), *cf*. *ibíd.*, pp. 573-576; Bowie, A., *op. cit.*, p. 119; Žižek, S., *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*, Londres, Verso, 2007, pp. 54-55. Nos ubicamos, claro está, en el marco de la transición de su sistema de la identidad al de la "libertad". En un sentido más general, éste ha sido siempre el problema que aborda el pensamiento de Schelling, del idealismo y de toda filosofía sin más: "cómo puede salir el Absoluto de sí y contraponerse un mundo", ¿de dónde surge la diferencia o la distinción? Fichte consideraba, *mutatis mutandi*, este asunto como el único problema de la filosofía, a saber: indicar el fundamento de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad o *experiencia*. *Cf*. Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 30-32.

Schelling, que "[…] si se pone como base el concepto impropio *de* identidad, identidad = igualdad, entonces […] *el todo no es admitido como otredad*, como diverso y, de este modo, tampoco la posibilidad del ser diverso, es decir, del estar librado a sí mismo del hombre, es decir, su libertad".[34] Las líneas que siguen las dedicaremos a esclarecer esta cuestión.

En este momento, es menester retomar la dificultad que habíamos constatado tras examinar la variante de panteísmo que infería que "las cosas son nada" a partir de la proposición "Dios es todo". Como puntualizamos, si se distingue cuidadosamente, al decir de Schelling, entre identidad –que no excluye diferencias ni matices– e igualdad, es posible concebir el estatuto ontológico de la libertad en el seno del ser supremo y articular las condiciones de posibilidad de la libertad y el sistema sin anular a ninguno. De este modo, se expresa también Heidegger respecto de la tarea que emprende en lo sucesivo el filósofo idealista:

> La libertad exige inmanencia en Dios, esto es, el panteísmo. Ahora […] es necesario, a la inversa, mostrar lo siguiente: el bien entendido panteísmo exige la libertad. Si se consigue esta verificación, entonces la afirmación planteada como máxima, según la cual el panteísmo es –en tanto único sistema posible– necesariamente fatalismo, queda en todo punto rebatida. Entonces se libera al menos el camino para la posibilidad de un sistema de la libertad.[35]

Schelling se presenta, en su momento inmanente, más cercano a Spinoza. Sostiene que la doctrina de la diferencia entre Dios y las cosas no afirma que éstas no contengan determinaciones positivas, sino sólo que son derivadas.[36] En palabras de nuestro autor:

> De este modo, parece que la negación o afirmación de la libertad se apoya en general en algo que es por completo distinto de la aceptación o no aceptación del panteísmo (de la inmanencia de las cosas en Dios), pues aun cuando desde luego parece a primera vista que la libertad que no

34 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 147 (énfasis añadido).

35 *Ibid.*, pp. 146-147.

36 *Cf*. SSW I/7 344 (82/131).

> consigue sostenerse en oposición a Dios, se sumerge en este caso en la identidad, puede decirse, empero, que esa apariencia es sólo consecuencia de una idea imperfecta y vacía de la ley de identidad.[37]

Sin embargo, resta todavía por elucidar el motivo por el cual, si Spinoza encontró, según vemos ahora, el concepto cabal de panteísmo e inmanencia (el que no suprime las cosas), se le atribuyó, no obstante, la doctrina que niega la libertad humana.[38] Schelling responde que esto acontece ciertamente en Spinoza, ya que deduce que lo derivado debe ser necesariamente dependiente en el sentido de no-libre. Pero:

> […] la dependencia no suprime la autonomía, [… sino que] dice que lo dependiente, sea lo que fuere, sólo puede ser como consecuencia de aquello de que depende […]. El ojo, sólo es posible en el todo de un organismo; lo cual no impide que tenga vida por sí mismo, y hasta una especie de libertad, que se torna patente en la enfermedad que puede contraer.[39]

De igual manera, por ejemplo, todo organismo es por otro y, no obstante, libre en cuanto a su ser. La naturaleza es considerada por

37 SSW I/7 345 (84/133-135).

38 Con ello, el arco de la reflexión que nos condujo de la libertad al panteísmo, *vuelve* sobre sí mismo y nos arroja de nuevo del panteísmo a la libertad, y se esclarece la posibilidad de su articulación con el todo.

39 SSW I/7 346 (85/135-137): "*Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist* [...]. *Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist*". La analogía entre libertad y enfermedad, en tanto libertad para el mal, será muy importante en los apartados que siguen. En la enfermedad, como en el mal, se manifiesta más cabalmente la libertad en tanto facultad de alejarse del conjunto o del todo y hacer que adquiera una centralidad artificial aquello que sólo puede ser natural y armónicamente en la periferia o como parte subordinada del conjunto. Al respecto, *cf*. Carrasco Conde, A., "*Ens alienum*. El mal visto desde la *Naturphilosophie* en F.W.J. Schelling", en Di Sanza, S. del Luján y López, D. M. (comps.), *El vuelo del búho: estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 241-266.

Schelling una divinidad derivada y al mismo tiempo completamente libre y en-Dios.[40] Por este camino, estamos finalmente en condiciones de comprender que el elemento que condujo a Spinoza al fatalismo no fue el panteísmo, sino la particular interpretación ontológica del fundamento –Dios– y de la índole de su relación con los entes singulares, especialmente el hombre.[41]

La equiparación entre spinozismo y fatalismo es así reconducida al plano ontológico, al cual pertenece. Heidegger explica que, con la mención de Spinoza, Schelling apunta a:

> […] mostrar que no es tanto el panteísmo, ni la teología en él, sino la "ontología" que le sirve de base, lo que trae consigo el peligro del fatalismo, de la exclusión de la libertad y su desconocimiento. De esto se sigue, a la inversa, que la "ontología" adecuada en principio todo lo decide, y ante todo *el correcto experimentar y sentir* […] *del hecho de la libertad*.[42]

Inversamente, a la negación de la libertad formal –libertad que Schelling atribuye al idealismo de Kant y Fichte– no corresponde el panteísmo, sino el realismo y la física mecanicista. Dice Schelling:

> El defecto de su sistema [el de Spinoza] no radica en que ponga las cosas *en Dios*, sino en que *son cosas*, en el concepto abstracto de seres (del mundo), y aun de la sustancia infinita misma, que para él es también precisamente una cosa. De ahí que sus argumentos contra la libertad resulten totalmente deterministas, y no por cierto panteístas. Asimismo trata la voluntad como una cosa, y luego

40 *Cf*. SSW I/7 347 (87/139).

41 ¿No deja entrever esta opinión de Schelling una crítica al binomio sustancia y modos de Spinoza, tal que además de aquello que es por sí y se concibe por sí (sustancia) y aquello que ni es ni se concibe por sí, sino por otro (modos) exista un *tertium* de entes que no son por sí pero que, en virtud de su autonomía y libertad se conciben, no obstante, por sí? Y más aún, esta doctrina aplicada al hombre y a la naturaleza en su conjunto, ¿no guarda cierta similitud con la doctrina de las criaturas como sustancias derivadas, que Descartes defendiera en sus *Principia*, sobre la base de que sólo necesitan del concurso de Dios para existir? *Cf*. Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995, Primera parte, principios 51, 52, p. 26.

42 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 127 (énfasis añadido).

> demuestra muy naturalmente que en todo caso de actuación está determinada por otra cosa, la que a su vez, está determinada por otra, y así en sucesión hasta lo infinito.[43]

El error de Spinoza, como decíamos, es de tipo ontológico y no teológico. No se debe a que haya partido de Dios, sino a que determinó a todos los entes como cosas y, en especial, a Dios como cosa. Para concebir mejor la índole del vínculo entre Dios y el hombre, es menester caracterizarlo en términos de "voluntad", por cuanto se trata de un vínculo espiritual, y no material-mecánico. En segundo término, a partir del concepto de "amor", toda vez que el amor mienta la identidad de lo diverso. En palabras de Schelling: "[…] es el secreto del amor, que une a aquéllos, cada uno de los cuales podría ser para sí y, sin embargo, no es y no puede ser sin el otro".[44]

Nuestro autor está en condiciones de concluir su extenso *excursus* introductorio sobre el panteísmo habiendo establecido las condiciones de posibilidad de la libertad humana en relación con el sistema. Afirma que existe un panteísmo general-formal, indiferente del idealismo y del realismo, como señalamos, conforme al cual pueden pensarse tanto las cosas bajo una sustancia absoluta como las voluntades individuales encerradas en una voluntad originaria. La libertad en que piensa Schelling no coincide, sin embargo, con la libertad formal del idealismo, que "[…] sólo da, por una parte, el concepto más universal de libertad, y, por otra, el puramente formal, aunque el concepto real y vivo es que la libertad es una facultad del bien y del mal".[45]

---

43 SSW I/7 349 (89/143).

44 SSW I/7 408 (173/285). *Cf*. Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 152-153.

45 SSW I/7 352 (94/151). Quisiéramos señalar, aunque no podremos profundizar en el tema aquí, que el concepto de libertad que Schelling presenta es deudor de la concepción moral y antropológica de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), si bien Schelling no comparte un punto central del intelectualismo ético kantiano según el cual sólo somos propiamente libres para hacer el bien (en el cumplimiento del deber), y más bien la invierte: sólo somos libres para el mal. *Cf*. Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), trad. F. M. Marzoa, Madrid, Alianza, 2009, pp. 35 ss. Han señalado esta indudable influencia, especialmente en lo atinente al concepto de mal, entre otros, Bernstein, al decir del cual Schelling se sitúa contra la equiparación de libertad y ley moral (bien) de Kant pues deja sin explicar el fundamento de nuestra propensión al mal (*Cf. op. cit.*, p. 114), y, además, Kosch, M., *op. cit.*, pp. 57 ss.

b) Tercera crítica de la noción de inmanencia y el problema del mal.[46]

Cuando Schelling conceptualiza la libertad como facultad del bien y del mal, resurge la dificultad para conciliar libertad e inmanencia que arrastra desde el inicio del tratado. Anteriormente, el concepto de inmanencia había elucido, parcialmente, los problemas que hemos visto referidos a la identidad, que no debe ser entendida como igualdad indiferenciada, y al rechazo de una interpretación realista-fatalista de panteísmo que vinculara a este último con el determinismo metafísico. El problema del mal amenaza, pues, con renovados bríos, a la noción de inmanencia:

> […] afecta no sólo a tal o cual sistema, sino, en mayor o menor medida a todos ellos, y en todo caso, del modo más extraño, al concepto de inmanencia, ya que, o bien se admite un verdadero mal, y entonces es inevitable incluir el mal en la sustancia infinita o voluntad originaria, con lo que se aniquila totalmente el concepto de un ser perfectísimo […].[47]

Ahora bien, si el mal, conforme a la inmanencia y sus doctrinas afines (*concursus*, emanación),[48] ha de ser de algún modo un ser puesto en Dios o hallarse ya en Él, Schelling deberá explicar, en lo sucesivo, cómo ello no lo compromete con un dualismo desgarrador de la unidad, pues, la concepción de "[…] dos principios absolutamente distintos y entre sí independientes, es sólo un sistema de autodestrucción y desesperación de la razón".[49]

---

46 Es importante señalar que, según Underwood Vaught, las doctrinas de la identidad creativa o sintética y la interpretación idealista –y no realista– del ser *en* Dios de las cosas, no superarían el acosmismo que se sigue de la posición "Dios es todo" y "las cosas son nada". Esto último acontece, al decir de este autor, solamente con la introducción de la distinción entre fundamento y existencia, gracias a la cual puede diferenciarse entre ser *en* Dios (fundamento) y el ser de Dios (existencia). *Cf*. Underwood Vaught, A., *op. cit*., pp. 174 ss.

47 SSW I/7 352-353 (94-95/151).

48 Las llamamos doctrinas afines a la inmanencia, pese a sus matices de trascendencia, porque Schelling piensa que todas ellas son reductibles a ella.

49 SSW I/7 354 (97/155). Bernstein nos dice, en este sentido: "La sutileza de Schelling se deja ver en delicado balance sistemático. Con su 'realismo superior', procura evitar dos extremos: el dualismo absoluto y el monismo homogéneo e indiferenciado" (*op. cit*., p. 127). Para la noción de "realismo superior", *cf*. *ibíd.*,

Antes de continuar, evaluemos lo dicho sobre las posiciones idealista y realista respecto del mal. La relación entre el mal y el sistema, por un lado, y la crítica renovada del idealismo y del realismo, en tanto sistemas unilaterales, por el otro, se conectan ahora más íntimamente. En efecto, la temática del mal pone en evidencia, pensamos, la potencia de un sistema para articular sus momentos positivo y negativo. El realismo de Spinoza, en su positividad, niega el mal y no reconoce la dimensión "oscura" ínsita en la realidad como condición de posibilidad suya.[50] El idealismo de Kant y Fichte proclama la libertad, pero al reconducirla inadvertidamente a una capacidad sólo para el bien, el cumplimiento del deber, la autodeterminación conforme a la ley moral, etc., recae en el dualismo entre ser y deber ser, naturaleza y espíritu y, en consecuencia, confina a la libertad a lo negativo.

Por este motivo Schelling afirma:

> Dios [sobre el panteísmo y la relación Dios-entes] es algo más real que un mero orden moral del mundo, y posee en sí fuerzas motoras muy distintas y más vivas de lo que le adjudica la mezquina sutileza de los idealistas abstractos. El horror a todo lo real, que considera que todo contacto con él mancillará lo espiritual, tiene que oscurecer naturalmente la visión del origen del mal. El idealismo, si no asume como base un realismo vivo, devendrá un sistema igualmente vacuo y abstracto como el de Leibniz, el de Spinoza o cualquier otro dogmático.[51]

---

pp. 122-123; Lauth, R., *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, trad. A. Ciria, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán, 2008, pp. 51-93; Serrano, V., *op. cit.*, pp. 221-255. Sobre el dualismo en el idealismo trascendental remitimos al final de nuestro marco teórico, así como a las líneas que siguen; no podemos desarrollar este tema más ampliamente aquí, pues nos desviaría del análisis de nuestro tema principal: las críticas de Schelling a la noción de inmanencia spinozista. No obstante, puede consultarse al respecto la obra de Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998, pp. 9-11 ss.

50 Heidegger se manifiesta de igual modo: "Pero uno se olvida de preguntar si aquí este 'no', es decir, lo aún-no-existente del fundamento, al final no hace positivamente posible, precisamente, la existencia, si ese aún-no no 'es' para sí mismo aquello desde donde sale precisamente el salir de sí" (*op. cit.*, p. 191).

51 SSW I/7 356 (99/159). Resulta pertinente considerar, en este contexto, la valoración de Bernstein sobre Schelling: "Su *vía media* es importante para entender la

A pesar de sostener que el dualismo no puede ser el punto de vista más elevado de la filosofía, porque impide que ésta se erija en sistema, Schelling se esfuerza por articular un tipo de distinción admisible que dé cuenta de la existencia del mal. Por este motivo, introduce las nociones de "fundamento" y "existencia" (*Grund, Existenz*). Fundamento y existencia se erigen de aquí en adelante como doble principio de todos los seres: Dios, el hombre y la naturaleza.[52] Aplicada esta distinción, alcanzada en su filosofía de la naturaleza, también a Dios, Schelling afirma:

> Como nada hay antes que Dios o fuera de él, es preciso que él tenga en sí mismo el fundamento de su existencia. […] Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado en absoluto, esto es, en tanto existe, dado que él (este fundamento) es sólo el fundamento de su existencia. Él (este fundamento) es la naturaleza en Dios; una esencia imprescindible de él, pero diferente. […] Dios tiene en sí un fundamento interior de su existencia, que lo precede como existente; pero Dios es también lo anterior (*Prius*) al fundamento, puesto que el fundamento, aun como tal, no podría existir si Dios no existiera en acto (*actu*).[53]

---

libertad humana como poder del bien y del mal. Trata de eludir la conclusión de que hay una dualidad absoluta de bien y mal […], así como esas pseudo-soluciones que reconcilian uno y otro negando la realidad del mal" (*op. cit.*, p. 127).

52 *Cf*. SSW I/7 362 ss. (108 ss./175 ss.). Nuestro autor propone en diversos pasajes de la *Freiheitsschrift* una interpretación cosmogónica que anticipa a los principios nietzscheanos de lo dionisíaco y lo apolíneo en *El origen de la tragedia*: lo anómico o caótico es la base, sustrato u origen del mundo ordenado actual. Pero el elemento anómico nunca es dominado por completo y pugna continuadamente por revelarse y dominar: "Por el hecho eterno de la auto-revelación todo es regla, orden y forma; pero en el fundamento existe siempre lo confuso, como si en alguna ocasión pudiera irrumpir de nuevo, y en ninguna parte parece que el orden y la forma fueran lo originario, sino como si una confusión originaria hubiese sido traída al orden" (SSW I/7 359-360; 104/167-169). *Cf*. Nietzsche, F. W., *El origen de la tragedia*, trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Terramar, 2005, pp. 24-35, 134-135; asimismo el opúsculo titulado "La visión dionisíaca del mundo", en *ibíd.*, pp. 169-190; Bernstein, R., *op. cit.*, p. 126; Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, trad. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2002, pp. 57-66.

53 SSW I/7 357-358 (101-103/163-165). Según J. Bracken, podemos concebir fundamento y existencia como el no-ser y ser relativos (*nichtseiend*; *seiend*/lo no-ente y lo ente), diferentes de Dios como identidad o existencia absoluta,

Más adelante en esta misma obra de 1809, en el seno de la discusión sobre la voluntad de amor y de fundamento, nuestro autor caracteriza el doble aspecto de Dios en los siguientes términos:

> Dios como espíritu (eterno vínculo de ambos) es amor purísimo, y en el amor jamás puede haber voluntad para el mal; tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo, para que pueda ser, necesita un fundamento, sólo que éste no está fuera de él, y tiene en sí una naturaleza que, aunque le pertenece a él, es, sin embargo, diferente a él.[54]

Este doble aspecto del ser, en cuanto existe y en cuanto es fundamento de su existencia, constituye el punto de partida de una doctrina inmanentista no determinista que el autor designa mediante la noción de *devenir*:

> Ante todo es necesario eliminar totalmente el concepto de inmanencia, siempre que con él se intente expresar un inerte ser-comprendido de las cosas en Dios. Nosotros reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único ajustado a la naturaleza de las cosas. *Pero éstas no pueden devenir en Dios, considerado en absoluto*, porque son distintas de él *toto genere* […]; *tienen que devenir en un fundamento distinto de él*. Y como en resumen nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción sólo logra resolverse si se acepta que las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo, es decir, en lo que es fundamento de su existencia.[55]

Es menester detenernos a considerar la dificultad inherente a la posición de nuestro autor. En efecto, Schelling pugna por un lado sostener un planteo inmanente, puesto que toda trascendencia parece trasuntar a un dualismo inadmisible y desgarrador de la

prius o in-fundamento. *Cf. Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Friburgo, K. Alber, 1972, p. 43. En consonancia, afirma Underwood Vaught: "Dios tiene en sí mismo y muy inmanente a sí mismo, un *no ser*" (*God has within himself, and most immanent to himself, a* Nichtsein) (*op. cit.*, p. 193).

54 SSW I/7 375 (126/205).

55 SSW I/7 358-359 (103/165-167) (énfasis añadido). *Cf.* Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 149, 150 ss., 191, 197; Vetö, M., *Le Fondement Selon Schelling,* Paris, L'Harmattan, 2002, p. 146.

unidad. Por el otro, al reconocer en la inmanencia el problema del ser-en como modalidad tendiente a la indiferenciación ontológica –problema que Schelling arrastra desde la *Presentación de mi sistema de filosofía* de 1801, y que, pese a todo, subyace a su crítica a Spinoza– debe, en consecuencia, admitir un tipo de distinción ontológica que presiona a la inmanencia.[56] En particular, si el fundamento es en Dios, pero no es Dios, entonces el devenir del proceso desatado por el fundamento en Dios produce un resultado distinto a Dios considerado como identidad absoluta. Debido a ello, el círculo de la autorrevelación "no cierra"[57] y se abre un hiato inexplicable entre, por así decir, el Dios que es y el Dios que deviene, o heideggerianamente, entre Dios y el hombre.[58]

El planteo de Schelling en la *Freiheitsschrift* busca articular la relación entre lo finito y lo infinito teniendo en cuenta ambos polos. Por un lado, pone de manifiesto que, si para la inmanencia las distinciones no pueden ser cualitativas (¿y cómo podrían serlo?, ¿de dónde han de provenir y en qué fundamentarlas?), entonces la diferencia ontológica A=B es imposible. Ésta parece ser una objeción central de Schelling a Spinoza. Pero por el otro, desde el punto de vista finito, debemos dar cuenta del estatuto metafísico-ontológico de estas distinciones: lo finito es real; esta es la premisa de toda filosofía de la finitud. Por ende, no puede desestimarse sin más su explicación, e incluso la fundamentación radical –metafísica– de su origen, el cual, debe rastrearse, como observamos respecto del mal y el fundamento, en algo otro distinto de Dios como identidad absoluta.[59]

56 *Cf*. Underwood Vaught, A., *op. cit*., pp. 157-158.

57 *Cf*. Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 253, 257, 270; Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, *op. cit.*, p. 32; Underwood Vaught, A., *op. cit*., pp. 188, 203 ss.; Žižek, S., *op. cit*., pp. 50 ss. Sobre el punto –algo tangencial a nuestro tema– de la relación entre un círculo que no cierra, producto de la irreductibilidad de la diferencia a identidad, y la crítica de Schelling al carácter absoluto y autofundante de la reflexión en la *Lógica* de Hegel, *cf*. Bowie, A., *op. cit*., pp. 127-177.

58 Este otro flirteo –además del dualista– entre la centralidad de Dios considerado como absoluto para el idealismo precedente, por un lado, y la nueva doctrina "proto-existencialista" de Schelling desde 1804/09 en adelante, que sitúa a la finitud, la libertad y el hombre en un lugar axial, por el otro, constituye uno de los temas que guían todo el texto de Heidegger: *cf*. *op. cit*., pp. 186 ss., 191 ss., *et. al.*; Bowie, A., *op. cit*., p. 92.

59 *Cf*. Bernstein, R., *op. cit*., p. 120.

Quisiéramos sugerir que, en la medida en que Schelling elabora una dualidad no incompatible con la unidad del sistema, su doctrina de 1809 podría caracterizarse como "trascendente-inmanente".[60] Esta afirmación es aclarada si consideramos que, en un sentido, la autorrevelación presupone una dualidad original. De otro modo, Dios no tendría impulso o anhelo de salir de sí.[61] Pero, en otro sentido, si no existiera junto a la dualidad una unidad de Dios anterior, nada podría concebirse como idéntico, tampoco aspirar realmente a un retorno a la unidad, ni, en definitiva, llegaría a ser la dualidad misma.[62]

Pese a este logro "positivo" que se sigue de la analítica del panteísmo, consistente en establecer la posibilidad de la libertad junto al sistema, el concepto de inmanencia resultó cuestionado en tres instancias. Toda vez que esta noción constituye la acepción general-formal de panteísmo, el desarrollo subsiguiente de la *Freiheitsschrift*, así como otros textos posteriores de Schelling, llegan a poner en cuestión también a este último concepto. Con ellas se verá afectada, en lo sucesivo, la forma esencialmente monista de concebir la totalidad. Este matiz tiende a desdibujar, asimismo, el rol de una libertad panteísta –*en* Dios– frente a una libertad contra el panteísmo, o un panteísmo de la libertad.

---

60 *Cf*. Safranski, R., *op. cit*., p. 60; Gaudio, M., *op. cit*., pp. 239 ss. Para una explicación de la articulación de inmanencia y trascendencia que hace mayor hincapié en aquélla, *cf*. Underwood Vaught, A., *op. cit*., pp. 179 ss. El rol de la noción de trascendencia es también puesto de manifiesto: "Una cosmología inmanente, entonces, no puede explicar la realidad del mal. La trascendencia, por el contrario, atribuye a finito e infinito integridad ontológica salvando así a Dios de toda contaminación con la temporalidad, con la finitud y con el mal. Sólo esto preserva la libertad del querer y la explicación del mal" (*Also, an immanent cosmology cannot explain the reality of evil. Transcendence, in contrast, grants an ontological integrity to the finite and the infinite and so secures God from contamination with temporality, finitude, and evil. It alone preserves the freedom of the will and the explanation for evil*" (*ibid*., p. 180).

61 *Cf*. el desarrollo de la creación que comienza en SSW I/7 362 ss. (108 ss./175 ss.).

62 *Cf*. Heidegger, M., *op. cit*., pp. 193-194, 205, 238 ss. En p. 193 se expresa Heidegger de la siguiente manera: "Es *en la unidad* de esta movilidad originaria que hay que concebir 'fundamento y existencia'. Esta unidad de su circularidad es lo originario; pero no debemos extraer estas dos determinaciones de este círculo, fijarlas y lo que está fijado contraponerlo uno a otro en un pensar al parecer 'lógico'". Véase también Bowie, A., *op. cit*., pp. 99, 109-111; Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, *op. cit*., p. 29.

En este contexto, y en la medida en que el monismo es una nota distintiva de las filosofías de Spinoza y Hegel,[63] la posibilidad de todo sistema, monísticamente concebido, resultará asimismo puesta en duda. La nueva posición de Schelling, que flirtea con un dualismo, articulada ahora con la crítica a la noción de sistema, constituye uno de los temas preponderantes de su filosofía de madurez y tardía, y emparenta el escrito *Sobre la esencia de la libertad humana* de 1809 con las críticas posteriores a Hegel. Heidegger nos recuerda, una vez más, la relevancia de la *Freiheitsschrift*, para el desarrollo de la crítica a la metafísica del idealismo hegeliano, y ello de modo premonitorio:

> Mientras este tratado de Schelling sea invocado sólo ocasionalmente, para así dar prueba de una noción particular de Schelling acerca del mal y la libertad, no se habrá entendido nada de este texto. Ahora resulta comprensible hasta qué punto el juicio, si bien de reconocimiento, de Hegel sobre este tratado es un juicio errado, según el cual se estaría tratando un asunto particular. ¡Es el tratado que pone en cuestión la *Lógica* de Hegel *antes* de que este libro hubiera aparecido![64]

II.3. Antropocentrismo y antropomorfismo de Schelling.

> En él existe el más hondo abismo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el anhelo eterno de Dios, que sólo yace en el

63 *Cf*. Beiser, F. C., *op. cit*., pp. 351-353. En p. 353 Beiser afirma que: "[…] *one distinctive trait of absolute idealism —what makes it a species of idealism in general— is its monism, its thesis that there is one and only one being that has an independent existence and essence. It is important to add that this monism opposes not only pluralism* […]; *but also, more specifically, dualism, the doctrine that there are two kinds of substance, the mental and the physical, the ideal and the real. It is this latter point that Schelling, Novalis, Hegel, and Schlegel emphasize as central to their idealism. They explain that absolute idealism consists in the doctrine that the opposition between the real and the ideal, the mental and the physical, disappears in the absolute, which is a single reality*".

64 Heidegger, M., *op. cit*., p. 166. Sobre la imputación de Hegel a la *Freiheitsschrift* de Schelling de tratar de un objeto aisladamente, esto es, de forma no sistemática, *cf*. Hegel, G. F. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna III*, trad. W. Roces, México D. F., F.C.E., 2013, p. 488.

> fondo primigenio; el divino rayo de vida encerrado en lo profundo, que Dios observó cuando concibió la voluntad para la naturaleza.[65]

Al comienzo de su exégesis del tratado de Schelling, Heidegger había llamado la atención sobre la centralidad de la pregunta por el hombre con estos términos: "En el núcleo del tratado sobre la libertad *humana*, Schelling tiene que tratar acerca de *qué es* el hombre en relación con el ente en total, cuál es esta relación y qué quiere decir para el ente esta relación de *uno* de los entes (el hombre) en la totalidad".[66]

El antropocentrismo de nuestro autor consiste en afirmar la centralidad absoluta del hombre en el proceso de autorrevelación de Dios y, por ende, en el desarrollo de todos los estadios de la naturaleza y la historia, desarrollo respecto del cual constituye su momento culminante.[67] En la presente sección, repondremos los argumentos que conducen a Schelling a tan osada doctrina, hoy ligeramente ajena a nuestra perspectiva.[68] En el hombre se da por primera vez en la creación una plenitud del principio oscuro y de la luz, por lo que sólo él es capaz de realizar un ascenso hacia el espíritu desde el fondo más profundo del fundamento. Es un principio particular suyo aquel mediante el cual se eleva del fondo de la naturaleza y se separa de Dios. Dicho de otro modo: el mal –y en consecuencia el bien– adviene al mundo por el hombre, el cual adquiere de este modo una centralidad absoluta en el movimiento de despliegue y autoproducción divinas, revelación de Dios cuyo objetivo será pro-

65 SSW I/7 363 (110/177).

66 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 97. *Cf.* asimismo *ibíd.*, pp. 198-199, 270 ss.

67 *Cf.* Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, *op. cit.*, pp. 104, 113 ss., 128-129, 189-190, 197, 206-207.

68 En defensa del valor ético y ecológico del antropocentrismo de Schelling se expresa Žižek (*op. cit.*, pp. 87-88, nota 70): "*One would expect Schelling's determination of man as the 'being of the Centre', of nature as the mere background for man's ethical struggle, to condemn him to an old-fashioned anthropocentric attitude out of touch with our times, which demand a more 'cosmocentric' view. For Schelling, however, it is the very fact that man is the 'being of the Centre' which confers upon him the proper responsibility and humility* – it is the ordinary materialist attitude of reducing man to an insignificant species on a small planet in a distant galaxy which effectively involves the subjective attitude of domination over nature and its ruthless exploitation" (énfasis añadido).

ducir un equilibrio relativo de fuerzas entre el principio de amor y el de fundamento, también denominado de mismidad o egoísmo (*Selbstheit*). Sólo el hombre es, en consecuencia, capaz de hacer tanto el bien como el mal.[69]

Podemos en este punto retomar la interpretación de Žižek y decir no sólo que "[…] la totalidad de la naturaleza, el universo como tal, fue creado para oficiar de escenario de la lucha ética del hombre, de la batalla entre el Bien y el Mal",[70] sino también que, precisamente, la confrontación entre el Bien y el Mal es el destino o fin más elevado en que se desenvuelven las potencias del mundo, y que en y por el hombre se consumará esta tarea como un éxito o fracaso de la creación en su totalidad.[71]

Sin embargo, el hombre, primer ser en el cual se despierta la luz del espíritu de entre todas las criaturas, permanece siempre en la tensión inherente a la coexistencia de ambos principios, como consecuencia de su origen finito, esto es, real-ideal: "El hombre, por el hecho de haber surgido del fondo primitivo, posee en sí un principio independiente relativo a Dios; pero a causa de que precisamente este principio se transfigure en luz […], se levanta en él al mismo tiempo algo superior, el espíritu".[72]

La razón por la cual aludimos a la tensión inherente a la lucha de ambos principios en lo finito es la misma conforme a la cual Schelling distingue a Dios del hombre, o, como hemos sugerido, al Dios que es y al Dios que deviene. En efecto, si en el hombre hubiera, como en Dios, identidad absoluta de los principios, no habría diferencia entre ellos, y Dios no se revelaría. Para el hombre, pues, no es posible una superación definitiva de la antítesis entre bien y mal.[73] Más avanzado el recorrido de la obra de 1809 reza: "La diferencia entre una identidad divina y una simplemente finita reside en que en aquélla no se unen opuestos que necesiten unión, sino

69 En esta dirección se expresa también Gaudio, M., *op. cit.*, p. 250: "[…] dentro del plan de la creación, al hombre le está reservado un lugar sumamente importante, de modo que el despliegue del fundamento oscuro tiene un sentido, un horizonte: propagar la libertad en lo finito, en armonía con la totalidad".

70 Žižek, S., *op. cit.*, p. 65.

71 *Cf*. Safranski, R., *op. cit.*, pp. 59-60.

72 SSW I/7 363 (110/177). *Cf*. Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, *op. cit.*, pp. 104, 113 ss., 128-129.

73 *Cf*. SSW I/7 364 (111/179-181); Gaudio, M., *op. cit.*, pp. 246-247.

elementos cada uno de los cuales podría ser por sí y, sin embargo, no es sin el otro".[74] El objetivo de nuestras líneas finales será elucidar esta diferencia.

En la caracterización del hombre y Dios, el autor tiene puntos en común y en discordancia con la concepción racionalista y naturalista moderna representada cabalmente por Spinoza –si bien el autor de la *Ética* no es mencionado aquí–. En común, su aceptación de la diferencia ontológica entre Dios y el hombre, aunque desde una perspectiva que introduce un principio dual de bien y mal, y en el último como su característica distintiva. Mas la principal diferencia consiste en que, con el concepto de *espíritu*, introduce la idea de una voluntad por encima y por fuera de toda naturaleza. Schelling denomina a esta voluntad "personalidad", y es posible en el hombre porque en su seno la mismidad o particularidad es elevada a lo ideal: "[…] por ser espíritu, la mismidad se eleva al mismo tiempo de lo creado a lo supercreado; es voluntad que se contempla a sí misma en la plena libertad, y deja de ser instrumento de la voluntad universal que actúa en la naturaleza; antes bien está por encima de toda naturaleza y fuera de toda naturaleza".[75]

Estas categorías, de personalidad y particularidad, son de suma importancia en el decurso subsiguiente de la *Freiheitsschrift*, porque permiten elaborar un concepto fuerte de autonomía del hombre frente al orden natural, por un lado, y respecto de Dios, por el otro. Asimismo, ponen en evidencia que la totalidad del orden del mundo, o la concepción sistemática de Schelling, no se refiere a un todo meramente natural, sino que se transfigura en espíritu. Por esta razón, el autor se acerca a una concepción idealista del panteísmo, conforme a la cual, la totalidad de los órdenes del ser confluyen finalmente en voluntad libre.[76]

---

74 SSW I/7 174 (trad. Altman: 173-174, nota 33). La cita pertenece a la obra "Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza", en los *Anales de medicina como ciencia*, vol. I, cuad. I, aforismo 162: "*Der Unterschied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen ist, daß in jener nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist ohne das andere*". Este aforismo no es reproducido por la traducción de Leyte y Cortés en el lugar donde es mencionada aquella obra (SSW I/7 408 / trad. Leyte y Cortés: 285).

75 SSW I/7 364 (111/179) (trad. modificada).

76 *Cf*. Safranski, R., *op. cit.*, pp. 58-59.

Schelling constata que, en la medida en que el mal es real, tan siquiera como contrapuesto al bien, entonces debe jugar algún papel en la revelación de Dios, es decir, en la creación. Esto conduce a nuestro autor, a identificar al hombre como un ser central de aquel proceso de manifestación. Sólo el hombre es capaz de mal y, en consecuencia, de tornar real el antagonismo entre principios, meramente ideales en Dios y aun no separables en la naturaleza, sin cuya oposición no puede surgir el amor y "[…] la unidad no podría mostrar su omnipotencia".[77] En el hombre, único ser capaz de mal, debe operar, además, como motivo que influencia su libertad, una tentación para el mal, la cual "[…] sólo puede provenir de un ser primitivo (*Grundwesen*) mal".[78] Esta influencia constituye una suerte de mal universal, llamado a emerger en la historia cuando se aproxime el surgimiento de la voluntad de amor, es decir, para contraponerse al bien. El mismo se suscita por reacción del fondo primigenio a la voluntad de revelación de Dios, como una tendencia que pugna por retornar a la identidad indiferenciada original. Ahora bien: "Sólo después de conocer el mal universal se puede comprender también en el hombre el bien y el mal".[79]

¿Qué hemos aprendido hasta aquí respecto de la vinculación entre libertad humana y la posibilidad del mal? Que esta última, consiste en la existencia de una voluntad particular, desarrollada sólo en el hombre, pues únicamente en él existe también lo universal, que aspira a ser por sí descentrada de este último. El mal aparece en el mundo por el hombre, el cual adquiere por esta vía una preeminencia absoluta en el movimiento de despliegue y autoproducción divinas. Por el hombre adviene, en consecuencia, también el bien, al cual el mal se contrapone dialécticamente. Ambos son para que sea el otro, pero ninguno puede llegar a dominar y reducir todo a unidad. Podemos decir que la investigación filogenética del mal, o metafísico-teológica, establece como su condición de posibilidad la dureza de la vida que se orienta a lo universal y que conduce a la tentación de querer recortarse y salir a la periferia, para autoerigirse en centro. Hasta aquí, sin dudas, el mal se relaciona con la finitud, pero no se identifica con ella. La muerte y el pecado actúan, pues,

77 SSW I/7 374 (124/201).

78 SSW I/7 374 (125/203).

79 SSW I/7 381 (134-135/219).

como purificantes: "De ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como extinción real de la particularidad".[80] Pese al rol que juega la finitud en la posibilidad del mal, descripta por Schelling como una "necesidad universal", la subsiguiente investigación ontogenética o moral-antropológica del mal revelará que este fenómeno, por relacionarse íntimamente con la libertad, responde en última instancia a la absoluta capacidad de elección del hombre.

80 SSW I/7 381 (136/221).

Referencias bibliográficas[81]

Fuentes de Schelling

— Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Schellings Werke*, tomo IV, ed. M. Schröter, Múnich, Beck, 1979, pp. 223-308 [SW]. La paginación citada corresponde a la primera edición de las *Sämtliche Werke*, 14 volúmenes, a cargo de K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1856-1861, serie I, tomo 7, pp. 331-416. [SSW]

— ----, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. H. Fuhrmans, Stuttgart, Philipp Reclaim, 1964.

— ----, *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, trad. A. Altman, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.

— ----, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1989), trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2000.

Otras fuentes

— Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995.

— Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.

— Hegel, G. F. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna III*, trad. W. Roces, México D. F., F.C.E., 2013.

— Kant, I., *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

81 Cuando citamos diversas obras del mismo autor, las ordenamos según un criterio cronológico, esto es, de la publicación más antigua a la más reciente –en idioma original–. Cuando ello no es posible o relevante, seguimos un orden alfabético.

— ----, *Crítica de la razón pura* (1781/1787), trad. M. Caimi, 2ª ed., Buenos Aires, Colihue, 2009.

— ----, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), trad. F. M. Marzoa, Madrid, Alianza, 2009.

— ----, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Opus postumum), trad. F. Duque, Barcelona, Anthropos, 2001.

— Nietzsche, F. W., *El origen de la tragedia*, trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Terramar, 2005.

— Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. por J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 2010.

Bibliografía

— Astrada, C., "Estudio preliminar sobre la filosofía de Schelling", en Schelling, F. W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, trad. A. Altman, Buenos Aires, Juarez Editor, 1969.

— Beiser, F. C., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2002.

— Bernstein, R. J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2005.

— Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, Londres, Routledge, 1993.

— Bracken, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Friburgo, K. Alber, 1972.

— Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.

— ----, "*Ens alienum*. El mal visto desde la *Naturphilosophie* en F.W.J. Schelling", en Di Sanza, S. del Luján y López, D. M. (comps.), *El vuelo del búho: estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 241-266.

— Gaudio, M., “Schelling. En el vientre de Dios”, en von Bilderling, B. (comp.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, Eudeba, 2008, pp. 229-254.

— Heidegger, M., *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, trad. M. Dimópulos, Buenos Aires, Waldhuter, 2015.

— Jürgens, C., “La inauguración de un sistema del tiempo en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling: dinamización del principio de identidad”, ponencia expuesta en el “Primer Congreso del Centro de Estudios Modernos y en el marco de los festejos del bicentenario *La Modernidad, Ayer y Hoy. Enfoque desde la filosofía, el arte, el derecho, la educación, las letras, la historia, la educación, la psicología*”, 16 y 17 de junio de 2016, organizado por el Centro de Estudios Modernos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNT (Argentina) (en línea en https://www.academia.edu/29800517/La_inauguraci%C3%B3n_de_un_sistema_del_tiempo_en_las_Investigaciones_sobre_la_esencia_de_la_libertad_humana_de_F._W._J._Schelling_dinamizaci%C3%B3n_del_principio_de_identidad).

— ----, “El problema de la teoría del sentido de la cópula en el juicio en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling. Aproximaciones para una comprensión del problema de la libertad como Uno Todo de la Filosofía”, en *Actas del III Simposio de Filosofía Moderna* (Universidad Nacional de Rosario, 9 – 11 de Noviembre 2015); coordinación de Alberto Mario Damiani; Martín Arias-Albisu; María Julia Bertolio; Marilín Mercedes Gómez; y Rodolfo Leiva, Rosario, UNR Editora / Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016, pp. 222-230 (en línea en http://www.filosofiamoderna.unr.edu.ar/imag/actas_simposio_2015.pdf).

— Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

— Lauth, R., *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, trad. A. Ciria, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán, 2008.

— Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.

— Leyte, A. y Rühle, V., "Estudio introductorio", en Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2000.

— Macherey, P., *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza*, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

— Pérez-Borbujo-Álvarez, F., *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004.

— Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, trad. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2002.

— Sartre, J.-P., "La liberté cartésienne" (1947), en *Situations I*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 289-308.

— Underwood Vaught, A., *The Specter of Spinoza in Schelling's* Freiheitsschrift (2008), ProQuest, UMI, 2011.

— Vetö, M., *Le Fondement Selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2002.

— Serrano, V., *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.

— White, A., *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1983

— Žižek, S., *The indivisible remainder. An Essay on Schelling and Related Matters* (1996), Londres, Verso, 2007.

Schelling, o la libertad de ser

Jorge Eduardo Fernández

"Am Anfange also ist die Gefahr…".
Schelling.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854), un filósofo cuya gran parte de su obra aún no ha sido suficientemente estudiada, es el pensador que con mayor profundidad, más que ningún otro, incluido el mismo Nietzsche, ha alcanzado a plantear la tensión entre el carácter residual de la existencia y la libertad de ser. Tal carácter residual arraiga, en términos de Schelling, en el "resto irreductible" (*aufgehende Rest*), fondo abisal de nuestro "estar siendo" (*Dasein*) previo a toda determinación objetiva de la conciencia y del entendimiento.

La libertad de ser encuentra en dicho "resto" el magma pulsional *a priori*, ciego, lo pre-sub-puesto a toda ulterior necesidad y determinación. La libertad de ser anticipa, de este modo, a todo intento de fundamentación, a toda argumentación ontológica que pretenda fundar la razón de ser en un principio necesario. Trastoca, de este modo, la base del argumento ontológico y lo abisma en el acto inicial donde todo por qué y sentido es anticipado.[1]

El resto irreductible. (La esencia de la libertad humana)

Hacia 1809 Schelling publica sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*.[2] Esta obra, de notable audacia

1 "El verdadero *Grund* de la Existencia es impenetrable, denso, inerte, aunque también espectral, «irreal», y no está constituido por completo, mientras que la Existencia es ideal, aunque contraste con el *Grund*, es completamente «real»"; Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, trad. A. Bello, Buenos Aires, Godot, 2016, p. 6.

2 Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Sämtliche Werke*, Ed. Karl F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856–1861 [en adelante, SSW

y profundidad, se convertirá en un tópico capital para la filosofía contemporánea, ya que no sólo marca el derrotero del pensamiento y de la obra ulterior de Schelling, sino que resulta clave respecto al pensamiento de Martin Heidegger en la fase inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*.

En las *Investigaciones* sobre la esencia de la libertad humana Schelling inicia el desarrollo de la "parte ideal" de su filosofía. Ésta se diferencia, en principio, de la "parte real" correspondiente, en cierto sentido, a su filosofía de la naturaleza.[3] La esencia de la libertad humana es comprendida, a partir de esta obra, desde su vínculo con un inicio (*Anfang*) anterior y más profundo que aquel que determina el fundamento necesario del conocimiento objetivo de la naturaleza. La libertad es concebida desde su vinculación con el acto inicial que precede y desfonda el fundamento de necesidad.

Según indica el mismo autor, la libertad brota del trasfondo pulsional del "querer" (*Wollen*) como "acto potenciador".[4] Afirma

serie/tomo]; trad. cast., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición bilingüe y trad. Elena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.

3 Una presentación general del pensamiento de Schelling podría exponerse mediante la consideración de los siguientes períodos de su desarrollo: 1. La parte real de la filosofía comprendida especialmente como filosofía de la naturaleza. La misma es calificada de "real" en el sentido que Kant le ha otorgado, es decir, en tanto en ella se considera a la razón aplicada a objetos. 2. La filosofía trascendental, la cual es concebida en oposición a la filosofía de la naturaleza, y que expone los principios trascendentales de la razón. Ésta es desarrollada especialmente en el *Sistema del idealismo trascendental*, obra en la que Schelling expone los principios trascendentales de la filosofía teórica, los de la filosofía práctica, los de la teleología, para finalizar con la deducción de la filosofía del arte como órgano general de la filosofía. En este tópico debemos y vamos a focalizar el tema principal de este trabajo. 3. La parte ideal de la filosofía o filosofía del espíritu. Ésta está compuesta por los ensayos de sistema de la llamada parte "ideal" de la filosofía que comienzan, de una manera definida, hacia 1809, con las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Esta tarea Schelling la continúa con las distintas versiones de *Las edades del mundo*, en las cuales intenta exponer el sistema del tiempo. En un sentido amplio, y dejando de lado la especificación de diversas variaciones, podemos afirmar que la búsqueda de esta formulación prosigue en la obra de Schelling hasta la exposición de sus últimas *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*.

4 Schelling, F. W. J., *Investigaciones*, SSW I/7 350 ("*letzte potenzierende Act*"); trad. cit. p. 147.

Schelling: "Querer es [el] ser originario".[5] Éste es el límite y fundamento del entendimiento, "el resto irreductible"[6] que lo precede y excede. Pensar un sistema de la libertad en el cual ella sea concebida como *a priori* de la necesidad, lo conducirá a Schelling, en estas *Investigaciones*, a tener que concebir la posibilidad del mal como inherente a la esencia de la libertad y al acto de revelación divino.

En esta búsqueda de comprender el querer de la libertad como ser originario Schelling pone de relieve el carácter positivo del mal. La idea en la que se apoya para avanzar en sus *Investigaciones* consiste en plantear la distinción entre el ser en tanto existente y el ser como fundamento de la existencia. Dice Schelling: "La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser en tanto que existe, y el ser como mero fundamento (*Grund*) de la existencia".[7]

A partir de esta distinción, Schelling comienza a exponer su propio pensamiento sobre el tema. "Es el fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí mismo, […] pero sin embargo [éste es] distinto de Él".[8] La libertad radica en la posibilidad del mal, que se halla en el "fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí". La cuestión de la identidad de Dios es planteada en torno a la mismidad (*Selbstheit*) divina: "[…] lo que en Dios mismo es, no es Él mismo".[9] Esto hace que la exteriorización de la naturaleza sea a la vez comprendida como un acto íntimo de autorrevelación (*Selbstoffenbarung*).

La exteriorización de la naturaleza, y también, las edades del mundo, es decir, de la vida del espíritu, son concebidas por Schelling, no sólo como un camino de ascenso del hombre hacia el absoluto, sino además y principalmente, como un camino a través del cual el absoluto se va conociendo a sí mismo. Esta autocomprensión de Dios surge del "[…] anhelo (*Sehnsucht*) que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo".[10]

Este anhelo es, en principio, "voluntad ciega", sin entendimiento, pero que ya en su acto de querer, pulsa hacia el entendi-

5 *Ibídem* ("*Wollen ist Ursein*").

6 *Ibíd.*, SSW I/7 360 ("*der nie aufgehende Rest*"); trad. cit. p. 169.

7 *Ibíd.*, SSW I/7 357; trad. cit. pp. 161-163.

8 *Ibíd.*, SSW I/7 358; trad. cit. p. 163.

9 *Ibíd.*, SSW I/7 359; trad. cit. p. 167.

10 *Ibídem*.

miento. No es un querer consciente de sí mismo, sino presintiente (*ahndender*). Éste es el límite y fundamento del entendimiento, "el resto irreductible" que lo precede y excede. En él, en este carácter residual e irreductible, Schelling encuentra la raíz abisal de la libertad humana.

La teoría de las tres potencias

Curiosamente, y no por ello menos intrigante, el camino emprendido por Schelling en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* deriva en la necesidad de exponer un sistema del tiempo. La vía de derivación parece clara: el acto inicial, comprendido como acto libre de revelación que se sobrepone a la posibilidad del mal, requiere ser comprendido además como pasaje de la eternidad al tiempo.

El par tiempo-eternidad, último bastión de la dualización formalizante de la metafísica, requiere ser disuelto, superado como supuesto. La eternidad sólo es en el tiempo y, ser en el tiempo, implica "mundo". En esta unidad de ser y devenir de la eternidad en el tiempo situamos los "eones" que trazan el curso de *Las edades del mundo*.[11]

"Tiempo" ya no permite ser tratado tan solo como una intuición *a priori* de la sensibilidad, sino que, en tanto inherente a la totalidad del sujeto, en su subjetividad y objetividad, es decir, en tanto absoluto, aparece como *a priori* de la necesidad, o mejor dicho como *a priori* hipernecesario (*Übernotwendig*) del par necesidad y libertad.

Por ello mismo "tiempo" es pensado, en *Las edades del mundo*, desde su vínculo con lo eterno, es decir, desde el permanente flujo de lo eterno en tiempo. "Tiempo", en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación (*Offenbarung*) de lo eterno, y opera, por así decirlo, como condición *a priori* de la revelación. El pasaje de lo eterno al tiempo es inherente, esto es, determina internamente, el concepto de revelación.

Los tres éxtasis temporales –pasado, presente y futuro– conforman, en este sentido, "eones", unidades de tiempo en las que la re-

11 La serie de redacciones de *Las edades del mundo* está compuesta por tres intentos de inacabada redacción (en 1811, 1813, 1815), por los Fragmentos (*Weltalter Fragment*) y las lecciones dictadas en München en 1827 y 1828 con el título *System der Weltalter*.

velación de lo eterno es representada en el mundo. De ahí que Schelling se formule, en las primeras páginas de *Las edades del mundo*, la pregunta "¿cómo nace el tiempo?". Esta pregunta va dirigida hacia el "instante" en el que lo eterno se revela, es decir, comienza a ser en el tiempo. Por ello para Schelling "la verdadera eternidad no es una eternidad opuesta al tiempo, sino la eternidad que comprehende al tiempo mismo y se pone en él como eternidad".[12] La eternidad sólo es en el tiempo, y ser en el tiempo implica "mundo". Se trata, entonces, de unidades de tiempo y mundo, "eones" que encuentran expresión en el término "*Weltalter*" traducido como "edades del mundo".

La exposición completa de *Las edades del mundo* debió contener tres partes: pasado, presente, futuro. Pero, salvo algunas anotaciones y fragmentos, la obra en su redacción ha quedado detenida en el libro sobre el pasado. Su incompletud no le resta importancia al proyecto de *Las edades del mundo*, pero sí requiere que nos detengamos a considerar los motivos –me refiero a los de estricta observancia filosófica– que han dejado a estos intentos de exposición de sistema en formulaciones incompletas.

Los intentos de formulación de *Las edades del mundo* se inician con la versión de 1811 y ésta es continuada por las reformulaciones de 1813 y 1815. La idea es retomada de manera explícita en la *Lecciones de Múnich* dictadas en 1827/1828 bajo el título "*System der Weltalter*". Las tres versiones mencionadas conservan una estructura organizada según un esquema tripartito; en cambio, en las *Lecciones* sobre el *System der Weltalter* esta tripartición desaparece y deja su espacio a los intentos de exposición de la Historia de la filosofía moderna. *Las edades del mundo* conforman así un período de transición que parte del incompleto y, si se quiere, fracasado esquema de exposición tripartito, y se dirige hacia aquella exposición que finalizará concibiendo a la "Filosofía positiva", cuya unidad se encuentra en el tránsito de la *Filosofía de la mitología* a *la Filosofía de la revelación*.

La organicidad del sistema ha de responder a la necesidad de exponer el tiempo en su totalidad, la cual sólo es posible mediante la

12 SSW I/7 238-239, Afor. CCXVIII: "*Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit (CLXIX) – nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden*".

consideración: de la narración del pasado sabido, la exposición del presente conocido, y la predicción del futuro avizorado.[13]

En este contexto plasmado por los intentos incompletos de redacción de este fallido sistema del tiempo, Schelling alcanza a plantear la más asombrosa fórmula de expresión de tal acto inicial: "no ente a ser" que dará pie para comprender que la "libertad de ser" califica a dicho acto, y de ese modo precede, a toda determinación de fundamento de necesidad.

Para exponer la tensión interna a la eternidad, o vida de la divinidad, Schelling expone su teoría de las tres potencias. En la teoría de las tres potencias, a la cual Schelling suma lo que él mismo llama "el concepto incrementado de no ente", encontramos desplegado el principio de identidad en el seno de la divinidad.

La tensión interna a la relación entre estas tres potencias consiste en que: 1) Las tres potencias son previas a la manifestación del ente, por ello son "no-ente" (*Nichtseyende*). 2) Las tres tienden (*treiben*) a ser. 3) Sólo una por vez puede ser ente, mientras las dos restantes se contraen en el "no-ente".

Esto implica que no es posible una manifestación inmediata de la totalidad de la esencia del absoluto. Por el contrario, cada potencia, de a una por vez, irá manifestándose en el tiempo, determinando de ese modo las distintas edades del mundo.

La primera potencia es negativa, es la contracción del absoluto hacia sí mismo, la segunda es positiva y se separa de la primera, la tercera es la unidad de las tres.

El carácter especulativo del inicio, así como también la unidad de la vida divina, es pensado por Schelling en torno a la significación de la mismidad en la vida del absoluto, previa al ente, más allá del ser. Dice Schelling:

> De ahí que el verdadero sentido de la unidad que hemos afirmado al comenzar sea éste: lo mismo = x es tanto la unidad como la contraposición; o los dos contrapuestos, la potencia eternamente negadora y la potencia eterna-

13 En la "Introducción" de *Las edades del mundo*, los dos primeros párrafos son semejantes en las tres versiones: "Lo pasado es sabido, lo presente conocido, lo futuro es presentido. / Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho" ("*Das Vergangene wird Gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. / Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt*"), SSW I/8 199.

> mente afirmadora, y la unidad de ambas conforman el ser primigenio único e indivisible.[14]

En el sentido de la primera potencia: "Dios es un eterno no, una retirada (*Zurückziehung*) eterna"[15] hacia sí mismo. Ese sí mismo señala el "ser-en-sí" supremo, la diferencia eterna antes de todo ente. En esta potencia negadora radica la afirmación eterna de la vida divina.

La segunda potencia introduce la contradicción, su fuerza afirmadora es expansiva. Desde esta segunda potencia: "Dios es el sí eterno, la expansión eterna […]". Esta segunda fuerza introduce la escisión en la naturaleza divina y dispone su manifestación en el ente a un acto de decisión, "aunque sea tomado de una manera ciega". La segunda potencia introduce la contraposición y con ello la necesidad de distinguir a cada potencia según su propia naturaleza. Schelling habla de la naturaleza especial (*besondere Natur*) de cada potencia.

En el acto eterno de decisión ciega se pone de manifiesto el impulso primigenio a ser (*Urdrang zu Seyn*). Antes de la creación de la naturaleza, de su revelación en el ente, el comienzo consiste en la fuerza negadora inherente a la primera potencia: "Dios se niega a sí mismo, cierra su esencia y se retira en sí mismo".[16] Por ello el inicio es negativo, no porque encierre la negación en sí, sino la propia afirmación, el amarse a sí mismo de Dios. Dice Schelling: "La noche no es el ser supremo, sino el ser primero".[17]

Schelling afirma en *Las edades del mundo* el principio de toda dialéctica cuya necesidad se conforma en un referente de toda su obra, incluida la Filosofía positiva: "Pues solo en la negación reside el inicio. Todo inicio es por su naturaleza un deseo de fin (*Begehren des Endes*), o lo que conduce al final, y por lo tanto se niega a sí mismo como fin".[18]

---

14 "*Der Wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit ist daher dieser: ein und dasselbe = x ist sowohl die Einheit als der Gegensatz; oder die beiden Entegegengesetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus*". Schelling, F. W. J., *Die Weltalter* (1815), SSW I/8 217.

15 *Ibíd.*, SSW I/8 218.

16 *Ibíd.*, SSW I/8 223.

17 *Ibidem*.

18 *Ibíd.*, SSW I/8 224.

Sin embargo, el inicio, no introduce una variante en la naturaleza divina que debiera comprenderse según un antes y un después del inicio, y esto es así porque esta relación entre las tres potencias indica un inicio eterno "que nunca deja de ser inicio". Dice Schelling: "Se trata sólo de la primera tensión del arco, no tanto como ente sino como el fundamento (*Grund*) para que algo sea".[19] Y prosigue más abajo:

> Mediante ese retorno continuo al inicio y el eterno recomenzar, esa vida se hace substancia en el sentido más propio (*id quod susbstat*), lo que siempre permanece; el continuo impulso y mecanismo interiores, el tiempo que eternamente comienza, que eternamente deviene, que eternamente devora y vuelve a parirse una y otra vez.[20]

Schelling refiere la fuerza de este inicio con el mismo entusiasmo alcanzado en los párrafos anteriores de su texto –entusiasmo que podríamos calificar de nietzscheano, si con eso no cometiésemos un anacronismo– al "fuego infatigable" (*Âkámaton pÿr*) de Heráclito y a la "rueda del nacer de Dios" de Jakob Böhme.[21]

Ex cursus: Las transformaciones de Dionysos. (De la *Filosofía de la mitología a la Filosofía de la revelación*)

Asumiendo la profundización del inicio mediante las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana*, que permitieron realizar el traspaso del fundamento de necesidad a la libertad, recogiendo luego el audaz intento y el fracaso de *Las edades del mundo* en exponer un sistema del tiempo, la última filosofía de Schelling se propone

19 *Ibídem*.

20 *Ibíd.*, SSW I/8 230: "*Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Scubstanz im eigentlich Verstand* (id quod substat), *zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit*".

21 Böhme, Jakob, *Aurora*, Hg. Gerhard Wehr, Frankfurt, Insel, 1992, p. 464: "Pues la rueda del nacer de Dios se movió nuevamente, como lo había hecho desde la eternidad" ("*Denn das Rad der Geburts Gottes bewegete sich wieder, wie es von Ewigkeit getan hatte*").

finalmente desplegar su rasgo positivo a través de la exposición de la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación*.

El carácter residual de la existencia, la "libertad de ser" ínsita en el "resto irreductible", la exposición de la tres potencias y su resto positivo, encuentran su correlato sapiencial en las figuras que Schelling despliega en su *Filosofía de la mitología*. Su punto culminante lo encontramos en el traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación* en el cual Schelling presenta las tres transformaciones de Dionysos.

En las *Lecciones sobre Filosofía de la revelación* dictadas en 1841 / 42,[22] más precisamente en la Lección XXII, titulada "Sobre el objeto de los misterios" (*Über den Gegenstand der Mysterien*), Schelling expone las transformaciones de Dionysos como secuencia del traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación*.

El camino trazado mediante la secuencia de estas tres transformaciones, la de Dionysos Zagreo, Tebano (Baco) e Iaco, en tanto expuesto como doctrina de los misterios, consuma, en el sentido tautegórico que Schelling le adjudica al mito, la figuración mitológica de la divinidad y gesta, de este modo, la idea de revelación (*Offenbarung*) en la cual es concebida, en el cristianismo, la encarnación del verbo.

En esas páginas Schelling recurre a los distintos comentadores de la tradición mitológica para sostener que esas tres figuras de Dionysos han sido planteadas y deben ser comprendidas en la tensión de la unidad serial que las contiene.

Según indica Schelling: "Los misterios no son otra cosa que la superior conciencia cognoscente de la mitología misma",[23] y el contenido de la tres potencias. En este sentido, las tres representaciones de Dionysos han de ser concebidas en la unidad de una serie, "al igual que nuestras tres potencias",[24] "sucesivas personificaciones del mismo […] conforman la unidad de la doctrina de los misterios".[25]

El primero de ellos, Dionysos Zagreo, hijo de Zeus y de Perséfone, es concebido por Schelling como la primera potencia. Sólo él, el nacido de Dios, es la primera potencia. Por ello mismo le cabe el

22 Schelling, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung. 1841 / 42*, Ed. Manfred Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

23 SSW II/3 463.

24 SSW II/3 462.

25 SSW II/3 463.

nombre de "el solitario", "el aislado" (*der Abgeschiedene*)".[26] Schelling interpreta que Zeus, en tanto último dios, con el que culmina el proceso cosmogónico, da inicio, con la aparición de Zagreo, a la manifestación de las potencias divinas. Uno, es pensado por Schelling como el inicio inherente y subjetivo del proceso mitológico, el otro, Zagreo, en tanto este proceso subjetivo ha culminado, es el inicio puesto, objetivo, de la totalidad del proceso.

El segundo Dionysos, el Tebano (Baco), es el retorno de Dionysos hacia su propio origen, su desaparición como figura real, su transformación y descenso al mundo de los muertos.[27] Es el mediador entre la serie de figuras, y lo es también en tanto guía de las almas en la muerte.[28] "Lo real restituido en su en-sí es alma (*Seele*)".[29] Por ello, en los misterios se alababa al Dios capaz de morir para alcanzar una vida superior.

El tercero de ellos y con quien culmina la totalidad de la serie, es el Dionysos Iaco,[30] "el grito de los misterios". Insistirá Schelling que se trata de la recuperación del Zagreo, pero sólo a través de la mediación de Baco y, en este sentido, Iaco es el acontecimiento originario de la totalidad de la divinidad. El grito del boquiabierto Zagreo, se ha convertido en el grito de júbilo de Iaco.[31] El Iaco místico

26 *Cf*. SSW II/3 465 ss., 474.

27 *Cf*. SSW II/3 464 ss.

28 *Cf*. SSW II/3 474.

29 SSW II/3 473.

30 SSW II/3 475 ss.

31 Será Hölderlin quien en su himno "*Der Einzige*" ("El único") aproxime a Dionisos con Cristo, llamando a Cristo "Bruder des Eviers", "hermano de Dionisos". Pero nótese que Hölderlin llama a Dionisos "Eviers", es decir, por el nombre derivado de su grito: "Evohe". De este modo, pareciera que Hölderlin encuentra el vínculo de hermandad entre ambos en el grito. De manera coincidente con el poeta que llama a Cristo "El Único", su amigo filósofo, Schelling, en *Las edades del mundo* (1815) utiliza la misma designación: "Dios es Él Mismo como Él Mismo, el Único" ("*Gott Er selbst als Er Selbst ist, der Einzige*", SSW I/8 343). Consecuentemente Hölderlin nos dice que Cristo es el Único, porque sólo Él es "signo de sí mismo". Respecto a esta afirmación podemos indicar que, por un lado, el poeta está diciendo que Cristo es el último de la serie de dioses, y esto quiere decir también que Él, en tanto último, está fuera de serie. Y, por otro lado, nombra un acontecimiento en el cual lo divino encuentra su completa realización, realizada por Él y por ningún otro. A diferencia de Hércules y de Dionisos: "sólo Cristo es signo de sí mismo" ("*Christus aber bescheidet sich selbst*").

significa primero júbilo, y luego celebración del Dios. La hierogamia consumada en el Dionysos nacido, Iaco, desde el origen.

Con él se completa la serie de figuras de la personificación mitológica, tautegórica, de la divinidad. Schelling encuentra en esta manifestación la culminación del objeto de la filosofía de la mitología y su traspaso a la filosofía de la revelación.

La libertad de ser

El desarrollo de las tres potencias, impregnado de teosofía y mitología, se encuentra en *Las edades del mundo* acompañado por un decantado propiamente filosófico. En este sentido, Schelling concentra el avance filosófico de *Las edades del mundo* en lo que él mismo llama "concepto incrementado de no-ente". Éste queda expresado en la fórmula "*Nichtseyende zu Seyn*", que precariamente podemos traducir: "no-ente a ser", dejando para la explicación el poder y sentido condensado en la preposición "*zu*".

Schelling expone toda la influencia neoplatónica, que claramente él recoge, a un proceso de incrementación positiva. Señala que, en torno a lo "no ente" se ha generado, ya entre los griegos, una gran confusión, que llega a afectar entre otras cuestiones al modo como se ha comprendido la creación *ex nihilo*. Según Schelling, el error consiste en identificar lo "no- ente" con la nada, quedando vedada de este modo la posibilidad de pensar la distinción entre ser y ente.

De este modo concibe Schelling el acto creador de Dios, o el movimiento propio de la primera potencia. En el acto de creación la primera potencia se manifiesta como "no-ente" (*Nichtseyende*), y de este modo se diferencia en el movimiento de contracción de su ser. Retomando el planteo de las *Investigaciones*, podemos decir que este acto requiere que en la naturaleza divina se encuentre la posibilidad del mal. En este punto reside el carácter negativo del inicio y también la clave de comprensión de *Las edades del mundo* en tanto ellas son una co-ciencia de la creación (*Mitwissenschaft der Schöpfung*).[32] En ella convergen la creación divina y la libertad humana. Dice:

> Hablamos del Dios necesariamente real (*nothwendig Wirklichen Gottes*). Éste no tiene inicio en la medida en que no

32 Schelling, F. W. J., *Die Weltalter*, SSW I/8 200.

> tiene un inicio de su inicio. En él, el inicio es un inicio eterno, es decir, un inicio que era inicio desde toda la eternidad y que sigue siendo y que nunca deja de ser inicio.[33]

Este acto de creación no puede ser ni ente ni "no-ente", sino "la libertad eterna de ser", la fuerza contractiva de afirmación de Dios. "Por encima del ser solamente reside la libertad verdadera, la libertad eterna".[34]

Sólo a partir de ella la contradicción entre la primera y la segunda potencia puede alcanzar la unidad, tercera potencia, al modo de una "libre copertenencia" (*freien Zusammengehörigkeit*).[35]

Queda así invertida la posición dominante en la tradición del argumento ontológico, la libertad es anterior a la necesidad, "Dios no es un ser necesariamente real, sino la libertad eterna de ser".[36] En esta expresión se afirma el viraje que sitúa a la libertad más allá del ser y del "no-ente". Schelling gana de este modo la primacía del espíritu, de libertad y tiempo. Pero esto no significa que él comprenda la vida del espíritu separada de la naturaleza, y por lo tanto, la libertad separada de la necesidad. Por el contrario, la libertad de ser implica la unidad de libertad y necesidad.[37]

La naturaleza ciega busca comprenderse en la libertad eterna de ser. Esta búsqueda es movida por el anhelo (*Sehnsucht*) de eternidad. El anhelo surge de la separación (*Scheidung*) que la decisión (*Entscheidung*) produce. El anhelo es la referencia (*Bezug*) que pulsa (*Trieb*) hacia la unidad.

El sometimiento a la negatividad, a lo inferior, es pues comprendido en la búsqueda de su inversión y superación. De este modo la naturaleza conserva un motor propio de automovimiento, "una fuente de libertad que no llega al acto (*actus*), sino que siempre se detiene en la mera posibilidad (*Möglichkeit* [–según aclara el mismo Schelling:–] *Potentialität*)".[38]

---

33 *Ibíd.*, SSW I/8 225.

34 *Ibíd.*, SSW I/8 234.

35 *Ibíd.*, SSW I/8 233.

36 *Ibíd.*, SSW I/8 234.

37 *Ibíd.*, SSW I/8 239.

38 *Ibíd.*, SSW I/8 266.

Al respecto, Schelling señala que se ha alcanzado un nuevo, o mejor dicho un incrementado (*gesteigerten*) concepto de "no-ente".[39] Como anticipamos, el concepto incrementado de "no-ente" queda expresado en la fórmula acuñada por Schelling: "*Nichtseyende zu Seyn*", "no-ente a ser". La fuerza expresada en esta fórmula se encuentra en la pulsión ciega contenida en la preposición "*zu*", que poco alcanzamos a traducir con la española "a".[40] En el "*zu*" queda expresada la pulsión (*Trieb*) ciega a ser, la cual es nombrada en su forma negativa en el ansia (*Sucht*) de la naturaleza por conocerse y en el anhelo (*Sehnsucht*) de unidad.

Este descenso a la libertad como inicio originario introduce, o reintroduce, en la filosofía, ideas procedentes de fuentes teosóficas y cuestiones pertenecientes a la teología trinitaria. Esto hace que debamos ser sumamente cuidadosos en nuestro intento por delimitar el alcance estrictamente filosófico de su aporte. Al respecto, cabe señalar que Schelling mismo ha sido consciente de esta cuestión, y más aun, su empeño por desarrollar una "filosofía positiva" está puesto en la dirección de superar el riesgo de diluir el curso y el lenguaje filosófico en las otras fuentes sapienciales.

Da cuenta de ello que, no obstante el esfuerzo realizado en *Las edades del mundo*, la búsqueda por articular la dialéctica o filosofía negativa con la filosofía positiva continúa, aun en diferentes contextos temáticos, hasta en sus últimos escritos. Ya hacia el final de *Las edades del mundo* la tarea de desarrollar un sistema filosófico a partir de lo "viviente originario" (*Urlebendige*) es planteada como doble. Por un lado, para reintroducir en la filosofía el nexo (*Zusammenhang*) con la vida originaria o con el Dios vivo –nexo roto, según Schelling, por Descartes–,[41] es necesario recuperar los aportes de fuentes mi-

39 *Ibíd.*, SSW I/8 267. En las *Vorlesungen* de 1827–1828, y de manera explícita en la segunda lección, Schelling plantea claramente que este incremento está puesto en vías de superar lo negativo en lo positivo ("*Das Wahre ist nur das Positive und besteht nur in der Überwindung des Negativen – und ist als solches einer Steigerung fähig*"; Schelling, F. W. J., *System der Weltalter*, Hg. Siegbert Peetz, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998, p. 8.

40 Opto por esta traducción pues me parece que la preposición "a" mantiene mejor que "hacia" la direccionalidad indeterminada que la fórmula "*Nischtseyende zu Seyn*" expresa.

41 Schelling, F. W. J., *Die Weltalter*, SSW I/8 270.

tológicas y religiosas; por otro lado, hay que forjar su despliegue positivo mediante la reformulación de la historia de la filosofía.

¿Hasta qué punto la filosofía es capaz de recuperar su objeto perdido, al Dios viviente? Ésta parece ser la cuestión que derivará en la necesidad de Schelling de desarrollar una *Filosofía de la mitología*, para que luego ésta traspase a una *Filosofía de la revelación*. Teniendo en cuenta esta línea de continuidad entre *Las edades del mundo* y la filosofía del "último Schelling", podemos llegar a plantearnos que el núcleo especulativo mediante el cual se efectúa el traspaso de la filosofía negativa a la positiva, se concentra en la idea de revelación (*Offenbarung*) a la que hemos arribado en nuestro *ex cursus*.

"El cristianismo en sus textos e historia debe ser objeto de la filosofía";[42] con estas palabras pronunciadas en la segunda de las lecciones sobre el *System der Weltalter*, Schelling anticipa la profundización filosófica del cristianismo, a través de la cual se hará efectivo el traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación*.[43]

Un segundo aspecto a destacar se encuentra planteado en torno a la diferencia ontológica, la que, en el contexto temático planteado en este artículo, cabe comprender en relación con los siguientes temas. El primero de ellos es la diferencia entre ser y ente. Mediante esta diferencia Schelling puede plantear su concepto incrementado de no-ente, es decir, aquel que expresa el impulso primigenio a ser. De manera correspondiente a esta cuestión, resulta evidente que, en *Las edades del mundo*, el yo como centro consciente de reflexión se ha desplazado al *Selbst*, el "mismo".

El tercer tema de importancia es la reformulación de la prueba ontológica, a la que Schelling le dedica algunos párrafos en *Las edades del mundo*. La necesidad de ser requiere ser repensada, como señalamos arriba, desde "la libertad eterna de ser".

Dejo para terminar la cuestión más conflictiva y que merece una profundización especial allende estas páginas. Se trata del fracaso de *Las edades del mundo* como sistema del tiempo. Entiendo por

42 Schelling, F. W. J., *System der Weltalter*, *op. cit.*, p. 9.

43 Ver Schelling, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, *op. cit.*, en particular la Lección XXIII: "Die Philosophie der Offenbarung, Einleitung, Über den Unterschied der Offenbarung und Mythologie und die Begreifflichkeit der Offenbarung".

fracaso el intento trunco en el que naufragan estos escritos y que hace que los recibamos como una obra incompleta.

¿Implica esto que en el fracaso de *Las edades del mundo* colapsa la funcionalidad de la idea de sistema? Lo que parece cierto, hasta nuestros días, es que la opción entre fragmento o sistema, no resuelve la cuestión. Quizás en este cuestionamiento, que afecta a toda reflexión sobre la libertad y el tiempo, quede expresada la actualidad del intento que nos ha legado Schelling.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Ed. Karl F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856–1861. Serie I y II, en 10 y 4 tomos. [SSW]

— ----, *Schellings Werke*, Ed. Manfred Schröter, München, Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1927–1954. En 6 y 6 tomos. Basada sobre la edición de Karl Schelling. [SW]

— ----, *Historisch-Kritische Ausgabe*, Ed. H. M. Baumgartner, W. G. Jakobs y otros, Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, en edición desde 1975. [HKA]

— ----, *Philosophie der Offenbarung, 1841 / 42*, Hg. M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

— ----, *System der Weltalter*, Hg. Siegbert Peetz, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998.

— ----, *Weltalter – Fragmente*, en *Schellingniana* 13.1 y 13.2, Hg. Klaus Grotsch, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 2002.

— ----, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición bilingüe y trad. Elena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.

— ----, *Las edades del mundo*, Trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002.

Bibliografía

— Albizu, Edgardo, "Schelling y Hegel", en *Hegel filósofo del presente*, Buenos Aires, Edit. Almagesto, 2000.

— ----, "El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito", en *Areté*, Vol. XXI, N° 2, 2009, pp. 329-362.

— Böhme, Jakob, *Aurora*, Hg. Gerhard Wehr, Frankfurt und Leipzig, Insel,1992.

— Bolman, F., *Schelling: The Age of the World*, Nueva York, Columbia, 1967 (reimpresión de 1942).
— Brown, R., *The later philosophy of Schelling: The influence Of Boehme on the Works of 1809 – 1815*, Lewisburg, Bucknell U.P., 1977.
— Courtine, J.-F. y Marquet, J.-F., *Le dernier Schelling, Raison et positivité*, París, Vrin, 1994.
— Courtine, J.-F., *Extase de la raison : Essais sur Schelling*, París, Galilée, 1990.
— David, Pascal, "La genealogie du temps", en Schelling, W., *Les âges du monde*, Paris, PUF, 1992.
— Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, trad. A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1985.
— Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt, Anton Hain, 1991.
— Iber, Christian, "Schellings Kritik an Hegels Konzeption der Logik als Metaphysik der Wirklichkeitbegründung", en K.Utz – M. C. Soares – A. Koch (eds.), *Natureza em Hegel. V Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Traduções e Resumos*, Fortaleza, Editora Tecnograf, 2009, pp. 94-112.
— Jaeschke, Walter (Hg.), *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg, Meiner, 1999.
— Lanfranconi, Aldo, *Krisis, eine Lekture der "Weltalter"*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1992.
— Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling, el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2003.
— Pareyson, Luigi, "Schelling e lo stupore della ragiones", en *Ontologia della libertà*, Turin, Einaudi, 1995.
— Tilliette, Xavier, *Schelling – Une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970.
— Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, Winter, 1956.
— Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, trad. A. Bello, Buenos Aires, Godot, 2016.

Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón

Sandra Viviana Palermo

Io veggio ben che già mai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha; e giugner pòllo:
se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Dante, *Paradiso* IV, 124-129.[1]

I.

Pertenece a la Arquitectónica de la razón pura la célebre distinción entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*,[2] en virtud de la cual,

1 Citado por Hegel, en *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en *Gesammelte Werke*, Bd. XX, W. Bonsiepen - H-C. Lucas (ed.), Hamburg, Meiner, 1992 (de ahora en adelante cit. como Enz, seguido por número de página o parágrafo): Enz § 440Z. "Bien sé que el intelecto no se sacia, / si la verdad por siempre no lo ilustra, / y ninguna verdad, fuera se espacia. / Posa en ella, cual fiera en su palustra, / cuando puede alcanzarla, y la retiene, / sin lo cual, todo anhelo al fin se frustra", Dante, *La divina comedia*, trad. B. Mitre, Bs. As., Centro Cultural Latium, 1922, p. 427.

2 Como han puesto en evidencia varios intérpretes kantianos, la distinción entre conocimiento histórico y conocimiento racional tiene probablemente sus raíces en la distinción ya operada por Meier entre *historisch* y *philosophisch*, como así también en la clasificación wolffiana del conocimiento humano en *cognitio historica*, *philosophica et matemática*. Meier, subraya Hinske, había introducido una ulterior diferenciación que sería fundamental para Kant, esto es, la consideración según la cual las verdades se pueden "aprender" (*lernen*) o conocer con claridad (*deutlich erkennen*); *cf*. Hinske, N., "Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen «Philosophie lernen» und «Philosophieren lernen» und ihre Vorgeschichte", en Id., *Zwischen Aufklärung*

desde el punto de vista subjetivo, todo conocimiento es, o histórico, o racional:

> Cualquiera sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para quien lo posee éste es histórico, si él conoce solamente en el grado y en la medida en que [el conocimiento] le ha sido dado desde afuera, ya sea que le haya sido dado por la experiencia inmediata, por un relato, o por instrucción (conocimientos generales) […]. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (es decir, que en el comienzo sólo pueden surgir de la propia razón del ser humano) pueden llevar ese nombre también subjetivamente, sólo si han sido extraídos de fuentes universales de la razón, de las que puede surgir también la crítica, e incluso la recusación de lo que se ha aprendido; es decir, [pueden llevar ese nombre solamente] si han sido obtenidos a partir de principios.[3]

Conocimiento histórico sería entonces aquel que no tiene su origen en la razón misma de quien lo pronuncia, sino por fuera de ella. De ahí que quien acceda a conocer de este modo no podrá sino repetir o imitar una doctrina que le ha sido enseñada y que él mismo no está en condiciones de producir. Aunque tuviese en la cabeza todos los principios, definiciones y demostraciones, como así también la división de todo el edificio doctrinal, y pudiese contar con todo ello, si se le discute una definición no sabrá de dónde sacar otra. El conocimiento se funda aquí sobre una "facultad imitativa", que sigue a una razón ajena o extraña, transformando a quien así ha aprendido en la "copia de un hombre viviente, vaciada en yeso". El conocimiento racional, desde el punto de vista subjetivo, designa,

und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 53-69.

3 Kant, E., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kants Gesammelte Schriften* (Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften), Bde. III y IV, De Gruyter, Berlin, 1902 y ss., pp. 836-37 (en la primera edición) y 864-865 (en la segunda); de ahora en adelante este texto kantiano será citado como KrV A y B, según corresponda a la primera o segunda edición del texto respectivamente; seguido por el número de paginación original, así como se encuentra en la *Akademie Ausgabe*); trad. esp. de M. Caimi, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2010, pp. 847-848 (de ahora en adelante, cit. como CRP, seguida por número de página).

en cambio, aquel que se abraza accediendo a los principios originarios de la razón; no requiere una facultad imitativa o reproductiva sino productiva y autónoma.

La distinción entre conocimiento histórico y conocimiento verdaderamenta racional constituye así el punto de partida de nuestro itinerario que prevé I) delinear, a partir de allí, los caracteres fundamentales del concepto kantiano de razón y de crítica; y II) leer, desde estas páginas, algunos pasajes de la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, con el objetivo de trazar los puntos de encuentro y de desencuentro respecto de las ideas de razón y de filosofía de ambos pensadores. Tampoco para Hegel, como ya para Kant, la tarea y la naturaleza del conocimiento filosófico pueden confundirse con el del conocimiento matemático; tampoco para Hegel, como ya para Kant, la filosofía se puede aprender. Pero no porque en filosofía –a diferencia de lo que sucede en matemáticas, en las que el conocimiento, una vez aprendido, vale también subjetivamente como racional– todo aprender se circunscribe a un rígido repetir (subjetivamente), sin acceder (objetivamente) a las fuentes últimas de la razón; o, peor aun, porque la filosofía en tanto "idea de una ciencia" nunca pueda estar dada *in concreto*, de suerte que todo intento de acceder al sistema del conocer deberá valer simplemente como esfuerzo –destinado al fracaso– de acercarse a un "modelo" que sin embargo jamás alcanzaremos. La filosofía no puede ser aprendida, según Hegel, porque la misma no es habilidad que pueda ser enseñada, ni curiosidad que pueda ser satisfecha, sino libre actividad de autorreconocimiento de la razón que no prevé ni maestros ni discípulos, ya que el acto con el cual se alcanzan los principios últimos es siempre cualitativamente idéntico y se lleva a cabo en el *medium* de la razón misma. Todo genuino filosofar es él mismo filosofía, así como toda genuina filosofía es viva articulación y despliegue de un filosofar en acto, de un autosaberse de la razón como tal.

II.

Cognitio ex datis y *cognitio ex principiis*: sobre esta distinción Kant introduce la especificidad de la filosofía, pues si es cierto que copias de yeso de hombres vivientes son "la mayoría de los escolares y […] todos los que nunca miran más allá de la escuela y siguen siendo escolares toda su vida" –es decir, todos aquellos que de por

vida repiten una doctrina cuyos fundamentos racionales no logran abrazar–, es también cierto que este riesgo lo corren solamente los estudiantes de filosofía, no así los de matemáticas. En matemáticas, escribe Kant, no puede suceder que un conocimiento, que desde el punto de vista objetivo es *racional*, desde el punto de vista subjetivo califique como *histórico*.[4] Será también racional. ¿Por qué? Pues porque siendo las matemáticas –a diferencia de la filosofía– conocimiento racional mediante la *construcción* de conceptos, "el uso de la razón es posible solamente *en concreto*, si bien *a priori*, es decir en la intuición pura, que, precisamente por ello, es también intuición libre de error".[5]

En matemáticas –parecería decir Kant– las fuentes cognoscitivas a partir de las cuales el maestro *construye*, por ejemplo un teorema, no pueden ser sino los principios esenciales y genuinos de la razón y "nunca pueden ser adquiridos en otro lado por el escolar, ni pueden ser recusados".[6] En esta disciplina, el aprendiz, en el acto de aprender un teorema, aunque éste le venga presentado *ab extra*, alcanza los *mismos* principios que el maestro; podríamos añadir: el aprendiz lleva a cabo *formaliter* el *mismo* acto de pensamiento realizado por el maestro. Como escribía Luigi Scaravelli:

> cada individuo fenoménico o empírico que formula una proposición matemática, mientras la formula, tiene la raíz de esta proposición en los principios esenciales y genuinos de la razón (allí donde los tiene el maestro): y por este motivo la constitución de la proposición es *formaliter* idéntica a aquellos principios. El carácter fenoménico o empírico

4 "Es curioso –escribe de hecho Kant– que el conocimiento matemático, tal como se lo ha aprendido, pueda ser contado, sin embargo, también subjetivamente como conocimiento racional, y que en él no se halle esa diferencia, como [se la halla] en el filosófico" (KrV A 837, B 865; CRP 848). Este pasaje lo estamos interpretando en el sentido de que: 1) las matemáticas se pueden aprender; 2) aprender en matemáticas no es posible sólo históricamente, es decir, si aquí el conocimiento ofrecido por el maestro es racional, también deberá serlo el aprendido por el discípulo.

5 KrV A 837, B 865; CRP 848. Aprender un teorema es *construirlo*, es decir, "representar a priori la intuición correspondiente" que, en cuanto intuición es algo singular, pero, en cuanto construcción de un concepto, no puede ser sino una representación con validez universal, es decir, válida para todos las intuiciones posibles que caben bajo este mismo concepto (*cf*. KrV A 713, B 741; CRP 744).

6 KrV A 837, B 865; CRP 848.

> del aprendiz desaparece en la necesidad intelectual del principio sintético que habla por su boca.[7]

Esto quiere decir que por más fenoménico que sea el aprendiz y por más empíricas que sean sus palabras, tal empiricidad desaparece en la identidad formal de la relación entre el principio de la proposición y la proposición misma, de suerte que así como no hay distinción entre acto de juzgar y principio trascendental, tampoco hay distinción entre aquel que empíricamente pronuncia la proposición y la proposición misma, la cual a su vez es idéntica al principio sobre el cual se apoya. De ahí que, en rigor, no habría aquí ni maestros ni aprendices, sino una única razón en busca de sus principios originarios. Tampoco habría entonces copias de yeso de hombres vivos.

En filosofía, en cambio, la razón no obra *in concreto*; por ende, si bien es conocimiento racional, el discurso filosófico, a diferencia del matemático, no está exento de errores o engaños.[8] Por eso,

7 Scaravelli, L., "Perché secondo Kant la filosofia non si può imparare", en Id., *Il problema della scienza e il giudizio storico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 207-209, aquí, p. 208. El hecho de que en matemáticas la razón obre *in concreto* –dice Luigi Scaravelli, comentando estas páginas kantianas– hace que en cuanto a la forma, no existan aquí "dos" actos de pensamiento distintos, pues tanto el aprendiz como Pitágoras o Euclides, alcanzan los mismos idénticos principios racionales sobre los cuales *construyen* una ciencia que, precisamente por este motivo, es tal no sólo objetivamente sino también subjetivamente.

8 En el apartado 17 de la *Crítica de la razón pura*, en el célebre ejemplo de la construcción de la línea, Kant escribe que en la construcción matemática "la unidad de la operación es al mismo tiempo unidad de la conciencia (en el concepto de línea)"; es decir, entre la operación sintética que produce la figura unificando de manera determinada la multiplicidad dada –esto es, según una regla de la síntesis de la imaginación respecto de las figuras puras en el espacio– y la unidad de la conciencia, en el concepto de línea, no hay sino identidad formal. En esta identidad no importa si el triángulo se construye en el pizarrón, en un papel o simplemente en la intuición pura, como tampoco importa –podríamos agregar– si se trata de una demostración del maestro o del intento de comprender del aprendiz, pues lo que tal identidad asegura es justamente la desaparición, en el razonamiento matemático, de toda alteridad o distinción, y con esto, de toda posibilidad de engaño o error. Queda claro entonces por qué en la matemática no hay espacio para una simple facultad imitativa, que nada más "repita" la doctrina que otro presenta sin lograr acceder a los principios sobre los que tal doctrina se funda. Si así son las cosas, Kant debería afirmar que la matemática no se aprende en el sentido clásico del término, pues en las matemáticas no existen "maestro" y "aprendiz"; no existe un *modelo* al cual es necesario conformarse, pues aquí, *de jure*, no tiene lugar una multiplicidad de actos de pensamiento. Justamente porque aquí no hay "dos" actos de pensamiento distintos sino un

concluye Kant: "entre todas las ciencias racionales (*a priori*) sólo la matemática se puede aprender, pero nunca la filosofía (a no ser históricamente); […] en lo que respecta a la razón, se puede solamente, cuando mucho, aprender a *filosofar*".[9]

único acto de la razón, tampoco debería haber "maestros" para imitar. Es curioso, entonces, que en el apartado 47 de la tercera *Crítica*, Kant, después de afirmar que "aprender no es más que imitar", sostenga que "todo cuanto en su obra inmortal sobre los principios de la filosofía natural expuso Newton, por grande que fuese la inteligencia requerida para encontrarlo, puede muy bien aprenderse", explicando que el motivo de esto reside en el hecho de que "Newton podría presentarse, no sólo a sí mismo sino a cualquier otro, y de modo perfectamente intuitivo (*anschaunlich*) y susceptible de ser seguido (*zur Nachfolge*), todo el proceso que tuvo que llevar a cabo desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y profundos descubrimientos"; *Kritik der Urteilskraft*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin, De Gruyter, 1968, pp. 165-586, aquí, pp. 308-309 (de ahora en adelante cit. como KU, seguido por número de página); trad. esp. de J. R. Armengol, *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 159 (trad. modificada) (de ahora en adelante cit. como CJ, seguido por número de página). Así, mientras en la *Crítica de la razón pura* se dice que sólo la matemática se puede "aprender", y en ese contexto –como hemos intentado mostrar– esto significa que sólo en las matemáticas "aprender" equivale a "producir" autónomamente (pues aquí no existe distinción entre conocimiento racional y conocimiento histórico), en la *Crítica de la facultad de juzgar* el filósofo asimila "aprender" solamente a "imitar", afirmando que la matemática es una de esas ciencias que se puede aprender (= imitar). La razón de este aparente cambio de perspectiva se puede explicar, probablemente, sólo a partir del distinto contexto de las argumentaciones kantianas: en el § 47 de la tercera *Crítica* Kant intenta poner en evidencia la especificidad del juicio de gusto y de la facultad del genio, y lo hace mostrando el contraste con la matemática, cuya cualidad fundamental estaría en la "exponibilidad" de sus principios, pues aquí la presentación de la regla de la construcción es precisamente lo que funda y garantiza tanto el carácter apodíctico de la proposición matemática, como que los pasos de sus demostraciones puedan ser seguidos y repetidos por los aprendices. A diferencia de lo que sucede en el caso del juicio de gusto o en el caso del genio, donde la *regla* general sobre la base de la cual se juzga o se produce una obra de arte no se puede exponer: Homero o Wieland no podrían indicar cómo han producido o compuesto sus ideas ricas de fantasía y de pensamiento; por ello, nadie podrá reproducir o repetir lo que ellos han hecho, y ellos no podrán de ningún modo *enseñarlo*. Entre matemáticas y bellas artes, la filosofía comporta un *Selbstdenken* productivo, que sin embargo no se puede aprender. Sobre la distinción entre artista, científico y genio, *cf*. Giordanetti P., "Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen", en *Kant-Studien*, 86, 1995, pp. 406-430.

9 KrV A837, B 865; CRP 849. La distinción kantiana entre "aprender la filosofía" y "aprender a filosofar" constituye una constante de la reflexión del filósofo de Königsberg al menos desde 1765: ya en la *Nachricht* que anuncia el programa del semestre invernal 1765-1766 Kant insiste sobre la imposibilidad de

Para esta tesis acerca de la imposibilidad de aprender la filosofía Kant ofrece en estas páginas dos argumentos diferentes: el primero se basa en la imposibilidad del discurso filosófico de un uso *in concreto* de la razón; imposibilidad en virtud de la cual el acto cognoscitivo del maestro y el acto cognoscitivo del discípulo no accederían a los *mismos* principios. De hecho, dice Kant, en filosofía, allí donde el aprendiz se remonta a los principios originarios y últimos de la razón, tal movimiento comporta en general "la crítica e incluso la recusación de lo aprendido". A diferencia de lo que sucede en las matemáticas en las que maestro y discípulo acceden a las mismas fuentes primarias de la razón, en filosofía esa coincidencia –como decía Scaravelli– se presenta como un punto de equilibrio tan inestable que lo más probable es que se rompa y que a la ruptura siga la crítica y hasta el rechazo de lo que se ha aprendido. Así las cosas, la filosofía se puede aprender sólo históricamente porque, o nos movemos más acá de un sistema filosófico (y no hacemos filosofía: somos sólo máscaras de yeso de hombres vivos), o hacemos filosofía, pero esto supone el rechazo del sistema aprendido y la construcción de un nuevo sistema filosófico. En otras palabras, o imitamos, pero no somos filósofos; o somos filósofos, pero en este caso lo que con toda probabilidad se verifica es el rechazo del sistema anterior y la construcción de un sistema nuevo.

Hasta aquí la primera respuesta de Kant. En las líneas siguientes el texto traza una nueva fisionomía de la cuestión: la filosofía no se puede aprender, escribe ahora Kant, porque, tomada objetivamente, ella es "una mera idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*".[10] En tanto que mera idea sin realidad objetiva, la filosofía no se puede aprender, pues "¿dónde está, quién la posee, y cómo se la puede reconocer?".[11] Y allí adonde no hay modelos, no puede haber copias; si no existe filosofía, no existen maestros o modelos que se puedan tomar como punto de referencia.[12] Por eso, repite Kant, lo único que se puede hacer es "aprender

aprender la filosofía; *cf*. Ak. II 307; *cf*. Hinske, N., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999, pp. 42-72.

10 KrV A 838, B 866; CRP 849.

11 KrV A 838, B 866; CRP 849.

12 En el texto contra Eberhard, Kant afirma: "no existe ningún *autor clásico* de la filosofía"; Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft

a filosofar", es decir, se puede aprender a "ejercitar el talento de la razón siguiendo, en ciertos ensayos que están disponibles, los principios universales de ella, pero siempre con la salvedad del derecho de la razón, de examinarlos a ellos mismos en las fuentes de ellos, y de confirmarlos, o recusarlos".[13]

Cabría recordar que similares consideraciones serán expresadas algunos años más tarde en el Prefacio de la *Metafísica de las costumbres*. En este texto Kant primero afirma que, dado que objetivamente hablando no hay sino una única razón humana, tampoco puede haber más de un único verdadero sistema filosófico. Más tarde concluye, sin embargo, que todo aquel que construya un sistema filosófico admitirá con él que antes de esta filosofía no ha habido filosofía verdadera alguna, de suerte que también cuando "la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio".[14] Como se puede ver, mientras que en la primera parte se dice que objetivamente no puede haber sino una sola filosofía verdadera, en la segunda se presenta todo intento de acceder a tal filosofía como un mero ensayo que no puede no pensarse subjetivamente como el verdadero, pero sin poder excluir que otros intentos sucesivos lo corrijan o transformen, justamente porque lo que vale subjetivamente no necesariamente vale objetivamente. De nuevo, entonces: se puede solamente aprender a filosofar, esto es, a ejercitar el talento propio de la razón, sin poder excluir el derecho de otros constructores de sistemas filosóficos a indagar sobre los principios de una determinada filosofía para confirmarlos o rechazarlos.

Dos respuestas diferentes, dos respuestas que responden sin embargo a una idéntica concepción de la razón filosófica: decir

durch eine ältere entbehrlich *gemacht werden soll*; en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, p. 219. Lo mismo decía Kant en la *Nachricht* de 1765-1766: "Para *aprender* la filosofía debería existir en verdad una. Se debería poder mostrar un libro y decir: veis, aquí hay una sabiduría y un conocimiento al cual acordarle nuestra confianza; aprended a comprenderlo y a aferrarlo, construid desde ahora a partir de ella, y seréis filósofos"; *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. II, p. 307.

13 KrV A 838, B 866; CRP 849.

14 *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd., VI, pp. 203-494, aquí, p. 207; trad. esp. de A. Cortina Orts / J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 8.

que las matemáticas se pueden aprender porque en ellas maestro y aprendiz se remontan a los mismos "principios esenciales y propios de la razón", significa afirmar que en filosofía esto no sucede necesariamente; lo que equivale a sostener que en filosofía, si bien se pueda estar *subjetivamente* convencido de haber alcanzado tales fuentes, podría suceder que *objetivamente* así no sea. Y esta constitutiva imposibilidad de acceder a la certeza de haber alcanzado los principios últimos de la razón expresa un espacio de distinción (o separación) siempre abierto entre lo subjetivo y lo objetivo; espacio de distinción que, justamente porque pertenece *de jure* a esta disciplina, la expone a la imposibilidad de lograr un sistema concreto del saber: la alteridad entre "certeza" y "verdad" se revela imposible de consumar. Razón por la cual, por otra parte, la filosofía no podrá superar el status de *idea* racional de una ciencia sólo *posible*, de un sistema sin realidad concreta.

Si esto es así, la distinción entre subjetivo y objetivo que atraviesa constitutivamente la razón kantiana no es sino expresión del espacio de distinción (o separación) siempre abierto entre la razón originaria y la razón derivada, o del desdoblamiento entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*. La filosofía no se puede aprender, entonces, no sólo porque ella implica un ejercicio de *Selbstdenken* que, como tal, no se puede ni enseñar, ni aprender,[15] sino fundamentalmente porque la razón filosófica kantiana, aun allí donde el individuo se mantiene fiel a la máxima de "pensar por sí mismo", no podrá jamás asir su punto genésico. Justamente porque esta razón es una facultad subjetiva y porque no obra *in concreto*, está condenada a una separación irremediable entre *Urbild* y *Nachbild*, o entre, por un lado, la ciencia acabada y completa y, por otro, los ensayos siempre deficientes e inadecuados de asemejarse a algo que nunca podrá abrazar en

15 Desde este punto de vista, no estamos del todo de acuerdo con Hansmichael Hohenegger que sostiene que la filosofía no se puede enseñar, o aprender, porque no se puede enseñar a pensar por sí mismos: pensar por sí mismos implica la facultad de juzgar y ésta, como dice Kant en las primeras páginas de la Analítica de los principios, no se puede enseñar. Ahora bien, si éste fuera el motivo más profundo por el cual la filosofía no se puede aprender, entonces no se entendería por qué Kant dice que de Cicerón se puede aprender un buen latín y que no es posible criticarlo, ya que también en este caso, es necesaria la facultad de juzgar; sin ella se podrían aprender muy bien las reglas del latín, mas no se sabría aplicarlas. *Cf*. Hohenegger, H., *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla* Critica della facoltà di giudizio, Macerata, Quodlibet, 2004, p. 25.

su entereza. La distinción insuperable entre modelo y copias, entre verdad y certeza, implica a su vez que el espacio de distinción entre filosofar y filosofía no pueda *de jure* jamás cerrarse.

III.

Este desdoblamiento constitutivo de la razón kantiana es uno de los blancos de la crítica de Hegel en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, texto que marca su debut filosófico hacia mediados de 1801. El trabajo se presenta como una reseña crítica al volumen de Reinhold, *Contribuciones a una visión de conjunto de la situación de la filosofía al comienzo del nuevo siglo*, mas el verdadero objetivo de Hegel es llamar la atención de sus contemporáneos acerca de las diferencias teóricas insuperables entre la filosofía de Fichte y la de Schelling. En el Proemio de la obra, de hecho, el filósofo escribe que lo que está en juego en ella es mostrar:

> la dimensión desde la cual la filosofía de Fichte es auténtica especulación y, por tanto, filosofía, como la dimensión del sistema de Schelling desde la cual éste se distingue del de Fichte y contrapone al sujeto-objeto subjetivo el sujeto-objeto objetivo en la filosofía de la naturaleza, exponiendo ambos unificados en algo que es superior a lo que es el sujeto.[16]

La *Differenzschrift* es, desde este punto de vista, un ejercicio de crítica filosófica; sin embargo, la importancia del texto reside en que la lectura de las filosofías de Fichte y de Schelling deja traslucir la concepción filosófica del propio Hegel, que cobra forma sobre todo

16 Hegel, G.W.F, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. a cargo de H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 7 (de ahora en adelante cit. como DS, seguido por número de página); trad. esp. de M. del Cármen Paredes Martín, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Gredos, 2010, p. 6 (de ahora en adelante cit. como Dif., seguido por número de página). Sobre este texto como uno de los momentos que definen la "prehistoria" de la ruptura entre Schelling y Fichte, *cf*., Jaeschke, W. "Dalla filosofia trascendentale alla speculazione. Sulla preistoria della Differenzschrift", en M. Cingoli (ed.), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milán, Guerini & Associati, 2004, pp. 15-23.

en el apartado que lleva por título "Diversas formas que aparecen en el filosofar contemporáneo". Aquí Hegel traza las coordenadas de una concepción especulativa cuya mira está puesta precisamente en la disolución de todo espacio de distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, entre pensar y ser. Se lee:

> Pero si lo absoluto, como su manifestación, la razón, es eternamente uno y lo mismo [*Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselbe ist*], como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha reconocido, ha producido una filosofía verdadera y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma sólo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía, no hay ni predecesores ni sucesores.[17]

La íntima solidaridad aquí anunciada entre Absoluto y razón define, de una vez y para siempre, dentro del recorrido teórico de Hegel, un horizonte conceptual en el cual, en primer lugar, no hay lugar para la incognoscibilidad de lo Absoluto; es decir, para una razón que se halle imposibilitada de acceder cognoscitivamente a la verdad, porque, como escribe Hegel en un texto de estos mismos años, "tampoco podría darse entre la razón y su autorreconocerse una pared" que le impidiese aferrarse a sí misma: "la razón considerada de manera absoluta y la razón como objeto de sí misma en su auto-reconocerse, es decir como filosofía, es de nuevo una y la misma cosa; y por ende absolutamente idéntica".[18] La incognoscibilidad de lo Absoluto es, en cambio, lo que define la posición de las que de ahora en adelante Hegel llamará "filosofías de la reflexión de la subjetividad finita"; en ellas, escribe el filósofo, justamente porque tienen su centro de gravedad en una subjetividad que puede declinarse como cognoscente, como creyente o como actividad, mas que

17 DS 10, Dif. 11.

18 Hegel, G. W. F., Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. a cargo de H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 117 (trad. nuestra).

en cuanto tal implica necesariamente un otro (objeto) que se perfila enfrentado a ella, lo Absoluto se configura siempre como ajeno o externo; de suerte que puede decirse que el mismo no está "ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón".[19] Esta exterioridad entre Absoluto y razón, concluye Hegel, no es más que la renuncia de la razón a su "ser en el Absoluto", y con ello, la renuncia de la razón a la verdad. Tal renuncia es para Hegel la "muerte de la filosofía"; mas es lo que, según el filósofo, la cultura de la Ilustración intenta hacer pasar como la verdadera filosofía.

Lo dicho comporta, y ésta es la segunda adquisición teórica que podemos extraer de la cita anterior, que la tarea costitutiva de la filosofía es la construcción de la verdad. Esta convicción, vale la pena señalar, a pesar de las modificaciones que habrán de verificarse en el pensamiento de Hegel respecto de la estructura propia de la verdad,[20] acompaña –de ahora en adelante– toda la producción hegeliana, tal como muestra el discurso de apertura del curso académico pronunciado en Berlín el 22 de octubre de 1818, en el que el filósofo insiste en que sólo la profunda seriedad penetrada en el alma espiritual es el verdadero terreno sobre el cual ha de alzarse la filosofía, y critica que se haga pasar el abandono de la indagación de la verdad como "el triunfo del talento", identificando nuevamente

19 Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, p. 316 (de ahora en adelante cit. como GuW, seguido por el número de página); trad. al esp. de V. Serrano, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 54 (de ahora en adelante cit. como FyS, seguido por el número de página).

20 Mientras que en los primeros años jenenses Hegel utiliza todavía el término "construcción" (la tarea de la filosofía es "la construcción de lo Absoluto para la consciencia"), el mismo habrá de desaparecer del discurso hegeliano a partir de la *Fenomenología del espíritu*, en cuyo célebre Prefacio Hegel no solamente desechará la validez de cualquier discurso "edificante" alrededor de la verdad, sino que además insistirá en que la verdad es su propio proceso de realización de sí, y no hay verdad por fuera de su autoconstituirse. El término "construcción", entonces, no sólo aparecerá demasiado ligado al proceder de las matemáticas –que no son modelo de conocimiento para la filosofía–, sino que además resultará demasiado "objetivante", tal que reduce el Absoluto a un objeto externo o ajeno a su proceso de actuación de sí. Sobre el concepto de "Konstruktion" en Hegel, *cf*., Gaiarsa, A., "Nota sul concetto di costruzione", en Hegel, G. W. F., *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1982, pp. 429-443; Ende, H., *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1973.

esta indolencia y pereza del espíritu con la *Aufklärung* y con la filosofía crítica: "Un alma aún sana y pura experimenta la necesidad de alcanzar la verdad en cuyo reino la filosofía habita, el cual funda y del cual participamos cultivándola".[21]

La tercera y última adquisición teórica que la cita pone en evidencia corresponde a la convicción –también presente, de ahora en adelante, a lo largo de toda la reflexión hegeliana– de que la indolencia de espíritu con la cual las filosofías de la reflexión han contaminado la *Bildung* moderna responde a una concepción de la razón en términos de facultad, perteneciente, por lo tanto, a una subjetividad cognoscente. Justamente porque aquí el pensar no es sustancia del mundo, sino sólo facultad –y facultad cognoscente finita–, se vuelve necesaria y urgente la pregunta acerca de la legitimidad y validez objetiva de sus representaciones acerca del mundo externo, como así también la exigencia de un análisis previo de estructura, alcances y límites de tal instrumento cognoscitivo.[22] Es esta reducción del pensar a mera facultad cognoscitiva lo que condena la filosofía crítica a un *gap* insuperable entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*, en virtud del cual lo que se presenta como una necesidad o exigencia de la razón no puede ser legítimamente leído como una necesidad de la cosa misma.[23]

---

21 Hegel, G. W. F., *Lógica I*, trad. esp. de A Zozaya (que toma la parte de la Lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), Madrid, Hyspamérica, 1984, pp. 14-15.

22 Esta concepción de la razón como facultad es la responsable, según Hegel, de la concepción según la cual la filosofía necesita de una indagación previa de las estructuras cognoscitivas, como un conocer que se lleva a cabo antes y por fuera del conocer propiamente dicho, como una suerte de metaconocimiento que implicaría poner entre paréntesis el ejercicio cognoscitivo concreto. La crítica a este concepto de crítica como propedéutica recorre todas las obras de Hegel, desde la *Differenzschrift* hasta sus últimas lecciones, condensándose en esa célebre frase de la *Enciclopedia* en la cual, después de haber dicho que la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo, Hegel escribe que "querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*"; Enz § 10; trad. esp. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (en adelante: Enc), Madrid, Alianza, 2005, p. 112. Sobre el concepto de crítica en Hegel, *cf*., Bristow, W., *Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique*, Oxford-New York, Oxford Univesity Press, 2007.

23 También esta adquisición teórica resultará definitiva en el itinerario especulativo hegeliano y llevará al filósofo a la presentación de su posición como "idealismo objetivo". En el concepto hegeliano de *objektiver Gedanke* resuena, entonces, en primer lugar, la crítica al subjetivismo kantiano y la convicción de que el

El enfoque hegeliano, desde los primeros escritos jenenses, prevé entonces una íntima solidaridad entre Absoluto y razón, contraponiéndose al dualismo y al subjetivismo de las filosofías de la reflexión cuyo obstinado atrincherarse en la separación ser-pensar representa –para el pensar– una hipoteca imposible de levantar. Los opuestos que la filosofía crítica y sus epígonos invocan no son tales, explica Hegel, sino en relación al Absoluto; esto significa que ellos tienen verdadera realidad y consistencia, no por fuera del Absoluto, sino en y a partir del todo que los constituye como tales. De ahí que la filosofía deba ella misma configurarse como una totalidad ordenada y organizada; sólo en tanto que posición de los opuestos en recíproca relación entre ellos y en referencia al Absoluto, la filosofía cobrará finalmente la forma de una ciencia acabada y completa, esto es, "una totalidad del saber, un sistema de la ciencia".[24] Este sistema de la ciencia sería así, en tanto que "autoproducción de la razón", un "todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo", que "no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin".[25] Esto implica, a su vez, que la filosofía no admite ni antesalas ni vestíbulos. Escribe Hegel en las lecciones de 1801-1802: "la filosofía en cuanto ciencia – no necesita ni tolera introducción alguna"; ella "necesita tan poco de una fundación por parte de otra ciencia como de un instrumento a ella externo".[26]

La concepción de la filosofía como ciencia que no admite introducciones apunta a distinguir el ejercicio filosófico de toda técnica o habilidad mecánica, susceptible de perfeccionamiento; en

pensar es la sustancia y verdad del mundo, que se expresa en distintas esferas, entre ellas el yo. Pero también lo hace en la naturaleza, en las instituciones normativas, culturales o políticas, como también en el arte y en la religión. Y obviamente también se expresa en la filosofía, que es la instancia en la cual ese pensar se hace consciente de sí y adquiere la forma que le es más propia. En este punto seguimos la lectura de Alfredo Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*, Roma, Carocci, 2016. Para una posición similar, *cf*. A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, Pantograf, 1992; S. Soresi, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 2012.

24 DS 30; Dif. 33.

25 DS 30-31; Dif. 33.

26 Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd. V, Hamburg, Meiner, 1998, pp. 259-260.

la *Differenzschrift*, contra la concepción reinholdiana de la praxis filosófica, Hegel escribe que la filosofía no consiente el "comportamiento histórico", interesado en el conocimiento de los "ensayos preliminares", como si el saber filosófico fuese una "especie de oficio, que puede mejorarse mediante técnicas constantemente renovadas".[27] Si la filosofía fuera "la obra muerta de una habilidad ajena, se le aplicaría sin duda aquella perfectibilidad de que son capaces las artes mecánicas"[28] y todas las construcciones precedentes valdrían como "ejercicios previos de cabezas privilegiadas"; pero la filosofía es "actividad de la razón única y universal sobre sí misma", y sólo ante quien se le acerque con "espíritu afín", ella revelará el "espíritu viviente" que habita en su interior.

Así como no admite ejercicios previos, la filosofía no admite tampoco distinción entre predecesores y sucesores, o entre modelos y copias; pues todo genuino filosofar no puede constituirse sino como expresión de un auténtica filosofía. En este sentido, tampoco para Hegel la filosofía se puede aprender. Pero no, como creía el filósofo de Königsberg, porque en filosofía, o estamos de este lado de un autor y, limitándonos a repetirlo, no hacemos filosofía (no somos filósofos); o hacemos filosofía, pero estamos necesariamente más allá de él: criticamos y repudiamos su sistema filosófico proponiendo uno nuevo. O peor aun, porque la filosofía como sistema unitario y orgánico de todos los conocimientos es simplemente una "idea" que tiene su origen a priori en la razón humana, pero que justamente porque a esta última se la piensa sólo como facultad, resulta incapaz de superar la propia subjetividad y debe resignarse al estatuto de ideal regulativo.[29] La filosofía no se puede aprender, para Hegel, porque todo verdadero filosofar es tal sólo en cuanto despliegue en acto de la razón, que justamente por eso deberá configurarse como

27 DS 10; Dif. 10.

28 DS 10; Dif. 10-11.

29 Desde Jena en adelante, es constante la crítica de Hegel a la concepción demasiado débil de la razón y de las ideas presente en la filosofía crítica. Esta crítica se condensará en el § 6 de la Introducción a la *Enciclopedia*, donde Hegel censura la posición que hace de las ideas meras "quimeras" y que reduce así la filosofía a "un sistema de telarañas mentales". Es el entendimiento, dice Hegel, el que separa la idea de su realidad efectiva, pensándola, o como "cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado impotente para conseguírsela"; Enc 107.

verdadero sistema filosófico; lo cual excluye la existencia de un modelo que se haya de "copiar" o imitar.

Para Kant, la filosofía no se puede aprender porque el ejercicio de autoreconocimiento de la razón, siendo esta última sólo una facultad subjetiva, se presenta inevitablemente como derivado o secundario; la razón kantiana está, como vimos, atravesada por una separación que su ejercicio no logra subsanar; de suerte que asir su punto genésimo es para ella trascendentalmente imposible. El *Denken* de la razón kantiana es siempre un *Nachdenken*, incapaz de agotar la distancia entre él y su modelo, entre razón originaria, objetiva y razón derivada, secundaria. Allí donde Kant dice que la filosofía no se puede aprender, mas se puede aprender sólo a filosofar –es decir, a ejercitar el talento de la razón, pero siempre exponiendo el ejercicio propio y ajeno a confirmación o refutación–,[30] debería entonces haber dicho que todo ejercicio filosófico es irremediablemente un ejercicio de imitación, en el sentido de que en cada uno de sus gestos o movimientos la razón kantiana debe esforzarse por seguir, por re-correr el camino que la lleva hasta sus propias y últimas fuentes, a sabiendas de que ese esfuerzo está destinado al fracaso.

Para Hegel, en cambio, la razón es imitativa sólo allí donde ella, en vez de volverse sobre sí misma para exponer libremente su contenido, se obstina en configurarse como simple facultad incapaz de superar los límites que ella misma ha trazado. En ese caso, escribe Hegel, la filosofía –propia y ajena– será inevitablemente reducida a ejercicio preliminar o copia. Mas así como no hay en la razón lugar para un *Nachdenken*, no hay tampoco lugar para ensayos, pues cada desplegarse de la razón, cada filosofar, si es genuino filosofar, será "filosofía completa y acabada en sí misma": "Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos, sino una fuerza afín del espíritu, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella".[31] Filosofar y filosofía, movimiento (subjetivo) de desplegarse de la razón y sistema (objetivo) acabado y completo de la ciencia, no se miran con recelo en el horizonte teórico hegeliano; pues aquí no puede andar la razón a tientas, merodeando alrededor

30 KrV A 838, B 866; CRP 849.

31 DS 12; Dif. 12-13.

de una idea celada que quizás sólo al final se revele a su autor;[32] ni puede la razón peregrinar problemáticamente en un ejercicio abierto a la confirmación o al rechazo. Y así como no hay alteridad entre ejercicio subjetivo del filosofar y sistema objetivo de la filosofía, tampoco la hay entre predecesores y sucesores (o maestros y aprendices), pues el volverse sobre sí misma de la razón es su movimiento de autodespliegue de sí y construcción de una genuina filosofía, la cual es, como el acto mediante el cual se constituye, esencialmente idéntica a toda otra verdadera filosofía, en cuya "figura" ella habrá de reconocerse a sí misma.

IV.

A partir de las páginas de la Arquitectónica de la razón pura en las que Kant, distinguiendo entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*, y ratificando la diferencia entre filosofía y matemática, afirma que la filosofía no se puede aprender, sino que se puede solamente aprender a filosofar, el recorrido precedente intentó poner en evidencia algunos caracteres del concepto kantiano de filosofía y de razón, pues la posibilidad de ejercicio de la filosofía se define, de hecho, sobre la base de una determinada concepción de la razón. En este sentido, se concluyó que la imposibilidad de aprender la filosofía, sino sólo históricamente, responde al carácter histórico (*historisch*) de la razón kantiana, es decir, a su constituirse como *ratio* derivada y secundaria, cuyo movimiento, por lo tanto, depende siempre de algo externo y dado, de una exterioridad que determina

32 Se remite aquí a las consideraciones de la Arquitectónica de la razón pura, donde Kant advierte que a veces sucede que ni al autor ni a sus epígonos se les revela la idea que guía su búsqueda, y que ellos se mueven en la oscuridad y no logran aferrar o determinar su contenido: "Es una lástima que sólo después de haber recolectado durante largo tiempo, de manera rapsódica, según la guía de una idea que reside escondida en nosotros, muchos conocimientos que se refieren a ella, y que nos sirven como materiales de construcción, e incluso sólo después de haber pasado mucho tiempo combinándolos técnicamente, nos sea posible por primera vez, ver la idea en una luz más clara, y diseñar arquitectónicamente un todo según los fines de la razón" (KrV A 834, B 862; CRP 846). Poco antes Kant había dicho que puede suceder que "el autor y a menudo también sus tardíos seguidores, den vueltas alrededor de una idea que no han podido tornar distinta para sí mismos". Si es así, no sólo la idea se revela al final, sino que podría ser que ni siquiera se revelara.

la imposibilidad de su autosuficiencia y, con ello, su imposibilidad de constituirse como sistema acabado. De ahí la conclusión kantiana: si no hay modelos, tampoco puede haber copias. Si la razón está *de jure* constituida de modo tal que no puede hacerse transparente a sí misma, esto significa que el camino hacia un sistema acabado y completo de la filosofía habrá siempre de revelarse como trunco; y no habiendo espacio para *la* filosofía, queda espacio sólo para el filosofar; un filosofar que, moviéndose siempre desde y en la exterioridad, aparece condenado a re-correr, a pensar conforme a algo que lo precede, resultando así incapaz de agotar el espacio que lo separa de la verdadera filosofía.

Desde los primeros escritos jenenses, la apuesta hegeliana, en cambio, es por una razón que no se presente sólo como facultad, instrumento o *medium* cognoscitivo, reduciendo así el pensar a actividad subjetiva que *ab initio* se constituye en contraposición a una objetividad, cuya exterioridad condena la razón a un *Nachdenken* imposibilitado de asir su propio punto originario. La superación de la concepción de la razón como facultad implica, para Hegel, la demolición del punto de vista del yo como horizonte insuperable y con ello la apertura de la posibilidad de conciliación entre filosofar y filosofía. La filosofía, pensada como sistema objetivo y necesario, y la actividad del filosofar, pensada como ejercicio contingente y subjetivo, no pueden presentarse entonces como dos dimensiones entre las cuales se erce el abismo de la separación absoluta de lo subjetivo y lo objetivo; antes bien, la filosofía es el *medium* en el que esta escisión es unificada. La actividad de filosofar no consiste en un proceder problemáticamente, en un ejercitar el talento de la razón, teniendo presente el derecho de esta última para confirmar o rechazar los principios asumidos sólo hipotéticamente como verdaderos. En tal concepción reside para Hegel la condena de la razón a ejercicio de habilidad o a mera repetición de un ideal incapaz de realizarse a sí mismo.

En estos primeros años de Jena, lo que permite el cierre del espacio de escisión entre filosofar y filosofía, entre *Bild* originario y copia, es la articulación de un modelo platónico del saber y de la filosofía –según el cual la razón es sólo una y, por lo tanto, no puede haber sino sólo una filosofía verdadera– con un modelo que podríamos llamar de recíproco reconocimiento o interacción –en virtud

del cual es posible reconocer una pluralidad de sistemas filosóficos verdaderos, cada uno de los cuales, si es genuina filosofía, no podrá sino reconocerse en el otro, como sustancialmente idéntico al otro–: sólo "quien está atrapado en una peculiaridad no ve en otro sino peculiaridades".[33] Si es así, no hay genuino filosofar que no sea al mismo tiempo filosofía, que no sea despliegue sistemático del saber; esta identidad, sin embargo, no comporta para Hegel el cierre del espacio propio del filosofar, pues aún en los primeros escritos jenenses, en los que predomina el elemento de universalidad-eternidad-atemporalidad, el filosofar despliega la verdad articulando los conceptos que una determinada época le ofrece:

> Puesto que la especulación es la actividad de la razón única y universal hacia sí misma, en lugar de ver en los sistemas filosóficos de las diferentes épocas y cerebros tan solo procedimientos diversos y puntos de vista puramente peculiares, como ha liberado a su propio punto de vista de las contingencias y limitaciones, *debe encontrarse a sí misma a través de las formas particulares* –de lo contrario encontraría una mera variedad de conceptos intelectivos y de opiniones y una tal variedad no es ninguna filosofía–. La verdadera peculiaridad de una filosofía es la individualidad interesante en la cual la razón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura; la razón especulativa particular encuentra en ella espíritu de su espíritu, carne de su carne, se ve en ella como uno y el mismo ser viviente y a la vez como otro.[34]

La filosofía, y por ende la genuina especulación, consiste, para Hegel, en el movimiento en el que la razón aferra su propia esencia; ese movimiento la razón lo realiza tomando sobre sí los diferentes "materiales de construcción" que cada época ofrece, conjugándolos y devolviéndonos a la época en la forma de una "figura" total y acabada; ya no como una rapsodia de elementos dispares, sino como una organización de miembros. Esa organización o figura traza la "interesante individualidad" de la filosofía, pues en ella se conjugan

33 DS 11; Dif. 11.

34 DS 12; Dif. 12.

la peculiaridad de la propia época y la universalidad de la razón, la contingencia del subjetivo ejercicio del filosofar y la completitud de la verdadera filosofía.

No hay aquí tampoco espacio para modelos o copias. Pero esto ya no comporta la paradójica condena a la repetición de un ideal inalcanzable, sino que antes bien impone el descubrimiento del hacerse *Wahrheit* del *Schein*, su aferrarse como verdad en movimiento, en el movimiento mismo en el que cierra ese espacio de escisión que afectaba a la razón kantiana.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Hegel, G. W. F., *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en *Gesammelte Werke*, Bd. XX, edición a cargo de W. Bonsiepen - H-C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992; trad. esp. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005; y la trad. esp. A. Zozaya, *Lógica I*, (que toma la parte de la Lógica), Madrid, Hyspamérica, 1984.

— ----, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. a cargo de H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968; trad. esp. de M. del Cármen Paredes Martín, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Gredos, 2010.

— ----, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968

— ----, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968; trad. al esp. de V. Serrano, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

— Kant, E., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kants Gesammelte Schriften* (Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften), Bde. III y IV, Berlin, De Gruyter, 1902 ss. (primera y segunda edición respectivamente); trad. esp. M. Caimi, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2010.

— ----, *Kritik der Urteilskraft*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin, De Gruyter, 1968, pp. 165-586; trad. esp. de J. R. Armengol, *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 2005.

— ----, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*; en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlin, De Gruyter, 1969.

— ----, *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd., VI, Berlin, De Gruyter, 1969, pp. 203-494; trad. esp. De A. Cortina Orts / J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008.

Bibliografía

— Bristow, W., *Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique*, Oxford-New York, Oxford Univesity Press, 2007.

— Ende, H., *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1973.

— Ferrarin, A., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*, Roma, Carocci, 2016.

— Gaiarsa, A., "Nota sul concetto di costruzione", en *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1982, pp. 429-443.

— Giordanetti P., "Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen", en *Kant-Studien*, 86, 1995, pp. 406-430.

— Hinske, N., "Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen «Philosophie lernen» und «Philosophieren lernen» und ihre Vorgeschichte", en Id., *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 53-69.

— ----, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999.

— Hohenegger, H., *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla* Critica della facoltà di giudizio, Macerata, Quodlibet, 2004,

— Jaeschke, W., "Dalla filosofia trascendentale alla speculazione. Sulla preistoria della Differenzschrift", en M. Cingoli (ed.), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milán, Guerini & Associati, 2004, pp. 15-23.

— Nuzzo, A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, Pantograf, 1992;

— Scaravelli, L., "Perché secondo Kant la filosofia non si può imparare", en Id., *Il problema della scienza e il giudizio storico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.

— Soresi, S., *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 2012.

La metafísica místico-especulativa de Hegel y el problema de la relación entre teoría y práctica

Leonardo Abramovich

1. La (ir-)resolución crítica: el progreso al infinito y la metafísica del entendimiento

He aquí uno de los corolarios fundamentales de la ética trascendental y, con ella, de la filosofía moderna en general: la razón sólo puede progresar infinitamente hacia el bien, mas nunca realizarlo efectivamente.[1] Parece entonces que entre la realización efectiva del bien y la razón, o bien, entre la práctica y la teoría, se yergue un abismo infranqueable que la propia razón, con todo su empoderamiento a cuestas, no puede más que contemplar con un adusto gesto de impotencia y resignación. El bien, entendido como unidad entre la razón y la realidad, es ciertamente aquello a lo que la razón aspira; pero se trata sin embargo sólo de una aspiración.

En vano buscaremos el fundamento filosófico de esta tesis en el ámbito de la ética, así como en vano lo buscaremos en el ámbito de la epistemología. Muy a pesar de las pretensiones del pensamiento moderno, la epistemología sólo alcanza el rango de *prima philosophia* en la medida en que se hace caso omiso de las presuposiciones metafísicas de la propia modernidad, y lo mismo ocurre con la ética. Si la epistemología recomienda al pensar no aventurarse hacia el ser sin antes someter a un estricto examen la capacidad de la razón, la ética terminará por decir exactamente lo mismo, aunque haciendo uso de una terminología ética: el bien no puede ser más que una idea regu-

1 *Cf*. Hegel, Enz, § 55 A; WdL, HW 5/148; Fichte, FSW I 516. Todas las traducciones al español de este artículo son mías, a no ser que se indique lo contrario. Las siglas utilizadas se especifican en las referencias.

lativa, una utopía que el mundo jamás podrá presenciar; o bien, dicho de otro modo, el pensar no alcanza al ser. Ética y epistemología, por citar sólo dos casos, comparten uno y el mismo fundamento, o mejor, una y la misma presuposición: la diferencia metafísica entre el ser y el pensar.[2]

Desde el momento en que presuponemos una diferencia absoluta entre el ser y el pensar, tal como si se tratase de dos ámbitos diferentes e independientes el uno del otro, presuponemos con ello la impensabilidad del ser y, al mismo tiempo, y por el mismo motivo, la irrealidad del pensar. La imposibilidad del bien se infiere de la diferencia metafísica entre el ser y el pensar tan deductivamente como la mortalidad de Sócrates se sigue de la mortalidad del hombre en general y de la humanidad de Sócrates. Toda vez que el ser constituye una esfera independiente del pensar, este último es necesariamente incapaz de hallar razón alguna que le permita inferir la pensabilidad del ser, por el sencillo motivo de que el ámbito de las razones se agota en la misma esfera del pensar, fuera de la cual las razones no tienen ni pueden tener lugar alguno, precisamente porque la esfera del pensar no es sino la esfera de las razones. El propio Kant no justifica la presencia de las ideas de la razón –como no lo hace, en rigor, con ninguna de las formas puras del pensar–; sólo las halla allí, empírica e históricamente, y encuentra que pueden ser puestas al servicio del entendimiento.[3] No importa cuánto se esfuerce la razón, no hallará razón en el ser; a lo sumo, si se esfuerza lo suficiente y logra encadenar al ser, someterlo y violentarlo, imponiéndole extrínsecamente sus propias categorías, puede conseguir un fenómeno, una *apariencia* de ser *en el pensar*, pero no la racionalidad de lo real o del ser como tal, que en última instancia es lo único que le interesa. En efecto, es tan así que la razón perseguirá al bien sin importar qué, sin importar cuán imposible sea esa anhelada racionalización de lo real. Quizás este interés de la razón tenga una raíz más profunda que un mero capricho del pensamiento humano, aun cuando este capricho sea pensado como idea regulativa de la razón al servicio del ordenamiento sistemático de los productos del entendimiento.

Sólo sobre la base de una metafísica irresolublemente dualista, que afirma la absoluta diferencia entre el pensar y el ser, puede el

2 *Cf*. Gabriel, M., *Trascendental Ontology*, London, Continuum, 2011, p. xi.

3 *Cf*. Enz §§ 41, 42A, 48A, 60A; WdL, HW 5/40-41.

propio pensar llegar a afirmar su constitutiva impotencia, su incapacidad de alcanzar alguna vez algo real: y lo sabe tan bien que afirma la fenomenalidad o, lo que es lo mismo, la subjetividad de su mundo. "Trascendental", como dice Hegel, es sólo una palabra para decir "subjetivo".[4] Sólo una razón así auto-cercenada puede concebirse a sí misma tal como aquel asno que camina detrás de la zanahoria, al mismo tiempo que es él, y nadie más, quien la empuja constantemente más allá de sí. La razón quiere el bien, esto es, la unidad entre sí misma y lo real; pero en la medida en que hace del ser o lo real precisamente lo otro de sí misma, no puede más que sostener la imposibilidad del bien, al menos en este mundo claro.

Uno de los primeros en demostrar su incomodidad con la filosofía kantiana fue Georg Hamman, un místico. Y la región suaba –de la cual Stuttgart, tierra natal de Hegel, era la ciudad más importante– fue sin duda una tierra culturalmente proclive al misticismo: Johann Bengel y Valentin Andreae, los dos máximos representantes de lo que Lawrence Dickey denomina el pietismo realista suabo (*down-to-earth pietism*),[5] nacieron en Wurtemberg y se formaron en el *Stift* de Tubinga, al igual que Hölderlin, Schelling y Hegel. Friedrich Ötinger, quizás el más importante seguidor del místico Jakob Böhme durante esta época, siguió el mismo derrotero biográfico que Bengel y Andreae. Por otro lado, Fichte, Goethe, Herder, Lessing, Novalis, Reinhold, Schelling y Schiller, entre otros, fueron todos ellos miembros activos de los círculos masones de la época, círculos que, al igual que los rosacruces, se caracterizaban por su fuerte impronta mística.[6]

Quisiera destacar aquí sólo algunos de los puntos más importantes de la tradición mística tal y como la encontramos en la Alemania de Hegel. Una de las tesis más características de la mística en general consiste en la íntima relación entre Dios y el hombre (*unio mystica*), y con ello, en la unidad de los opuestos, lo infinito y lo finito (*coincidentia oppositorum*). La *Gottwerdung* o divinización no es sino el destino del hombre como tal: el individuo humano ha

4 Enz § 42 Z2.

5 Dickey, L., *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit. 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 44 ss.

6 Sobre la raíces místicas de Wurtemberg y la fuentes místicas de la filosofía de Hegel puede consultarse la obra de Alexander Magee, *Hegel and The Hermetic Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

de hallar a Dios en sí mismo, despojándose de todo mal y finitud, alcanzando así, en sí mismo, la absoluta infinitud de Dios. Esta idea puede encontrarse no sólo en el antiguo *Corpus Hermeticum*,[7] sino también en productos típicamente alemanes como Meister Eckhart,[8] la *Teologia Deutsch*[9] y Angelus Silesius,[10] entre otros. La segunda tesis, producto típico de la mística de corte böhmeano, se funda en la concepción de Dios, no ya como cosa o sustancia, sino más bien como vida y proceso. Afectado desde un principio por la negatividad y la imperfección, por la "ira" (*Zorn*) y el "veneno" (*Gift*), según la famosa expresión de Böhme, Dios no es sino su propio deseo (*Begirde*) de auto-consumación y auto-manifestación (*Selbstoffenbarung*).[11] No obstante, este proceso divino sólo puede acaecer *en* el mundo, y, más concretamente aún, en la historia humana. De este modo, la historia del mundo, así como la historia del hombre, es concebida como una *Heilsgeschichte*, como el teatro y medio de la realización de Dios en la tierra, que halla su punto culminante en la propia

7 Según el *Corpus*, la *gnósis* es el fin (*télos*) del hombre, y ella no es otra cosa que "devenir Dios" (*theootheénai*). *Cf*. "Poimándres", en Salaman, C. et al., *The Way of Hermes*, Vermont, Inner Tradition, 2000, §§ 1.26, 10.6-7, 11.10, 19, 24-25.

8 Afirma Eckhart: "Pues tan cierto es que Dios ha devenido hombre, como que el hombre ha devenido Dios" (Pr. 46, edición alemana de Quint, 1993). Pero Eckhart va incluso más lejos y afirma: "Le ruego a Dios que me libre de Dios, porque mi ser esencial está por encima de Dios concebido como el origen de las criaturas" (Pr. 52).

9 En el parágrafo 24, en efecto, leemos: "El verdadero Dios perfecto y el verdadero hombre perfecto son uno" (*Theologia Deutsch*, Gernsbach, Bethelehem, 1886, p. 57).

10 Dice Silesius: "Soy tan grande como Dios, y Él tan pequeño como yo; / Él no puede estar por encima de mí, ni yo por debajo de Él" (*Cherubinischer Wandersmann*, Jena, Eugen Diederichs, 1905, p. 2 [I: 10]).

11 En *Theoscopia* (1: 10) dice Böhme: "Si el Dios oculto, que es una única esencia y voluntad, no hubiese salido desde sí mismo [...] hacia la divisibilidad de la voluntad, y si no hubiese introducido esto en comprehensibilidad inmanente (*Infaßlichkeit*) [...] de modo que esta misma divisibilidad no hubiese permanecido en conflicto, entonces ¿cómo la voluntad de Dios, que en sí misma es sólo una, puede serle revelada?, ¿cómo puede una única voluntad ser un conocimiento de sí misma?" (*Theosophia Revelata*, Hamburg, 1715, p. 1739). En la misma línea sostiene Ötinger: "Dios es por tanto un eterno apetito de manifestación" (*Biblisches und emblematisches Worterbuch*, 1776; reimpreso en Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969, p. 536).

subjetividad humana, porque allí, y sólo allí, puede Dios alcanzar su autoconsciencia y perfección.[12]

Dado este contexto cultural, es comprensible que la sangre mística de Wurtemberg, como sugiere Robert Schneider, no pudiera tolerar los dualismos kantianos.[13] Tampoco Hegel podrá: la idea de la divinidad humana, profundamente arraigada en la cultura religiosa de la vieja Wurtemberg, sólo podía ver con malos ojos semejante rebajamiento crítico de la humanidad. La *Gottwerdung*, transfigurada por la especulación, era para Hegel no sólo una idea heredada, sino más aun la única forma de salvaguardar lo que la razón ilustrada, pese a todos sus esfuerzos y pretensiones, no había podido salvar: la libertad humana, este hallarse a sí mismo del pensar en lo otro de sí, en el ser.

2. Hegel, entre la mística y la especulación

Si nos atenemos a los datos biográficos de Hegel, nada parece indicar un contacto directo con las ideas místicas, por lo menos hasta 1793, cuando el filósofo finaliza su estancia en el famoso *Stift* de Tubinga y se establece en Berna, y luego en Frankfurt. Es aquí donde encontramos por primera vez rastros discernibles de la influencia del misticismo en sus ideas. En efecto, su biógrafo, Karl Rosenkranz, caracteriza a este periodo como "esencialmente teosófico".[14] No sólo comenzó a estudiar a autores típicamente místicos como Meister Eckhart, Teuler, Böhme, y, según el propio Rosenkranz, Franz von Baader; sabemos también que, ya en Frankfurt, Hegel comenzó a frecuentar algunos círculos masones, famosos por sus componentes místicos. Incluso dedica a su amigo Hölderlin un poema, titulado *Eleusis*, de claro contenido místico.

En este poema encontramos una de las principales tesis de Hegel, aunque aún de una forma muy poco hegeliana, vestida con el ropaje místico y romántico que tanto agradaba a Hölderlin. En efecto, Hegel da expresión poética aquí a la incapacidad del pensamiento,

12 Se trata de una historización de la vida divina que puede rastrearse al menos hasta la *Geschichtstheologie* de Gioacchino da Fiore (1135-1202 d. C.).

13 Schneider, R., *Quest for Mysteries*, Ithaca, Cornell University Press, 1947, p. 63.

14 Citado por H. S. Harris en *Hegel's Development. Night Thoughts*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 144; véase también Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Berlin, Dunker & Humblot, 1844, p. 101.

el lenguaje y las palabras, para aprehender y expresar lo absoluto, lo infinito. Y éste es el motivo que lleva a Hegel, así como a otros filósofos poskantianos, a apartarse de las filosofías de la finitud, incluyendo a la propia filosofía kantiana: dado que la finitud, precisamente en tanto límite y negación, presupone aquello que ella misma niega, lo infinito o absoluto, la filosofía debe ser capaz de dar cuenta de lo absoluto, y, de hecho, ella no es sino esto.[15] No obstante, y en la medida en que lo infinito no puede ser concebido finitamente, esto es, como negación de lo finito, en cuyo caso lo infinito no sería sino un infinito finitizado, lo infinito ha de ser pensado más bien como actividad auto-finitizante, o simplemente como auto-productividad o vida. Dicho de otro modo, los opuestos han de ser comprendidos en su unidad, sin perder de vista, sin embargo, la diferencia misma que los determina como opuestos. Es por ello que el pensamiento (y más precisamente, lo que más tarde denominará *Verstand*), en tanto concibe las determinaciones como absolutas y auto-subsistentes –o, según la expresión de Jacobi, en la medida en que es sólo conocimiento de lo condicionado y finito–, es incapaz de llevar a cabo lo que la filosofía se ha propuesto desde siempre: expresar lo absoluto. Es necesario, por consiguiente, recurrir a alguna forma de saber capaz esta vez de aprehender lo infinito, esta vida de lo absoluto, sin hacer de ello el mero cadáver típico de los productos de la reflexión y del entendimiento.

Frente a la *vida* de lo infinito, en efecto, representada en el *Eleusis* por la diosa Ceres, el pensamiento es "*muerte* eterna". Es necesario remontarse por encima del pensar, apelar, advierte Hegel, a la "fe sincera",[16] a "la profundidad del sentimiento inexpresable".[17] Hegel sabe muy bien que esta apelación a una intuición de lo divino pone claramente de manifiesto su deuda con la tradición mística. En *El espíritu del Cristianismo y su destino* (1798-1799) escribe: de lo absoluto, en tanto unidad viviente entre Dios y el mundo "se puede hablar sólo místicamente".[18] En la *Differenzschrift* (1801), la intuición de lo absoluto aún es puesta como punto de partida necesario, como con-

15 *Cf*. VLM, 7: "La filosofía es la superación del límite. Tan pronto hablamos de él, ya estamos más allá de él".

16 FS 1/233 (trad. mía).

17 FS 1/232 (trad. mía).

18 FS 1/375 (trad. mía).

dición de posibilidad del saber. La "intuición trascendental", como la llama aquí Hegel, sin duda bajo el encanto del *Sistema del idealismo* de Schelling, en tanto unidad entre reflexión e intuición, contiene tanto el concepto, lo consciente, como el ser o lo inconsciente, tanto lo ideal como lo real.

Como vemos, el joven Hegel se hallaba muy cercano a esta forma de mística, esto es, al acceso inmediato, no discursivo, a lo absoluto. No obstante, y según la interpretación más difundida, Hegel quebraría drásticamente con este misticismo de juventud al menos a partir de la publicación de su *Fenomenología del espíritu* (1807).[19] Los violentos embates que encontramos en el Prólogo a esta obra contra el conocimiento inmediato de lo absoluto son bien conocidos.[20] Las críticas esgrimidas por Hegel pueden ser sucintamente expuestas de la siguiente manera. El objeto de la intuición, precisamente en cuanto inmediato, rechaza de sí toda mediación y, con ello, toda determinación.[21] En segundo lugar, y en la medida en que la intuición tiene un objeto y un contenido, este contenido es completamente arbitrario y extrínseco. Que el contenido de la intuición sea Dios, el Dalai-Lama o un mono, es cosa que ella no es capaz de determinar, precisamente en la medida en que las determinaciones caen fuera de la inmediación que constituye a la intuición como tal.[22] En tercer lugar, es preciso reconocer que este objeto se ha constituido mediante una serie de mediaciones, y que la intuición del mismo es en verdad sólo un resultado, y como tal, algo mediado.[23] Por último, que un contenido sea verdadero o no, es algo que este saber hace reposar

19 *Cf*. Beiser, F., *Hegel*, London, Routledge, 2005, p. 135: "El misticismo de los años de Frankfurt, que había puesto a la fe por encima de la razón, desaparecía a partir del reconocimiento por parte de Hegel de la necesidad de justificar la idea de lo absoluto".

20 PhG 3/18: "Al entregarse a las indómitas fermentaciones de la sustancia, creen que, mediante el ahogo de la autoconciencia y la renuncia al entendimiento, son ellos a quienes Dios otorga en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y engendran en sus sueños son, por tanto, también sueños". Ya algunos años antes, entre 1803 y 1806, período en que Hegel escribe sus *Aforismos de Jena* (*Wastebook*), encontramos ataques similares. *Cf*. §§ 10 (JS 2/542), 71 (JS 2/559), 82 (JS 2/561): "Lo absoluto: en la noche, todos los gatos son pardos. El conocer absoluto es la gran escoba que barre con todo".

21 *Cf*. Enz § 73.

22 *Cf*. Enz § 63 A.

23 *Cf*. Enz § 66-70.

no sobre el contenido mismo, en tanto que cae fuera de la intuición, sino sólo sobre el "así lo siento yo". La intuición, el mero sentimiento, advierte Hegel, "pisotea la raíz de la humanidad",[24] rebajándola al estado de lo "antihumano y animal".[25]

La era de filosofía especulativa había comenzado, dejando detrás de sí, como un cadáver en la formación filosófica de Hegel el viejo vicio místico. Sin embargo, y muy a pesar de este "quiebre con el misticismo", en el Prefacio a la segunda edición de la *Enciclopedia* (1827) Hegel decide aliarse, abierta y explícitamente, con Franz von Baader, reconocido místico de la época y principal representante de la teosofía de Jakob Böhme.[26] El logro del "espíritu profundamente especulativo" de Baader, dice Hegel, consiste en haber "expuesto y confirmado la Idea filosófica" a partir de una de las tesis más representativas de la mística del "poderoso espíritu" del silesiano, a saber, la naturaleza trinitaria del proceso de auto-constitución de lo absoluto. En una nota a este mismo Prefacio leemos: "Acerca de la mayoría de las cosas que [Baader] me reprocha –e incluso acerca de casi todo– no me sería difícil llegar a un acuerdo con él, es decir, mostrar que no hay de hecho ningún desacuerdo con respecto a sus ideas".[27]

El aprecio de Hegel por las ideas de Baader, sin embargo, no se debe tanto al propio Baader, sino más bien a las ideas cuyo aprecio ambos tienen en común: la mística böhmeana.[28] En las cerca de treinta páginas que Hegel dedica a Böhme en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* –casi la misma cantidad que le dedica a Schelling y a Descartes, y por encima de otros filósofos canónicos como Leibniz, Locke, Bacon y Jacobi–, dice Hegel que de Böhme, locura y *Schwärmerei* para los ilustrados, "no tenemos por qué sentirnos

24 PhG 3/65.

25 *Ibídem*.

26 *Cf*. Magee, *op. cit.*, pp. 4, 47.

27 Enz 8/29, nota. En una carta al propio Baader escrita el 19 de enero de 1824, Hegel expresa el mismo acuerdo fundamental con el místico (*cf*. Butler, *Letters*, p. 572).

28 En su *Fermenta cognitionis* dice Baader: "Me parece que soy el primero, y lamentablemente el único, en haber reconocido y comprendido la reforma del conocimiento iniciada y perseguida por J. Böhme […]. Para mí, la filosofía de este *philosophus teutonicus*, que, como dice Hegel, llega hasta la profundidad, se ha convertido en una luminosa guía" (citado por C. Muratori, *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Heidelberg, Springer, 2016, p. xvii).

avergonzados".[29] Aun más, Hegel le otorga al silesiano un lugar destacado en el marco de la filosofía alemana: "Es ésta la primera figura en quien la filosofía alemana se manifiesta con su carácter propio y peculiar".[30] Este "corazón concreto y profundo",[31] agrega, ha luchado por dar expresión al "pensamiento más especulativo",[32] a "la más profunda idea de Dios",[33] e incluso, dicho ahora en la terminología del propio Hegel, a la "Idea absoluta".[34] En efecto, las ideas Böhme son superiores, a ojos del suabo, al panteísmo de Spinoza,[35] a la metafísica de Christian Wolff,[36] y, por sobre todo, *pace* Kant, a la naturaleza muerta y mecánica de Newton, que es exactamente la antítesis de Böhme.[37]

La apreciación de Hegel por la mística no se reduce sin embargo a las ideas de Böhme. El desprecio que muestra nuestro suabo por la filosofía escolástica no es ninguna novedad. Se trata para él, de hecho, de un pensamiento bárbaro,[38] del más seco y árido entendimiento que ha desmembrado sin piedad la idea especulativa de la Cristiandad.[39] De entre los filósofos medievales, no obstante, Hegel rescata no sólo a los Padres de la Iglesia, sino también a los místicos –entre ellos a Gerson, Roger Bacon, Raimundo Lulio y, especialmente, a Raimundo de Sabunde–, en tanto intentaron penetrar

29 VGPh 20/91.

30 VGPh 20/91.

31 VGPh 20/92.

32 VGPh 20/97.

33 VGPh 20/96-7.

34 VGPh 20/98-9.

35 *Cf*. VGPh 20/166, 196.

36 *Cf*. VGPh 20/256.

37 *Cf*. VGPh 20/231-232. El aprecio de Hegel por la filosofía del silesiano precede sin embargo a sus años berlineses. Muchos años antes, en 1811, en una carta escrita el 29 de julio a Peter van Ghert, que le había obsequiado la colección de obras de Böhme, dice Hegel: "Para Alemania Böhme tiene el especial interés de ser verdaderamente el primer filósofo alemán" (*Briefe*, I/381). Pero aún antes, entre 1804 y 1806, cuando Hegel escribió su *Jena Wastebook*, hacía de Böhme un pensador más profundo que Jacobi (*cf*. JS 2/551). Uno de los fragmentos de este *Wastebook*, uno de los más extensos de hecho, es una exposición cuasi-bohemeana de la Creación. *Cf*. § 49 (JS 2/252-254).

38 *Cf*. VGPh 19/587.

39 *Cf*. VGPh 19/588.

especulativamente los misterios de la religión.[40] A esta lista debemos sumar por supuesto a Giordano Bruno, a quien Hegel otorga un lugar destacado entre los filósofos del Renacimiento.

En cierto modo, como vemos, Hegel rechaza y a la vez abraza a la mística. En efecto, el marco de la alianza tejida por Hegel con Baader en el Prefacio de 1827 a la *Enciclopedia* es, paradójicamente, un enfrentamiento con los defensores del saber inmediato acerca de lo absoluto. Esta doctrina surge como respuesta a lo que, desde su punto de vista, son las deficiencias de la razón en su intento de aprehender lo absoluto, no sólo epistemológicas y metafísicas, sino también ético-políticas: el nihilismo, para usar un término de Jacobi, había de ser evitado. Cuando el pensar, en los albores de la Ilustración, tomó la fuerza suficiente, alzó su voz contra su otrora opresora, la fe, y devenido *Verstand*, atacó sin piedad tanto a la forma como al contenido de la religión. El primer ataque, dice Hegel, se dirigió en general contra la forma de la *Autorität*, esto es, a la naturaleza inmediata, dada del contenido, esto es, contra la fe y la intuición. La segunda crítica, en cambio, se dirigió al contenido mismo del saber religioso: llevando en su mano los principios y la guía de la razón, rechazó este contenido apelando fundamentalmente a las contradicciones internas del mismo.[41] Así, dice Hegel, la Ilustración se opone a los dogmas especulativos del Cristianismo: contra la Trinidad cristiana sostiene que uno no puede ser tres; contra el pecado original que nadie debe cargar con la culpa de un otro; contra la remisión de los pecados, que lo sucedido no puede hacerse desaparecer. En general, advierte Hegel, "se ponía de manifiesto la incompatibilidad de la naturaleza humana con la divina".[42]

Frente a los salvajes ataques de los ilustrados, personajes como August Tholuck y Heinrich Jacobi se darán a la defensa de la religión y de sus verdades con una fuerza no menos inusitada. Si los ilustrados rechazaron la religión en tanto sus misterios y dogmas quebrantaban los principios fundamentales del pensamiento, los defensores de la religión extraerán de esta misma premisa la conclusión exactamente opuesta: si los principios del pensamiento son incapaces de aprehender las verdades de la religión, entonces habrá

40 *Cf*. VGPh 19/583-4.

41 *Cf*. VGPh 20/293.

42 VGPh 20/310.

que deshacerse, no ya de la religión, sino del pensamiento mismo. Será necesario, como quería Jacobi, un *salto mortale*, un arrojarse, sin más ni más, hacia las manos del *Glauben*: es la fe efectivamente, y sólo ella, quien podrá salvarnos de la tendencia nihilizante, atea e inmoral de la razón ilustrada. La fuerza de la que estos enemigos de la razón y del filosofar extraen su fuerza no es pues sino la "incapacidad de la categorías finitas para expresar la verdad",[43] según expresión del propio Hegel. En la medida en que la razón se reduce a estas categorías, y en la medida en que las mismas, en tanto finitas, no pueden expresar lo infinito, parece sencillo extraer la conclusión de que sólo el saber inmediato puede acceder a lo absoluto.

En su *Fermenta Cognitionis* Baader ataca no sólo al racionalismo ilustrado, sino también al saber inmediato, al mero *Glauben*, en tanto que da lugar precisamente a lo opuesto de lo que pretende lograr.[44] Si el racionalismo niega la religión y, con ello, los valores y principios que ella sostiene, el fideísmo, precisamente en la medida en que rechaza enteramente a la razón, se torna incapaz de combatir a sus propios enemigos, cavándose así su propia tumba. Hegel cree ver aquí una expresión de su propia tesis, según la cual el contenido de la religión y de la filosofía es uno y el mismo, a saber, lo absoluto. La tarea de la filosofía, en efecto, no es sino traducir o exponer en "el lenguaje del concepto" lo que la religión expone únicamente en "el lenguaje del sentimiento y la representación".[45] La tarea de la filosofía, por consiguiente, no puede ser sino la de unir ambos extremos: fe y razón, exponiendo conceptualmente los misterios de la religión,[46] "recobrar a Dios por medio del pensamiento",[47] "llegar de nuevo a lo que al comienzo de este período se consideraba y re-

43 Enz 8/16.

44 Dice Baader: "Si quieres que la práctica de la religión florezca nuevamente, debes asegurarte de lograr nuevamente una teoría racional de la misma, y no dejar a tus enemigos (los ateos) en posesión del campo con su aserto irracional y blasfemo de que no debe pensarse semejante teoría de la religión, de que tal cosa es imposible, puesto que la religión es un asunto del corazón, una región en donde, muy convenientemente, uno puede, y debe, deshacerse de su propia cabeza"; citado por Hegel en este mismo Prefacio (Enz 8/27).

45 Enz 8/24.

46 *Cf*. VGPh 18/99-100.

47 VGPh 20/313.

conocía como lo único verdadero",[48] y como tal, el único objeto de la filosofía.[49] La idea de que el hombre no puede conocer a Dios es, dice Hegel, no sólo "*opuesta a toda la naturaleza de la religión cristiana*",[50] en tanto religión *revelada*, sino, más aún, "el *último grado de rebajamiento* del hombre".[51]

El rechazo por parte de Hegel del saber inmediato no es, como vemos, total. En efecto, concuerda plenamente con las críticas que sus adalides lanzaron contra el racionalismo ilustrado: en primer lugar, la imposibilidad de permanecer en el plano de lo finito sin con ello haberse movido ya al plano de la infinitud.[52] "Decir que este pasaje no debe suceder –afirma Hegel– significa que no debe haber pensamiento".[53] En segundo lugar, la incapacidad de la categorías del entendimiento para expresar la verdad, o simplemente a Dios. El reproche que Hegel lanza contra ellos es más bien el de haber confundido a la razón y al pensamiento como tal con el entendimiento, con el pensamiento finito y abstracto, concluyendo a partir de aquí que sólo el saber inmediato es capaz de aprehender lo absoluto. En este sentido, Hegel concuerda con la tesis fundamental de la Ilustración: lo que es, tanto el bien como la verdad, ha de ser determinado por el pensamiento, mas no, y es aquí donde Hegel se aparta de la Ilustración, por el pensar del *Verstand*, sino por el pensar de la *Vernunft*.

En la medida en que la religión, especialmente el Cristianismo, en tanto religión consumada, hace de lo especulativo y racional el corazón de su doctrina, aunque aún en la forma inadecuada de la *Vorstellung*, la filosofía debe aprehender este contenido especulativo, librarlo de las cadenas de la representación y exponerlo en su forma adecuada, esto es, en la forma del *Begriff*, pues "es sólo en el pensamiento, y como pensamiento, que este contenido, Dios mismo, se halla en su verdad".[54] Dicho de otro modo, lo que es un misterio

48 VGPh 20/313. *Cf*. VPhRM, III 26-7.

49 *Cf*. Enz § 1; VPhRM, I 33: "La filosofía tiene en general a Dios como objeto, y más precisamente, como su único objeto"; VPhRM, I 63.

50 VPhRM, I 7.

51 *Ibídem*.

52 *Cf*. WdL 5/145: "Que algo es determinado como límite, implica estar ya más allá del mismo".

53 Enz § 50 A.

54 Enz § 19 Z2.

para el *Verstand* ha de ser revelado para la *Vernunft*, para la filosofía especulativa, precisamente porque el misterio, lo místico mismo, es de naturaleza especulativa. En efecto, dice Hegel: "El sentido de lo especulativo debe comprenderse como aquello que antes solía llamarse «místico»".[55]

Religión, mística y especulación, comparten para Hegel uno y el mismo contenido, y este contenido no es nada más ni nada menos que la verdad: la naturaleza especulativa de Dios. "La Trinidad –afirma Hegel– es llamada el *misterio* de Dios; su contenido es *místico*, es decir, e*speculativo*; pero para la razón no es ningún secreto".[56] Si el Cristianismo es la religión consumada, y si la *Vernunft* ha de hacerse cargo de la tarea de exponer conceptual y discursivamente lo que el lenguaje de la *Vorstellung* expone sólo limitada e inadecuadamente, la conclusión parece inevitable: la filosofía es la sucesora de la mística religiosa, pues sólo ella puede llevar a cabo la verdadera y definitiva consumación del misterio divino.

A pesar de haber roto pues con aquel "misticismo de juventud", Hegel aún puede sostener, de la forma más directa y explícita posible, que lo que él entiende por especulación –sin duda concepto clave de su filosofía– es lo que antiguamente se entendía por "mística". Dicho de otro modo: Hegel se aparta del misticismo acercándose a él. En primer lugar, el misticismo del que se aparta Hegel no es el misticismo como tal, sino sólo aquel fundado en la intuición como vía de acceso a lo absoluto (el mismo que el propio Hegel había defendido por lo menos hasta 1801). En segundo lugar, el misticismo al que Hegel se acerca es el misticismo especulativo, a saber, una forma de discursividad que, a diferencia del *Verstand*, es capaz de exponer y comprender los misterios especulativos de la religión. Corregida

55 Enz § 82 Z. *Cf*. también VPhRM, I 158: "Este contenido es la verdad, y por ende, en y por sí de naturaleza especulativa, mística"; VPhRM, I 158, 333: "Lo místico es sobre todo lo especulativo, lo que se oculta al entendimiento"; VPhRM, II 391, 392; III 92-3; VGPh 18/100: "Los misterios son, según su naturaleza y en cuanto contenido especulativo, algo oculto para el entendimiento, pero no para la razón; ellos son simplemente lo racional en el sentido de lo especulativo. El entendimiento no comprende a lo especulativo, a lo concreto, pues mantiene las diferencias siempre separadas. La contradicción de estas diferencias contiene ciertamente al misterio, pero también la resolución del mismo"; VGPh 19/467.

56 VPhRM, III 125, cursivas mías. *Cf*. VGPh 19/467; VGPh 18/100-101; VPhRM, I 278-9, II 391, III 205, 276; VPhR 17/227-230.

nuestra afirmación pues, reza ahora como sigue: Hegel se aleja del misticismo *de la intuición* acercándose al misticismo *especulativo*.[57]

3. Dios en la tierra o el contenido místico-especulativo de la religión revelada

La clave de la doctrina cristiana, sostiene Hegel, radica en que Dios se ha revelado al hombre como *Geist*, esto es, no como Dios abstracto, inmediato, o natural, sino más bien como concreto.[58] "Concreción" es el término utilizado por Hegel para designar lo que los místicos llamaban *coincidentia oppositorum*, una coincidencia que escapa tanto a la *Vorstellung* como al *Verstand*, y que, por consiguiente, sólo puede ser aprehendida especulativamente, *begreifflich*. Frente al entendimiento, en efecto, que juzga la legitimidad de todo contenido en función de su auto-identidad, excluyendo por tanto la contradicción, la negación, y la mediación, la naturaleza de lo especulativo, por el contrario, consiste para Hegel precisamente "en la concepción [...] de los contrarios en su unidad, o sea, de lo positivo en lo negativo".[59] La misma observación es hecha por Hegel con respecto al contenido del saber místico: "lo místico es la unidad concreta de aquellas determinaciones que valen como verdaderas para el entendimiento sólo en su separación y oposición".[60] Dicho de otro modo, lo místico-especulativo, en la medida en que expresa la concreción del contenido, la *coincidentia oppositorum*, es simplemente un saber y un contenido que "trasciende al entendimiento",[61] que conoce en su concreción lo que el entendimiento sólo puede concebir abstractamente, esto es, aislado y separado.

El espíritu es pues algo concreto, una unidad que contiene en sí la diferencia. En líneas generales, esta diferencia no es sino lo infinito y lo finito, lo absoluto y lo relativo, lo incondicionado y lo condi-

57 Esta tesis ha sido defendida recientemente por Cecilia Muratori, *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Heidelberg, Springer, 2016, p. xix.

58 *Cf*. VGPh 19/493.

59 WdL 5/52. *Cf*. WdL 5/93-94, 114, 168: "La naturaleza del pensamiento especulativo [...] radica únicamente en aprehender los momentos opuestos en su unidad", 6/76; Enz § 9A.

60 Enz § 82 Z. *Cf*. VGPh 19/484, 591, 594; VLM 80-81.

61 Enz § 82 Z.

cionado. Más precisamente, dice Hegel, se trata de la *Versöhnung*, de la reconciliación, que es en efecto, el mensaje fundamental del Cristianismo: Dios se ha reconciliado con el mundo.[62] No obstante, esta reconciliación con el mundo sólo es posible a través del hombre, pues sólo a través de un hombre, Cristo, Dios se ha hecho carne, ha descendido, desde las alturas del *Jenseits* divino hacia la tierra. Que lo absoluto, Dios, es espíritu, significa pues que Él es algo concreto, místico-especulativo, y el sentido de esta concreción, el misterio develado por Cristo, no es sino Cristo mismo, a saber, "la unidad de la naturaleza humana y divina",[63] o bien, la así llamada *unio mystica*.[64]

En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel cita, por primera y única vez en todas sus obras, un pasaje de Meister Eckhart. El pasaje reza como sigue: "El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo a Él; mi ojo y su ojo son uno y el mismo".[65] La elección de este pasaje no es arbitraria, ni mucho menos caprichosa. Se trata de la sentencia de un místico, sin dudas. Sin embargo, la lectura de este texto, según relata Franz von Baader, desató en el filósofo una especie de júbilo y alegría, como la que uno siente ante la presencia de un gran hallazgo: "¡he aquí –exclamó Hegel– lo que estábamos buscando!".[66] La figura del ojo, y consecuentemente de la visión, ponen de manifiesto, aunque sólo implícitamente, la presencia de un saber inmediato, de una visión o experiencia "mística". No obstante, lo que le interesa aquí a Hegel, que ha situado la especulación en el lugar que otrora le correspondiera a la intuición mística, es sin dudas el contenido de la visión y no la visión misma. Su contenido es lo concreto mismo, el espíritu, a saber, no la absoluta simplicidad, la unidad abstracta del entendimiento, sino unidad de los extremos, de lo infinito y lo finito, de Dios y del hombre. Lo que encontramos aquí pues es una expresión figurativa que conlleva un doble significado: por un lado, la identidad entre Dios y el hombre, la *unio mystica*; por el otro, la unidad de los opuestos, la *coincidentia*

62 *Cf*. 2 Cor. 5: 17.

63 VGPh 19/493. *Cf*. VPhR 17/189.

64 *Cf*. PhG 3/526: "Lo místico no es el ocultamiento de un misterio o la ignorancia, sino que consiste en que el sí mismo se sabe uno con la esencia, y que esto es manifestado". *Cf*. también VLM 74: "En la religión cristiana se ha expresado el pensamiento de que el hombre es idéntico y absolutamente uno con lo absoluto".

65 VPhRM, I 248. *Cf*. Eckhart, *Werke*, Pr. 12.

66 Magee, *op. cit.,* p. 226.

oppositorum. El ojo del hombre es efectivamente el ojo de Dios, o bien, lo diferente, aquí Dios y hombre, son lo mismo. Para Hegel, así como antes para Eckhart, la unidad entre Dios y el hombre implica necesariamente la identidad de la diferencia, y viceversa, esta identidad supone la unidad Dios-hombre. En estas mismas lecciones dice Hegel: "El proceso de la gracia, la unidad de las naturalezas divina y humana, la unión mística, representa la unidad absoluta de determinaciones opuestas".[67]

Unidad de los diferentes, identidad de los opuestos, el espíritu, en su concreción, es para Hegel de naturaleza trinitaria: lo uno, lo otro, y la unidad de ambos. De aquí que el suabo sostenga la necesidad de reconocer a la Trinidad (*Dreieinigkeit*), el misterio absoluto de la Cristiandad, su núcleo místico, como la verdad, pues ella pone de manifiesto que Dios, en tanto espíritu, no es Padre, mas tampoco meramente Hijo, sino la unidad de ambos, el Espíritu Santo, una unidad concreta en donde la diferencia no desaparece, sino que permanece como momento necesario y constitutivo de la verdadera unidad: tres personas, un Dios.[68] No casualmente el núcleo especulativo de la mística de Böhme radica, según Hegel, en la presencia absoluta de la Trinidad en todas las cosas.[69] Para Böhme, todo lo que es es vida, *Qualität*, y la fuente de la vida es el *Qual*, el tormento, la ira, el veneno o la negatividad inmanente que escinde al viviente y lo impulsa así a salir fuera de sí en busca de sí, en busca de la santa unidad entre sí mismo y su negatividad inmanente.

La unidad entre Dios y el mundo, y más precisamente entre Dios y el hombre, es una unidad concreta, una unión de naturaleza espiritual, especulativa, y es por ello que no puede ser pensada estáticamente, como unidad inmediata, natural, en términos de la identidad abstracta del entendimiento, sino más bien en términos böhmeanos. Esta *coincidentia oppositorum*, esta identidad Dios-hombre, ha de ser pensada en concordancia con la naturaleza misma del contenido, esto es, racional y especulativamente, como un proceso auto-genético de ruptura y reconciliación: la unidad, lo absoluto mismo, no es en efecto un punto de partida, no es algo intuible, sino más bien un resultado de sí mismo: lo absoluto debe *llegar a ser* lo

67 VPhRM, III 170.

68 *Cf*. VPhR 17/222.

69 VGPh 20/98. *Cf*. también VPhR 17/240.

que es, o bien, dicho de otro modo, lo absoluto tiene una historia. En las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* leemos: "El hombre sólo conoce a Dios en cuanto Dios se sabe a sí mismo en el hombre".[70] Se trata sin dudas de una reformulación de la sentencia eckhartiana: Dios se sabe a sí mismo en el hombre, en el saber humano acerca de Dios, y viceversa. Pero no se trata de una identidad estática, la misma que encontramos aún en Eckhart y Silesius, sino por el contrario de una identidad dinámica, en la que Dios sólo llega a ser propiamente Dios en su saberse a sí mismo en el hombre, esto es, en su autoconciencia terrena, que a la vez es la consumada autoconciencia humana.[71]

La progresiva elevación del hombre por encima de su constitutiva finitud y naturalidad, esta *Heilsgechichte*, o, para decirlo con Schelling, esta *Geschichte des Selbstbewusstseins*,[72] esta historia del autoconocimiento y autorevelación de lo que el hombre es *an sich*, es no sólo la obtención de su unidad e identidad con lo absoluto, el espíritu como tal, sino asimismo, precisamente en tanto ha devenido así infinito, la consumación de su libertad: lo otro en efecto ya no es un límite que presiona y determina al sujeto extrínsecamente, sino sólo un momento ideal del espíritu, y como tal, ya no una determinación extrínseca, sino más bien *auto*-determinación. En efecto, la libertad no es, a ojos de Hegel, sino la idealidad de lo finito. En tanto aún no ideal, en tanto aún fijado y encadenado a su propia determinidad positiva, lo finito encuentra en su negación, en su otro en general, un límite, entrando así en una relación de necesidad con su mundo circundante. Así extrínsecamente determinado, lo finito es fundamentalmente no libre.[73] Mas la verdad de la necesidad, dice

70 VBDG 17/480. *Cf*. también VBDG 17/385.

71 Enz § 564 Z, cursivas mías: "Dios *sólo* es dios en la medida en que se sabe a sí mismo; *su saberse es además su autoconciencia en el hombre*, y el saber que el hombre tiene de Dios equivale a saberse del hombre en Dios". *Cf*. VPhRM, III 219; VLM 48.

72 *Cf*. SSW I/1 382: "Toda acción del espíritu se dirige a la *exposición de lo infinito en lo finito*. El objetivo de todas estas acciones es la *autoconciencia*, y la historia de estas acciones no es sino la *historia de la autoconciencia*". Esta idea será luego retomada en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), en donde la filosofía es concebida como una "progresiva historia de la autoconciencia" (SSW I/3 331). *Cf*. también SSW I/1 397; SSW I/3 398-399, 453; I/4 76, 78; I/5 35; II/3 364.

73 *Cf*. VGPh 19/496.

Hegel, es la libertad.[74] En tanto lo finito se auto-supera, introyecta lo otro, su negación, dentro de sí, y con ello transforma la exterioridad en interioridad, o bien es exterior a sí mismo, de modo que la anterior determinación extrínseca deviene determinación intrínseca, accede a la auto-determinación, y con ello a la libertad. La elevación del hombre por encima de su finitud, su devenir *absolute Geist*, por consiguiente, es asimismo la consumación de su implícita libertad. Lo absoluto es pues espíritu, autoconciencia, este hallarse a sí mismo en su negación, y como tal, libertad. Es por ello que el destino del espíritu es ciertamente su autoconciencia, pero a la vez, y por el mismo motivo, su absoluta libertad.[75]

El recurso al misticismo no es, como hemos visto, un capricho provinciano de Hegel, un intento por enaltecer la vieja cultura suaba de Wurtemberg, sino, muy por el contrario, una exigencia de la propia razón. La superación del límite desde el interior de la propia limitación no es sino la afirmación de la infinitud e ilimitación de la subjetividad, condición de posibilidad tanto de la autoconciencia como de la libertad, justo en tanto que ambas no son sino el movimiento del retornar a sí mismas desde su otredad, o bien, el movimiento de la autodeterminación del ser-pensar, de lo absoluto o de Dios-hombre. Si la Ilustración, con el afán de salvar la libertad humana, había visto en la mística en general nada más que locura e irracionalidad,[76] Hegel hallará en esta misma "locura" el remedio a la enfermedad generada por la propia Ilustración: sólo una razón infinita, sólo un espíritu absoluto, puede ser llamado verdaderamente libre.

La razón, en tanto autoconciencia absoluta, en tanto saberse de lo absoluto en el hombre, ha perdido así la subjetividad y unilateralidad propia del punto de vista de la conciencia y la reflexión,

74 *Cf*. WdL 6/246.

75 *Cf*. VPhW I/75, cursivas mías: "La historia del mundo es la exposición del proceso divino y absoluto en sus figuras más elevadas, esta marcha gradual en la que el espíritu alcanza su verdad, su *autoconciencia*"; I/55: "Es éste un conocimiento de la filosofía especulativa, a saber, que la libertad es la única verdad del espíritu"; I/63-64, cursivas mías: "Es la *libertad* misma la que contiene la absoluta necesidad de llevarse a sí misma a la conciencia y a la realidad efectiva, pues, según su concepto, ella es *saber de sí*: éste es el único objetivo el espíritu".

76 El propio Kant, sin duda uno de los máximos representantes de la Ilustración alemana, sostiene que el misticismo es lo "opuesto" a la filosofía (AA VIII 441), y más aún, "la muerte de la filosofía" (AA VIII 389).

ha devenido pensamiento objetivo, o lo que es lo mismo, el Bien, esta unidad entre razón y ser, entre teoría y práctica; ha retornado, de la mano de la *Vernunft*, de esta transfiguración especulativa de la mística religiosa, a este mundo, haciendo de aquel progreso infinito, de aquel *Jenseits* propio de las filosofías de la reflexión y la subjetividad, una cosa del pasado. El Bien abstracto del *Verstand*, en tanto inalcanzable horizonte de unidad estática, en donde toda diferencia y contienda han cesado, ha dejado su lugar, gracias a su propia superación inmanente, al Bien *especulativo*, a este reconocerse de lo absoluto en la autoconciencia humana como el eterno proceso de auto-producción, o, para decirlo con Hegel, como Método absoluto.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969-1971 [cit. como HW].

— Utilizo las siguientes abreviaturas para referirme a los textos de esta colección: FS: *Frühe Schriften*; JS: *Jenaer Schriften*; PhG: *Phenomenologie des Geistes*; WdL: *Wissenschaft der Logik*; Enz: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; VGPh: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, VPhR: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, VBDG: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*.

— Hegel, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, tomo 1, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1969.

— ----, *The Letters*, trad. por C. Butler y Ch. Seiler, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

— ----, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heildelberg 1817*, Hamburg, Meiner, 1992 [cit. como VLM].

— ----, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (3 tomos), Hamburg, Meiner, 1993 [cit. como VPhRM].

— ----, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (4 tomos), Hamburg, Meiner, 1994 [cit. como VPhW].

— Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke* (8 tomos), ed. por I. H. Fichte, Berlin, Veit und Comp., 1845-6 [cit. como FSW, tomo y página].

— Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, ed. por K. F. A. Schelling, (14 tomos), Stuttgart y Augsburg, Cotta, 1856-61 [cit. como SSW, tomo y página].

— Eckhart, M., *Werke* (2 tomos), ed. por J. Quint, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1993.

— Böhme, J., *Theosophia Revelata*, 2 tomos, Hamburg, 1715.

Bibliografía

— Beiser, F., *Hegel*, London, Routledge, 2005.

— Dickey, L., *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit. 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

— Franckforter, *Der Frankfurter o Theologia Deutsch*, Gernsbach, Bethelehem, 1886.

— Gabriel, M., *Trascendental Ontology. Essays on German Idealism*, London, Continuum, 2011.

— Harris, H. S, *Hegel's Development. Night Thoughts. Jena 1801-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

— Kroner, R., "Introduction to Hegel's Philosophical Development", en Hegel, G. W. F., *On Christianity. Early Theological Writings*, New York, Harper Torchbooks, 1961.

— Magee, A., *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

— Muratori, C., *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Heidelberg, Springer, 2016.

— Oetinger, Ch., *Biblisches und emblematisches Worterbuch*, 1776. Reimpreso en Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969.

— Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Berlin, Duncker und Humblot, 1844.

— Schneider, H., *Quest for Mysteries*, Ithaca, Cornell University Press, 1947.

— Silesius, A., *Cherubinischer Wandersmann*, Jena, Eugen Diederichs, 1905.

— Salaman, C. *et al.*, *The Way of Hermes*, Vermont, Inner Tradition, 2000.

La genética del concepto: apuntes sobre la refutación hegeliana al spinozismo

Alejandro Murúa

1. Spinoza y la cuestión de la causalidad (apuntes sobre el Libro I de la *Ética*)

La exposición de las definiciones presentes en el Libro I de la *Ethica* de Baruch Spinoza ofrece una disposición que consideramos relevante apuntar inicialmente. La formulación de ellas se articula sobre la base de disyunciones inclusivas que suponen la identidad del ser con el pensar. Tomemos, por caso, la primera definición: "Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente".[1]

Enfatizamos el "o sea" (*sive id*) dentro del contexto con el que inicia la obra. Tal elemento asimila la dimensión ontológica de la causa de sí a su dimensión conceptual y viceversa. Partimos de esto como presuposición de base a nuestra lectura de la *Ética*, presuposición que consideramos que Hegel releva en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* cuando describe la metafísica pre-kantiana, pues esta ciencia, en palabras del filósofo, "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".[2] A los fines de este apartado queremos enfocarnos en algunos conceptos que aparecen dentro del Libro I de la *Ética*: nos referimos brevemente a los conceptos de causa, libertad, necesidad, contingencia y sustancia.

1 Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. Domínguez, Atiliano), Madrid, Trotta, 2000, p. 39.

2 Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (trad. Valls Plana, Ramón), Madrid, Abada, 2017, p. 171.

Como señalamos más arriba, el concepto de causa aparece por primera vez en la definición 1 como causa de sí, y es inferible que las sustancias pertenecen a esta categoría.[3] En la medida en que la sustancia es aquello que es en sí y se concibe por sí, o aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formulado,[4] ninguna sustancia puede tener algo en común con otra y, consecuentemente, ninguna puede ser la causa de la otra. A los modos, por otro lado, al ser afecciones de la sustancia,[5] les corresponde la posterioridad ontológica y lógica como efectos de la misma. Si tenemos en cuenta la definición 7, la cual se enfoca en las cosas libres y las necesarias o coaccionadas (*coacta*), llegaremos a la conclusión de que la sustancia, al no tener nada en común con otra y por ende no ser en absoluto por otra sino necesariamente por sí, es libre; pues "existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar", mientras que sus afecciones, que son en ella y se conciben por ella, existen y obran de un modo determinado por la sustancia y, por esa razón, son coaccionadas. Si ahora tenemos en cuenta la definición 6, según la cual Dios es la sustancia que consta de infinitos atributos, los cuales expresan para el entendimiento infinitas esencias, concluiremos que hay una única sustancia, pues "no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo",[6] siendo así la única *causa libre*,[7] mientras que las cosas particulares, determinadas ahora como afecciones de la única sustancia,[8] actúan no por sí mismas sino determinadas por ella,[9] que es la causa eficiente tanto de su existencia como de su esencia.[10]

Spinoza enfoca el concepto de causalidad bajo la univocidad de la eficiencia: todo lo que es y es pensado es efecto de la omnipotencia de Dios, siendo en Dios –pues no puede haber nada fuera de él. Por otro lado, es menester destacar que la noción de libertad definida por Spinoza no supone voluntad alguna: libre es, reiteramos, aque-

3 *Cf.* Spinoza, B., *op. cit.,* pp. 41-42.

4 *Cf. Ibíd.*, p. 39.

5 *Cf. Ibídem.*

6 *Cf. Ibíd.*, p. 41.

7 *Cf. Ibíd.*, p. 53.

8 *Cf. Ibíd.*, p. 49.

9 *Cf. Ibíd.*, p. 59.

10 *Cf. Ibídem.*

llo que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina a obrar por sí solo. Libre es, consecuentemente, aquello que no es constreñido por algo exterior en su comportarse. Podríamos pensar, analógicamente, en un río que corre *libremente*. El resto de las cosas, al ser afecciones en la sustancia, son; son pensadas y obran, no por sí mismas sino determinadas por aquélla, que, como dijimos, es anterior tanto en el orden ontológico como en el lógico. Al ser la realidad absolutamente determinada, la idea de un tipo de causalidad como la teleológica, fundamentada en la voluntad, no puede sino ser un equívoco producto de la finitud del entendimiento humano. Dios no obra por voluntad,[11] pues ello supondría que Dios desea algo que no tiene, mas nada puede ser ni ser pensado fuera de Dios, es decir, fuera de la sustancia, sin a partir de ello negar la infinita perfección de Dios y el monismo sustancial, deducido a partir de las definiciones y de los axiomas. La noción de causalidad teleológica proviene, antes bien, de la ignorancia de los seres humanos, quienes afirmamos que actuamos por la libertad de nuestra voluntad, es decir, persiguiendo fines, y *antropologizamos* a la naturaleza para justificar el empleo del resto de los entes como medios para la consecución de tales fines.[12] La sola existencia de aquéllos, creemos, se explica en virtud del servicio que cumplen para nosotros. Tal modo de pensar, sostiene Spinoza, acarrea un error fundamental consistente en la inversión de la causalidad: al poner a la voluntad como fundamento (incondicionado) del obrar, invertimos el orden causal, y así pretendemos explicar las causas a partir de los efectos (razonamiento inductivo), ignorando el principio de razón suficiente. La voluntad, en verdad, *es movida* por *algo* que ella desea. No puede moverse por sí misma, pues de aceptar esto último, concluiríamos que ella es causa de sí misma, por ende, sustancia, pero ello implicaría a) indiferencia absoluta frente a Dios y b) indiferencia absoluta frente al resto de los seres de la naturaleza (por las mismas proposiciones). Por ende, tenemos que aceptar que la voluntad es una causa coaccionada y no libre. La conclusión lógica de esto la encontramos al final del segundo escolio a la proposición 33: si afirmamos que Dios actúa por voluntad no hacemos otra cosa que "someter a Dios a la fatalidad, que es lo más absurdo que cabe afirmar de Dios, ya que hemos mostrado que él

11 *Cf. Ibíd.*, p. 63.

12 *Cf. Ibíd.*, p. 68.

es la causa primera y la única libre, tanto de la esencia de las cosas como de su existencia"; lo cual implica que si bien Dios está exento de la fatalidad, el resto de las cosas, entendidas aquí como afecciones de los atributos de Dios, no lo están. Si Dios es la única causa libre y obra sólo por su propia necesidad, todo se halla constreñido por él, negando así no sólo la libertad de la voluntad sino también la contingencia en la naturaleza, puesto que si Dios obra necesariamente y todo es en Dios y se concibe por Dios, entonces todo es necesario.[13] La contingencia y la voluntad libre son, por ende, consecuencia de un entendimiento que desconoce las causas de la naturaleza.

Las consecuencias de la doctrina spinoziana harán eco en la Alemania de fines del siglo XVIII a través de la obra de Friedrich Jacobi, su paradójico opositor y promotor. En lo que sigue queremos hacer unas breves acotaciones al desenvolvimiento del problema en torno a la causalidad libre a través de tres exponentes anteriores a Hegel, a saber, el mismo Jacobi, Kant y Fichte.

2. Contra el spinozismo en Alemania

2.1 Jacobi: abandonar al irrefutable Spinoza

Las *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, publicadas en 1785 por Jacobi, significaron un resurgimiento por el interés en la filosofía de Baruch Spinoza. La finalidad de nuestro autor en sus *Cartas* consistía en manifestar que la dogmática del filósofo de la Haya representa mejor que ninguna otra doctrina filosófica los ideales del racionalismo y la Ilustración, motivo por el cual éstos debían de ser abandonados en vistas a las conclusiones necesarias a las que aquélla arribaba. Spinoza así se posiciona para Jacobi como el más perfecto representante del racionalismo, cuya nota distintiva es la de exponer una explicación total de la realidad a partir de principios fundamentales. Paradójicamente, estos principios fundamentales de Spinoza, llevados en él hasta sus últimas consecuencias, conducen a la anulación de las pretensiones del programa ilustrado.[14] Nos permitimos aquí citar a Jacobi:

13 *Cf. Ibíd.*, p. 61.

14 *Cf.* Beiser, F., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, p. 2.

> El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad (*Würklichkeit*) en todo lo real, del ser en toda existencia, carente por completo de individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo que no puede ser diferenciado y por lo tanto no excluye un tipo de pluralidad.[15]

> El afán desmedido de explicación conduce tan vehementemente a buscar lo común que por ese motivo no prestamos atención a lo diferente. Constantemente queremos conectar, aunque a menudo obtendríamos una ventaja mucho mayor al separar. Además, en tanto que únicamente *juntamos* y *relacionamos* aquello que puede ser explicado de las cosas, surge en nuestra alma cierta luz (*Schein*) que la encandila más de lo que la ilumina.[16]

A los ojos de Jacobi no es posible refutar a Spinoza en tanto y en cuanto asumamos como verdadero su punto de partida. Una refutación no sería posible, pues habría de mantenerse dentro del registro del spinozismo, es decir, dentro del registro de la identidad que anula el contenido de la diferencia. Si todo ha de poder ser explicado es porque todo es reductible a la semejanza o a una diferencia de grados. Frente a la absoluta negación de la diferencia real, el pensador de Düsseldorf esgrime lo que Hegel postulará más tarde en su *Enciclopedia* como el *saber inmediato* a través del *salto mortale* de la fe / creencia (*Glauben*) en la realidad objetiva de lo trascendente. Jacobi reivindica, así pues, la naturaleza de lo indemostrable o in-deducible, pero que se impone a la conciencia del individuo con la fuerza de la vida. El spinozismo, y junto a él el racionalismo ilustrado, conduce necesariamente al fatalismo porque anula la fuerza vivificante de la creencia. La pura luz, así como la pura oscuridad, enceguece a los ojos. Frente al afán racionalista de deducir todo mediante conceptos, Jacobi asevera que el hombre "que no quiere explicar lo que es inconcebible, sino sólo conocer el límite donde esto comienza y reconocer su existencia", es quien "ha logrado producir

15 Jacobi, Friedrich Heinrich, *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, en *El Ocaso de la Ilustración: la Polémica del Spinozismo,* (ed. a cargo de J. Solé), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 156.

16 *Ibíd.*, p. 149.

en sí mismo el mayor espacio posible para una verdad auténticamente humana".[17]

2.2 Kant: por una la solución analógica

El capítulo tercero de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* nos ofrece la solución kantiana al problema de la causalidad por libertad de la voluntad. Allí Kant comienza apuntando:

> *Voluntad* es una forma de causalidad de los seres vivos, en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual ella puede ser eficiente, independientemente de las causas extrañas que la determinen; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por la influencia de causas extrañas.[18]

Con ello, Kant expone un concepto equívoco de causalidad. Las propiedades de la misma no son homogéneas. La voluntad, siguiendo al maestro de Königsberg, debe obrar libremente, es decir, moralmente, pero para hacerlo debe querer, no un *fin exterior* a la acción (por medio de la formulación de un imperativo hipotético), sino querer la propia voluntad por medio de la acción, haciendo coincidir la máxima del querer con la ley objetiva de la voluntad (a través de la formulación de un imperativo categórico). Ahora bien, Kant mismo reconoce que todo fenómeno se halla determinado por la necesidad natural a través de la categoría de causalidad, comprendida ésta como eficiente. Sería contradictorio, en consecuencia, afirmar que un efecto lo es de múltiples causas, pues ello destruiría al principio de razón suficiente. Sin embargo, Kant considera que no es una verdadera contradicción sino una aparente aquella que establece la imposibilidad de una causalidad por libertad junto a la causalidad por necesidad natural. Si tomamos en cuenta la formulación del principio de contradicción, a saber, que nada puede ser y no ser *al mismo tiempo y en el mismo sentido*, entenderemos que a la libertad arribamos a través de una *analogía*, entendiendo por ella "no una se-

17 *Ibid.*, p. 148.

18 Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, (trad. García Morente, Manuel), Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012, p. 112.

mejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes".[19] A través de la analogía, podemos pensar la relación de causalidad por libertad como perfectamente semejante a la relación de causalidad por necesidad natural.[20] El error del pensamiento que niega la voluntad libre, del que Spinoza es un ejemplo, consiste, para Kant, en que tal modo de pensar considera al sujeto:

> en el mismo sentido o en la misma relación cuando se llama libre que cuando se sabe sometido a la ley natural, con respecto a una y la misma acción. Por eso es un problema ineludible de la filosofía especulativa el mostrar, al menos, que su engaño respecto de la contradicción se basa en que pensamos al hombre en un sentido y en una relación muy diferentes cuando lo llamamos libre que cuando lo consideramos como parte de la naturaleza, sometido a las leyes de ésta, y que ambos no sólo *pueden* coexistir perfectamente, sino que deben pensarse también como *necesariamente unidos* en el mismo sujeto.[21]

La exigencia de la comprensión de este elemento analógico, que abre paso a la posibilidad de pensar el obrar práctico de la razón es, afirma Kant, la exigencia de limitar el uso teórico de la razón especulativa o, en otras palabras, el objetivo de la *Crítica de la Razón Pura*. El concepto spinozista de la causalidad, cuyo corolario es la imposibilidad de la voluntad libre, podríamos afirmar que es, a los ojos de Kant, un ejemplo de especulación metafísica que pretende conocer aquello que está más allá de lo que puede ser conocido y, por ende, la razón comportándose delirantemente.

2.3 Fichte: la oposición idealismo/criticismo-dogmatismo

En su *Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia*, Fichte distingue dos tipos fundamentales de filosofía anclados en su punto

19 Kant, I., *Prolegómenos para toda Metafísica Futura que haya de poder presentarse como Ciencia*, (trad. Caimi, Mario), Madrid, Istmo, 1999, p. 267.

20 La libertad es para la voluntad lo que la gravedad es para los cuerpos.

21 Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, *op. cit.*, pp. 125-126.

de partida y concepción originaria experiencial: el idealismo y el dogmatismo.

> En la experiencia están inseparablemente unidas *la cosa*, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y la *inteligencia* (*Intelligenz*), que es la que debe conocer. El filósofo puede abstraer de una de las dos –y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella–. Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presenta en la experiencia; una u otra como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama *idealismo*; el segundo, *dogmatismo*.[22]

El objeto de toda doctrina filosófica, cuya necesidad estriba en el carácter explicativo de la experiencia, se ha de hallar *por fuera* de toda experiencia como su fundamento. Como bien señala Fichte, la búsqueda del fundamento es la vía de la abstracción de los elementos fundamentados por él, y de acuerdo a la naturaleza del elemento incondicionado, es decir, del fundamento, recaemos en el *carácter peculiar* de cada doctrina filosófica. Todo dogmatismo filosófico, así, se fundamenta en la incondicionalidad de la cosa y tiene, por ello, un carácter *fatalista*, pues todo acto de *presunta espontaneidad* del pensamiento *no se mueve, sino que es movido* por aquel fundamento primero exterior a él. El idealismo, por otro lado, se principia en la espontaneidad de la inteligencia, manteniendo un carácter inmanentista en la auto-posición del pensamiento por la vía reflexiva y halla así, en el corazón de su doctrina, a la libertad.

> ¿De cuál de los dos términos [cosa e inteligencia] debe hacerse, pues, el primero? No es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón, pues no se habla de la inserción de un miembro en la sola serie adonde alcanzan los fundamentos racionales, sino de la iniciación de la serie entera, la cual, como acto absolutamente primero,

22 Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, (trad. Gaos, José), Madrid, Sarpe, 1984, p. 34.

> depende simplemente de la libertad de pensar. Este acto es determinado, pues, por el libre arbitrio, y como la resolución del libre arbitrio debe tener, empero, un fundamento, por la inclinación o el interés. El fundamento último de la divergencia del idealista y el dogmático, es según esto, la divergencia de interés.[23]

En última instancia, ante la petición de principio, llegamos a que ninguno de los dos sistemas puede, *en sí mismo*, refutar al otro. La *elección* de un tipo filosófico por sobre el otro se da a partir del propio interés del filósofo que *produce* un sistema. Pero así como Fichte podría parecer aquí, ante nuestros ojos, como relativista, lo cierto es que el idealismo se posiciona, para él, como una filosofía superior al dogmatismo en base a que en él el interés no es añadido de modo exterior al objeto sino que se identifica con él, pues la voluntad, que es pensamiento, se dirige hacia la inteligencia, que es a su vez pensamiento, presentándose ésta como motor de su propia actividad. En otras palabras, mientras que el dogmático *asevera dogmáticamente* el fundamento racional de su deducción holística, el filósofo idealista expone la *autofundación* del fundamento como movimiento auto-reflexionante de la subjetividad-objetividad de la inteligencia.

2.4 Conclusiones generales del apartado

La confrontación con la filosofía de Spinoza, así como con la metafísica en un sentido más general de la que él es representante, resultó en la Alemania de las décadas de 1780 y 1790 en diversas formas de invalidación. Hemos elegido aquí tres representantes de la filosofía alemana de ese período, quienes ofrecen diversas respuestas a la filosofía de Spinoza. En primer lugar, Jacobi sugiere la necesidad de abandonar la doctrina del filósofo de la Haya y, con ella, los principios regentes del racionalismo ilustrado, en pos de un saber intuitivo fundado en la creencia; Kant, por otro lado, si bien reconoce los méritos del dogmatismo filosófico en lo que a la reflexión lógica refiere, es consciente de que la vía del spinozismo, consistente en un inmanentismo de la sustancia, no reconoce el registro trascendental que habilita la afirmación dogmática de la libertad en el uso práctico

23 *Ibíd.*, p. 44.

de la razón; finalmente, Fichte asevera la distinción de dos grandes tipos de filosofía, el idealismo y el dogmatismo, y, pese a resolver que la elección de una en desmedro de la otra depende de la disposición de pensamiento de cada filósofo, confirma al idealismo como el tipo filosófico superior a partir del carácter autofundante del fundamento en la mencionada disposición o inclinación del propio pensar que pone (se pone) su fundamento.

Pese a la diferencia en sus resoluciones frente al spinozismo o al dogmatismo filosófico, las tres posiciones filosóficas presentan aspectos comunes. Todas ellas ponen en cuestión el eje de alejamiento de la doctrina spinozista en base a la anulación que ésta proyectaría sobre la libertad humana en pos del monismo causal eficiente de la naturaleza. El concepto de voluntad y su autonomía, sea tomada ésta bajo la forma del idealismo crítico o del libre albedrío, se vuelve así central en la confrontación a Spinoza, anclando un criterio causal teleológico (real o necesariamente reflexionado, según cada caso) frente a un principio de razón incapaz de auto-explicarse. Frente a esto, la filosofía de Hegel coincide a un nivel, al menos, programático. Sin embargo, consideramos aquí que hay un punto de discordancia fundamental entre el suabo y los autores antes mencionados. Estos últimos parecieran rechazar la doctrina spinozista, sea bajo la forma del abandono o del reconocimiento de un registro práctico de la razón inconciliable a nivel teorético con la metafísica, pero el carácter de lo que podríamos llamar crítica al spinozismo se dirime en un terreno exterior a la doctrina. Para ellos, el camino a la idea de libertad no es alcanzable *a través* de Spinoza sino todo lo contrario. En lo que sigue, veremos cómo Hegel resuelve la confrontación de su filosofía con el spinozismo.

3. El paso de la sustancia al sujeto: en torno a lo Absoluto en la *Lógica*

En la introducción a la *Doctrina del Concepto*, "Del Concepto en General", Hegel apunta que "la exposición de la sustancia contenida en el último libro [la *Doctrina de la Esencia*], y que hace pasar al concepto, es la única refutación de verdad del spinozismo".[24] El sentido

24 Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica II. La Lógica Subjetiva 3. La Doctrina del Concepto*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2015, p. 15.

que da Hegel a la refutación (*Widerlegung*) no es el de un mero *oponerse* a la filosofía de Spinoza a partir de la elección de otro punto de partida. Poco antes, el filósofo afirma que:

> Una refutación de verdad tiene que entrar en la fuerza del adversario y emplazarse en la órbita de su vigor; nada se adelanta con atacarlo fuera de él mismo, o con tener razón allí donde él no está. Por consiguiente, la única refutación del spinozismo puede consistir solamente en que sea por de pronto reconocida su posición como esencial y necesaria; en segundo lugar, empero, en que esa posición sea elevada, a partir de sí misma, a otra superior.[25]

La refutación del spinozismo, por ende, no implica la absoluta censura de la filosofía spinoziana, sino el reconocer que ella no es el punto de llegada del sistema. Refutar a Spinoza consiste en que el propio Spinoza manifieste *desde sí* la verdad a la que él mismo ha llegado sólo parcialmente. Tal refutación es de importancia para Hegel pues, si el spinozismo –como él afirma– constituye el momento de la sustancialidad, su superación abre paso a la *Lógica Subjetiva*, a la libertad entendida como identidad puesta en y para sí y, por tanto, eliminada en su poner-se. En lo que sigue intentaremos reflexionar sobre cómo Hegel llega a esta refutación.

Al comienzo de la observación al capítulo de lo Absoluto, Hegel sostiene que "El concepto de la sustancia spinozista corresponde al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión para con él […]. El spinozismo es una filosofía deficiente, porque la reflexión, y su multiforme y variado determinar, es un pensar exterior".[26] Hegel determina lo absoluto como una identidad simple, indeterminada, en la que se ha disuelto "toda determinidad (*Bestimmtheit*) de la *esencia* y la *existencia* (*Existenz*), o del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. En esta medida, *determinar qué sea lo absoluto* es cosa fallida, negativa; lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados, y como lo vacuo (*das Leere*)".[27] Determinar qué sea lo absoluto desde la reflexión exterior conlleva, continúa Hegel, una

25 *Ibídem*.

26 Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica I. La Lógica Objetiva. La Doctrina del Ser. La Doctrina de la Esencia*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2011, p. 376.

27 *Ibíd.*, p. 370.

contradicción formal, pues toda determinidad ha de ser relativa a lo absoluto, mas si lo absoluto se relaciona con lo que es relativo, entonces deviene él mismo lo relativo, pese a tener que ser, a su vez, la totalidad de todas sus determinaciones, es decir, lo no-relativo.[28] Por ello, Hegel propone, ante todo, que la exposición (*Darstellung*) de lo absoluto sea una *exhibición* (*Auslegung*), siendo ésta "sólo un acto de mostrar aquello que él es" (*nur ein Zeigen dessen, was es ist*).[29] ¿Pero en qué consiste tal exhibición? Adelantemos, primeramente, que la misma presenta un aspecto negativo y otro positivo.

Lo absoluto, continúa Hegel, en cuanto unidad del ser y de la esencia, determinados en el curso del desarrollo de la *Lógica* respectivamente como lo externo y lo interno en cuanto totalidades, se muestra como la nulidad de ambas esferas en su mutua eliminación, pues la totalidad de la reflexión (lo interno) en cuanto tal se determina de modo inmediato, por lo que se exterioriza como ser, y éste, en cuanto totalidad, no puede traspasar a otro, por lo cual traspasa a sí mismo, deviniendo esencia. Lo absoluto, al haberse determinado aquí como la unidad de ambas totalidades, se determina como el *fundamento* bajo el que se han hundido e indiferenciado tanto la identidad, o el aspecto formal de la existencia, como la multiforme variedad del contenido, la determinidad. "Dentro de él mismo no

28 Para la metafísica anterior a la filosofía kantiana, ámbito en el que cae la filosofía de Spinoza, conocer lo que está siendo es determinar lo que está siendo. En esto la lectura hegeliana de la metafísica toma su cariz crítico, pues su proceder elabora el conocimiento de lo verdadero, de lo que es absoluto, a partir de axiomas que, por su *pretendida* autoevidencia, se ponen como sus principios. Hegel, por ello, sostendrá taxativamente que lo que aquí se desenvuelve es "la *sencilla visión* que tiene el entendimiento respecto a los objetos de la razón", Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.,* p. 169. Ahora bien, el entendimiento humano presupuesto por la metafísica es discursivo, y su modo de discurrir es a través de juicios que distinguen al sujeto de los predicados. El entendimiento *categoriza* al sujeto de la proposición, pero al hacerlo, de modo necesario –ingenuo, por lo tanto, inconsciente–, lo diversifica del predicado. Si el sujeto de la proposición es, pues, *el absoluto* (y lo es en tanto objeto de la razón), el predicado se asienta como lo relativo al absoluto. Pero lo relativo es *lo otro* del absoluto: es un contenido limitado para pensar lo que es ilimitado. Por ende, el predicado acaba mostrándose como *inadecuado* a la representación que del sujeto de la proposición tiene este entendimiento discursivo. Por medio de la categoría fracasamos en la determinación del contenido *pleno* de la representación que este entendimiento tiene del objeto de la razón, por lo que este último conecta al sujeto de la proposición infinitos predicados.

29 Hegel, *Ciencia de la Lógica I*, *op. cit.*, p. 370.

hay ningún devenir, pues él no es el ser, ni tampoco el determinar reflexionante de sí; pues él no es la esencia, sólo en sí determinante de sí, ni tampoco un acto de externalizarse; pues él se da como la identidad de lo externo y de lo interno".[30] Por ello la reflexión sólo puede comportarse de modo exterior, en cuanto enfrentada a la compacta identidad de la totalidad que la fundamenta, pues al haberse asumido ella misma en cuanto totalidad, se pone por fuera de sí, asumiendo así su propio movimiento dentro de lo absoluto.

> Ella, la reflexión, es el más allá de las diferencias y determinaciones multiformemente variadas, así como del movimiento de éstas, un más allá que está a las espaldas de lo absoluto; por eso, este movimiento de la reflexión consiste ciertamente en acogerlas, pero también al mismo tiempo en hundirlas; así este movimiento es la exhibición negativa de lo absoluto, mencionada hace poco.[31]

Sin embargo, tal como anticipamos, se da a su vez una exhibición positiva de lo absoluto, o mejor de sus determinaciones, consistente en que el *abismarse* de éstas en el fundamento, lo recoge en el movimiento de la reflexión y lo hace aparecer como tal por ella: "La apariencia no es la nada, sino reflexión, referencia a lo absoluto; o sea, es apariencia en la medida en que lo absoluto parece dentro de ella".[32] Sin embargo, este aparecer acaba por anularse a sí mismo en lo absoluto, el cual es su punto de regreso sobre aquél en sí mismo, pues tal apariencia (*Schein*) se transparenta a aquello que parece, lo absoluto, para penetrar en él. El movimiento de la reflexión, por ende, se confirma como un acoger a lo absoluto desde fuera; pero a su vez lo absoluto parece como el punto de partida de la reflexión al que ella se opone como a su fundamento, como así también su punto de llegada, en la medida en que ella, la reflexión o lo fundamentado, *se hunde* en su fundamento o lo absoluto. Si la reflexión llega a lo absoluto partiendo de él, el movimiento de la reflexión es el propio movimiento de lo absoluto, por lo que la identidad de éste es *puesta* (*gesetzt*) por su hacer (*Tun*) reflexivo, que no es otra cosa que su exhibirse: él *es* idéntico a sí mismo en la exterioridad a la

30 *Ibíd.*, p. 371.

31 *Ibidem.*

32 *Ibíd.*, p. 372.

que él se opone, por lo que la exhibición de lo absoluto trastoca en atributo, es decir, *lo absoluto dentro de una determinidad formal* o *lo absolutamente relativo*.

Ahora bien, al ser la determinidad formal de lo absoluto, el atributo trastoca en el contenido íntegro (*der ganze Inhalt*) del mismo, constituyendo en el distinguir de los momentos relativos a la realidad de lo absoluto. En él, lo absoluto se ha interiorizado; pero en cuanto forma de lo absoluto, el atributo *es* su aspecto esencial, su interioridad. Absoluto y atributo son, pues, idénticos; pero bajo la forma relativa en la que han sido dispuestos, su identidad ha sido superada y el atributo se yergue como realidad efectiva frente al carácter aparencial de lo absoluto en tanto que ha retornado a su consistencia interior a través de la negación de la determinidad formal que él mismo es. Sin embargo, la determinidad formal por la que el atributo se distingue de aquello que es atribuido por él se encuentra, a su vez, *puesta* en la totalidad del contenido íntegro, y, por ende, superada. Frente a la apariencia que ha asumido lo absoluto, el atributo ha negado su distinción y se ha vuelto apariencia en cuanto apariencia. Sin embargo, en cuanto la apariencia o el atributo se ha interiorizado en su retorno a lo absoluto, el carácter de la determinidad formal exterior se ha anulado en sí mismo, adviniendo en un *desaparecer* dentro de sí o un mero modo. En otras palabras, al haber una distinción entre lo interno (lo absoluto) y lo externo (el atributo) que ha sido *puesta como identidad*, la reflexión de la esencia debe determinarse como tal a partir de una exterioridad *puesta como exterioridad* en la esfera del ser.

Ahora bien, en cuanto exterioridad de lo absoluto en la esfera del ser, el modo es, a su vez, la manifestación de lo absoluto. Y como tal, es la superación de la reflexión de la cual él brota. Sin embargo, en el carácter reflexionante, lo absoluto, que trastoca en atributo y se disuelve como tal, recupera su esencialidad bajo la forma exterior a sí mismo del modo: lo absoluto se realiza (*realisiert*) como absoluto en su determinación modal, en su hacerse finito en cuanto tal, en su proceso de ontificación. Hegel releva en este punto que:

> El significado de verdad del modo es, por consiguiente, que él es el propio movimiento reflexionante de lo absoluto; un determinar, mas no en el sentido de que por su medio viniera a hacerse alguna otra cosa, sino sólo un de-

> terminar aquello que él ya es; la transparente exterioridad, que es el acto de mostrarse a sí mismo, un movimiento que, partiendo de sí, sale de sí, pero de tal suerte que este ser-hacia-fuera es, precisamente en la misma medida, un poner que no es meramente ser-puesto, sino ser absoluto.[33]

Lo absoluto se realiza, pues, manifestándose a sí mismo en los modos, siendo este acto la *autodeterminación* de lo absoluto a partir de la nada, pues él era, como hemos consignado más arriba, *nulidad*. Por ende, el movimiento de la exhibición, entramado en la reflexión extrínseca, es el movimiento de lo absoluto, por lo que éste llega a ser: el propio carácter sustancial asume su consistencia desde la nihilidad, siendo plenamente incondicionado y, por ende, *libre en la necesidad* de este su automovimiento.

4. Conclusiones

En el presente trabajo hemos buscado establecer un breve itinerario problematizador en torno a las implicancias de la filosofía spinozista y la idea de libertad emergente en la filosofía clásica alemana. En primer lugar, señalamos sucintamente el recorrido de la primera parte de la *Ética* de Spinoza teniendo como hilo conductor una deducción de la concepción univocista de la causalidad como eficiente y las consecuencias que ello conllevaba para la determinación de la autonomía del individuo, resultando de aquí la nulidad de la causalidad por libertad, anclada en una concepción teleológica y asumida por el autor como mera antropologización de la naturaleza y, por ende, *superstición*.

La deducción lógica dio lugar así a una lectura de tipo fatalista del filósofo de la Haya que fue a su tiempo confrontada por diversos autores de la intelectualidad alemana. Entre ellos, hemos seleccionado a Jacobi, Kant y Fichte, quienes brindaron diversas soluciones a su enfrentamiento con la filosofía spinozista o, al menos, con lo que ella representaba. Diagnosticamos luego aspectos comunes al nivel de una crítica programática: la necesidad de afirmación de la libertad en el sujeto que habilita un tipo prioritario de causalidad que quiebra la unilateralidad del mecanismo de la naturaleza a partir de

33 *Ibíd.*, p. 375.

la primacía de la afirmación práctica del libre albedrío o de la razón. Sin embargo, a su vez, percibimos otro rasgo común a tal confrontación: la filosofía spinoziana no es enfrentada desde su corazón sino a través de una meditación *exterior* a sus principios, por lo que el tránsito que el pensador realiza *a través* de ella no puede superar su fatalismo sino a través de *la renuncia tajante* a sus bases fundacionales. De allí que afirmemos, junto a Hegel, que no ha habido en la filosofía clásica alemana una *verdadera* refutación a la filosofía de Spinoza hasta la presentación de la misma en la *Ciencia de la Lógica* y, más puntualmente, en la *Doctrina de la Esencia*.

En el tercer punto, finalmente, presentamos la deducción que el suabo realiza de la filosofía de Spinoza al momento de referir a lo absoluto y sus momentos en la *Esencia* con el fin de exponer no sólo cómo cada uno de los momentos seguía al siguiente, sino también para mostrar el modo en el que la determinación concreta de la sustancia se infiere de su propia actividad, comenzando a manifestar en el seno de sí misma el movimiento de la subjetividad propio del *Concepto*. Al decir del movimiento propio de la reflexión al interior de lo absoluto, movimiento que niega su propia nulidad en la introspección de las esencialidades tenidas como exteriores para el entendimiento discursivo, descubrimos a esta reflexión intelectual como productiva de lo absoluto, y por ende *in*-trascendente respecto del mismo: el propio orden del discurso lógico, del *lógos* humano, manifiesta en el acto de mentar a lo absoluto que él mismo, es decir, el *lógos*, es lo divino. Este manifestar a lo absoluto dentro desde sí mismo incondiciona a la reflexión haciendo brotar, desde sí, la libertad, que se revelará como tal primeramente en la esfera del *Concepto*, pero que asumirá su carácter efectivamente concreto en la autodestinación del espíritu como espíritu absoluto en el orden de la historia. En el procesamiento de este proceso, a su vez, descubrimos que aquello que es el punto final del desarrollo, a saber, la libertad tenida en términos concretos, se halla presupuesto al comienzo.

> La tesis: "Dios es lo absolutamente verdadero", significa igualmente que Dios no es resultado, sino solamente esto absolutamente verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último. Pero es lo verdadero únicamente en cuanto que es no solamente comienzo, sino

> también final, en cuanto que resulta de sí mismo, en este sentido, el resultado de la filosofía es aquí el comienzo.[34]

En tal sentido, la dialéctica hegeliana –aventuramos como una hipótesis que eventualmente desarrollaremos en el futuro– supone en su dimensión teológica una refutación del principio de razón suficiente. Si nos remontamos a aquella famosa sentencia que abre la *Ciencia de la Lógica*, a saber, que ésta se compone de los pensamientos de Dios antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito, descubriremos que Dios puede pensarse sólo a sí mismo mientras no haya naturaleza ni espíritu finito que pensar; pero que a su vez este acto de pensar-se es la producción de la exterioridad en la que Dios mismo se manifiesta. Antes de la creación no hay nada, ni siquiera Dios creador, por lo que creador y creación se conciben en el movimiento de reflexionarse uno en el otro. La creación es a partir de la nada, pues Dios mismo es nada antes de la creación.

34 Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I*, (trad. Ferrara, Ricardo), Madrid, Alianza, 1984, p. 251.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, (trad. Gaos, José), Madrid, Sarpe, 1984.

— Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica I. La Lógica Objetiva. La Doctrina del Ser. La Doctrina de la Esencia*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2011.

— ----, *Ciencia de la Lógica II. La Lógica Subjetiva 3. La Doctrina del Concepto*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2015.

— ----, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (trad. Valls Plana, Ramón), Madrid, Abada, 2017.

— ----, *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I*, (trad. Ferrara, Ricardo), Madrid, Alianza, 1984.

— Jacobi, F. H., *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, en *El Ocaso de la Ilustración: la Polémica del Spinozismo,* (trad. Solé, Jimena), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

— Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, (trad. García Morente M.), Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012.

— ----, *Prolegómenos para toda Metafísica Futura que haya de poder presentarse como Ciencia*, (trad. Caimi, Mario), Madrid, Istmo, 1999.

— Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. Domínguez, Atiliano), Madrid, Trotta, 2000.

Bibliografía

— Beiser, F., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en Hegel

Hugo A. Figueredo Núñez

El tópico de la historia universal es trasversal a la filosofía hegeliana. Desde sus escritos de Berna[1] fue una de las preocupaciones constantes de Hegel. Sin embargo, es a partir de 1821[2] cuando la historia comienza a adquirir especificidad sistemática como despliegue (*Auslegung*) y realización (*Verwirklichung*) del espíritu universal.[3] Desde el invierno del 1822 /1823 Hegel dicta lecciones semestrales sobre la historia universal en 1824/1825, 1826/1827, 1828/1829, 1830/1831[4] caracterizando la historia universal en el desarrollo efec-

1 "La positividad de la religión cristina [1795-1796]", en Hegel, G. W. H., *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, (trad. J. M. Ripalda), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 163-246, o "Fragmentos de estudios históricos", en *Ibíd.*, pp. 247-265.

2 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 5, Hamburg, Felix Meiner, 2015 (reproducción de los Tomos 14.1 y 14.3 de la edición histórico-critica de los *Gesammelte Werke* a cargo del *Deutschen Forschungsgemeinschaft* y de *Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften,* publicados por la editorial Felix Meiner en 2009 y 2012 respectivamente), [en adelante PR] §§ 341-358.

3 PR § 342.

4 Las conocidas *Lecciones de filosofía de la historia* consisten en un conjunto de manuscritos del propio Hegel y algunos apuntes de estudiantes. La edición de estos textos tiene una historia prolífica: la primera edición data de 1837 y estuvo a cargo de Eduard Gans; él tuvo el criterio de formar una obra unitaria fundiendo los manuscritos con los apuntes y completando las lagunas de los textos originales. Tres años después Karl Hegel emprendió la segunda edición agregando fragmentos y siguiendo los lineamientos editoriales de Gans (trad. española de J. M. Quintana Cabanas: *Lecciones de la filosofía de la historia*, Madrid, Gredos, 2010; primera impresión en 1989). Georg Lasson realiza la tercera edición con correcciones históricas buscando reflejar más fielmente las lecciones del Hegel (trad. español por J. Gaos: *Lecciones sobre la filosofía*

tivo y concreto. Finalmente, en la segunda edición de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de 1827 ella resulta el momento conclusivo del espíritu objetivo,[5] adquiriendo carácter sistemático.

El carácter sistemático de la historia implica para Hegel la determinación de su racionalidad en términos metodológicos, como también de su efectividad concreta. En la *Enzyklopädie* ella es caracterizada como la presuposición (*Voraussetzung*) de un fin (*Zweckes*) en la historia universal con vistas al cual se ordenan sus desarrollos;[6] en el manuscrito de la introducción a las lecciones de filosofía de la historia universal de 1830 esa racionalidad se especifica como el gobierno de la historia por parte de la razón,[7] lo cual significa que la razón debe hacerse efectiva (*verwirklicht werden soll*) en el mundo.[8]

Los críticos de la filosofía de la historia hegeliana suelen destacar la idea de la razón en la historia omitiendo su necesaria efectividad,[9]

---

de la historia universal, Barcelona, Altaya, 1994; primera impresión en 1928). En 1955 Johannes Hoffmeister realiza la cuarta edición señalando la necesidad de una distinción histórica más precisa del material disponible (trad. española E. Suda: *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad, 2008; primera edición 1976). Walter Jaeschke reedita el material en el marco de la edición canónica de las obras completas, separando los manuscritos –"Zur Philosophie der Weltgeschichte", en GW 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, (ed. W. Jaeschke), Hamburg, Felix Meiner, 1995, [en adelante ZPW] pp. 119-214.; trad. española de R. Cuartango: *Filosofía de la historia universal*, Madrid, Istmo, 2005– de los apuntes de los estudiantes –*Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler* (eds. Karl Brehmer, Karl-Heinz Ilting und Hoo Nam Seelmann), Hamburg, Felix Meiner, 1996 [en adelante VPW]. Uno de los valores más estimables de la edición de Jaeschke es comprender el pensamiento del filósofo de Stuttgart en su desarrollo histórico.

5 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 6, Hamburg, Felix Meiner, 2015 (reproducción del Tomo 20 de la edición histórico-crítica de los *Gesammelte Werke* a cargo del *Deutschen Forschungsgemeinschaft* y de *Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften*, publicado por la editorial Felix Meiner en 1992), [en adelante Enz], §§ 348-349.

6 Enz § 549 nota, p. 548.

7 ZPW 147.

8 *Ibidem.*

9 Por ejemplo: Meinecke, F., *El historicismo y sus orígenes*, México, Molina, 1962; Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, (trad. A. Drazul), Buenos Aires, Ediciones Caldén, 1970; Fukuyama, F., "¿El fin de la historia?",

con lo cual la transforman en el desarrollo teleológico de una razón formal. Este proceder es manifiestamente impugnado por el filósofo de Stuttgart al exigir su efectividad, pues lo propio de la racionalidad de la historia universal sería su lugar como presupuesto a la vez que como efectividad y la implicación lógica entre ambas categorías.

En el presente trabajo exploraremos esa vinculación en los escritos del período de Berlín de Hegel. Ella se inscribe en la controversia metodológica entorno a la razón en la historia entre la historia *a priori* y el naciente historicismo alemán. En continuidad con la tradición idealista Hegel señala la razón como un presupuesto de toda visión histórica; pero en tanto fin ella no ha de ser una posibilidad carente de realidad efectiva. La razón resulta necesaria en tanto tiene efectividad concreta, pasada y presente, en la historia y no proyectiva. De este modo Hegel coloca a la razón en la historia como un elemento paradójico: es el inicio de la investigación histórica como presupuesto necesario a la vez que es el resultado de esa investigación.

La racionalidad de la historia universal es una tesis característica de la *Aufklärung* que halla su continuidad en las filosofías idealistas de inicios del siglo XIX. Lessing había sostenido la unidad de la historia en base a la formación (*Bildung*) del género humano: "llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor, […] hará el bien porque es el bien".[10] El bibliotecario de Wolfenbüttel señala el perfeccionamiento moral como la finalidad y el fundamento de la unidad de la historia universal. Para Herder esa unidad se enlaza con la dimensión natural del mundo, no idéntica a la legalidad física, y cuyo protagonista es la Providencia: "El desarrollo progresa hacia lo grande; se convierte en aquello de lo que la historia superficial tanto se evanece y de lo que muestra tan poca cosa, teatro de una intención rectora sobre la tierra, aunque no veamos su propósito final, teatro de la divinidad";[11] el desarrollo de género humano y su

Doxa, 1, 1989, pp. 3-12; Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (trad. N. Espinoza), Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 71-79.

10 Lessing, G. E., "La educación del género humano", en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos,* trad. A. Andreu, Barcelona, Anthropos, p. 645.

11 Herder, J. G., *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, trad. P. Ribas, Madrid, Gredos, pp. 137-138. La misma idea se desarrolla en *Ideas*

perfeccionamiento futuro son parte de un plan oculto en el devenir empírico de la historia que la dota de racionalidad.

Kant continúa la idea de unidad y de linealidad de la historia universal de la *Aufklärung*, así como también la hipótesis del plan de la Providencia.[12] Pero supone como su fin el desarrollo completo de las disposiciones naturales del ser humano, el cual encuentra su motor en la condición antropológica de la insociable sociabilidad.[13] Debido a esta condición, la plenitud del fin de la historia habrá de alcanzarse sólo con el establecimiento de un estado perfecto sobre la tierra:

> Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecta desde el punto de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la Naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado.[14]

Pero esa finalidad es asintótica para el filósofo de Königsberg, es decir, el desarrollo humano tiende hacia ella sin alcanzarla efectivamente.[15] En la historia filosófica kantiana el tiempo futuro es la dimensión privilegiada,[16] tópico que comparte con las concepciones de la *Aufklärung* y de Herder; por otro lado, se diferencia de ellas en el escepticismo entorno a la realización efectiva del fin de la historia.

---

para la filosofía de la historia de la humanidad, trad. V. López Domínguez, Madrid, Gredos, pp. 257-261, 289-296. A pesar de este punto de confluencia con la *Aufklärung*, Herder era crítico del racionalismo de ese movimiento.

12 Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en Kant, I., *Filosofía de la historia* / ¿Qué es la ilustración?, trad. E. Estiú y L. Novacassa, Buenos Aires, Terramar, pp. 17-32.

13 *Ibíd.*, pp. 21-22.

14 *Ibíd.*, p. 28.

15 *Ibíd.*, pp. 23-24.

16 Kant, I., "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", en Kant, I., *Filosofía de la historia* / ¿Qué es la ilustración?, *op. cit.*, pp 164-165.

En diálogo con los principios de la *Wissenschaftslehre* fichteana, Schelling otorga valor sistemático a la historia universal.[17] Ella es una manifestación de lo absoluto y consiste en los pensamientos y las acciones de seres inteligentes que se diferencian de la naturaleza al ser conscientes para sí mismos; el desarrollo histórico es el devenir de la conciencia que ellos tienen de sí mismos. Como propio de la conciencia él es libre, pero a la vez es necesario en tanto sujeto a la ley.[18] Él tiene una lógica interna que determina sus dos grandes fases; la primera en donde lo absoluto se concibe como naturaleza; la segunda donde lo absoluto se concibe como la ejecución de sus propósitos, es decir, como historia, en cooperación con el plan de la Providencia, donde la realidad humana es gobernada por el arte y la ciencia.[19]

Para Fichte el tiempo relevante para la especulación filosófica es el contemporáneo.[20] Él concibe cada época histórica como la encarnación de un concepto por lo cual la sucesión de las épocas reproduce la secuencia lógica del desarrollo del concepto.[21] El concepto fundamental de la historia es la libertad racional. Su primera etapa es la inmediatez, caracterizada por la carencia de oposición de la libertad debido a la ausencia de autoridad; se corresponde con la sociedad primitiva. Su siguiente etapa consiste en la limitación de la libertad por parte de una autoridad que le impone leyes; se corresponde con el gobierno autoritario. La tensión entre la primera etapa y la segunda se cancela en la tercera, la etapa revolucionaria, donde se suprime la relación de exterioridad entre la autoridad y el objeto de su ejercicio. El filósofo de la *Wissenschaftslehre* no identifica su contemporaneidad con esta tercera etapa sino con su superación, la edad en que la verdad objetiva se identifica con la verdad de la ciencia. La racionalidad de la historia universal es para Fichte el desarrollo lógico del concepto de la libertad; ésta es la historia *a priori*[22] que sustenta el desarrollo de la historia empírica.

17 Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. de Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 386-391.

18 *Ibíd.*, p. 391.

19 *Ibíd.*, p. 397.

20 Fichte, J. G., *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 15.

21 *Ibíd.*, p. 8.

22 *Ibíd.*, p. 129.

Para la filosofía alemana del siglo XVIII y de inicios del siglo XIX hay razón en la historia porque ella no trascurre de modo azaroso sino como un proceso unitario que tiende a un fin; en relación con él se juzga el paso de un estado de menor a otro de mayor desarrollo. Este pasaje se comprende como la realización de un plan (Herder, Kant) en dirección a un futuro determinado o como el resultado de una lógica *a priori* (Schelling, Fichte). Por tanto, para la filosofía alemana anterior a Hegel, la historia es racional en tanto es unitaria, tiende a un fin y en ella existe el progreso.

Esta atribución de racionalidad a la historia por parte de la filosofía idealista fue señalada como excesivamente especulativa por los historiadores del naciente historicismo alemán. Frente a la universalidad del idealismo ellos contraponían la individualidad del hecho histórico.[23] No consideraban como objeto relevante de la investigación histórica la secuencia total del desarrollo del género humano sino la singularidad de un pueblo; por ello adquiere relevancia metodológica el análisis de documentos como fuente de análisis de la particularidad histórica.[24]

Uno de los impulsores más importantes de esta tendencia historiográfica fue Niebuhr con su obra *Römische Geschichte*.[25] En ella criticaba las fuentes de Tito Livio para la narración de los orígenes de la historia de Roma y aplicaba el método filológico a fuentes gramá-

23 Nordalm, J., "Historismus im 19. Jahrhundert.Zur Fortdauer einer Epoche des geschichtlichen Denkens", en J. Nordalm (ed.), *Historismus im 19 Jahrhundert. Geschichtsschreibung von Niebuhr bis Meinecke*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2006, pp. 7-46.

24 *Ibid.*, pp. 23-24. El tenor de estas críticas contra la visión idealista de la historia no es novedoso. El propio Kant había sido lapidario con la metodología de Herder en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*: "¿Pero qué pensar del intento de explicar lo que no se entiende por lo que se entiende menos? La experiencia nos permite conocer, aunque más no fuese, las leyes de semejante hipótesis, puesto que sus causas siguen siendo desconocidas por imposibilidad de experimentarlas. Ahora bien, ¿qué puede aducir el filósofo para justificar sus arrogancias, fuera de la mera desesperación por no encontrar en la naturaleza la aclaración de sus conocimientos? Y ¿dónde tratará de obtener la solución, sino en el fecundo campo de la poesía? Pero también este recurso sigue siendo metafísico e, incluso, muy dogmático, aunque el autor repudie la metafísica, porque así lo quiere la moda" ("Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder", en Kant, I., *Filosofía de la historia* / ¿Qué es la ilustración?, *op. cit.*, p. 66).

25 Niebuhr, B. G., *Römische Geschichte*, Berlin, 1811/1812.

ticas y léxicas para la reconstrucción de acontecimientos y relaciones entre ellos; la conexión establecida entre los hechos debía ser al menos probable.[26] Desde la perspectiva filológica con pretensiones empíricas Niebuhr criticaba la ausencia de fundamentos de las reconstrucciones de las historias filosóficas del idealismo.[27]

En la misma línea Schlosser exigía la absoluta imparcialidad para la reconstrucción histórica.[28] Para él la totalidad de una época particular debe ser pensada dando relevancia a los lineamientos generales y excluyendo los detalles; el fundamento ha de ser la imparcialidad ante los hechos, renunciando a los intereses subjetivos, políticos o epocales que les impriman un sentido ajeno.[29]

En la nota del § 549 de la *Enzyklopädie* Hegel confronta con las críticas metodológicas de Niebuhr y de Schlosser contra la racionalidad *a priori* de la historia. Considera que ellas atribuyen a la historia *a priori*[30] representaciones arbitrarias (*willkürliche*) a partir de las cuales los filósofos pretenderían comprender los hechos históricos;[31] la razón que la visión idealista atribuye a la historia sería externa a ella, unilateral y arbitraria, e impondría un sentido al desarrollo histórico que no se corresponde con su realidad. Pero, contrapone Hegel, los historiadores puros (*reine Historiker*)[32] también proceden de este modo, con lo cual no pueden acusar a los filósofos de imponer un sentido arbitrario en la historia. Pretenden acceder a la pureza particular del hecho histórico, pero elucubran ficciones tales como la de un pueblo originario relacionado en forma directa con Dios,[33] o la del estado primitivo de los seres humanos sin cultura,[34]

26 Maradiellos, E., *Las caras de Clío: Una introducción a la historia*, Madrid, Siglo XXI, pp. 153-154.

27 Niebuhr, B. G., *op. cit.*, p. 121.

28 Schlosser, F. Ch., *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die völlige Veränderung der Denk und Regierungsweise am Ende desselben*, Heidelberg, 1823.

29 *Ibíd.*, p. III.

30 Enz § 549 nota, p. 524.

31 *Ibídem*.

32 *Ibídem*.

33 Niebuhr, B. G., *op. cit.*, pp. 110-112 y 117.

34 Ritter, C., *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus: Eine Abhandlung zur Alterthumskunde*, Berlin, 1820.

que carecen de fundamento empírico y no hallan otra justificación que las representaciones unilaterales de los propios historiadores. Los propios historiadores empíricos formulan representaciones sin relación con la experiencia para dotar al discurrir histórico de un sentido particular.

Los historiadores empíricos también atribuyen a la visión idealista de la historia la falta de imparcialidad (*Unparteilichkeit*).[35] Exigen que el historiador narre los hechos fielmente, sobre el modo contingente y singular en que acontecen y sin aportar ningún fin particular que los determine. Pero, contrapone Hegel, es impensable una historia carente de finalidad, pues hasta las historias más simples, los cuentos infantiles, tienen un fin que permite relacionar entre sí los hechos manifestados.[36] El fin pone la unidad de lo narrado y su ausencia supondría la sucesión caótica y azarosa de los hechos. Las historias particulares de las que pretende dar cuenta la historia empírica, ya sea la de Roma por parte de Niebuhr o la del siglo XVII por parte de Schlosser, tienen sentido en tanto conforman una unidad mayor, la historia universal, que en su unidad las dota de tal sentido. Por ello la narración caótica no puede ser el caso de la historia universal, puesto que ella es la totalidad de las historias particulares. Si toda historia particular tiene un fin, tanto más la historia universal, pues ella es el espíritu universal mismo:

> la conciencia de él [espíritu universal] y de su esencia, el objeto real y verdadero, contenido y fin al que sirven en y para sí todos los fenómenos restantes, de tal modo que éstos únicamente tienen su valor, e incluso su existencia, por la relación que guardan con aquel objeto, es decir, por el juicio que los subsume bajo él y por el cual este objeto inhiere en ellos.[37]

Sin un fin que permita la cohesión de la multiplicidad de hechos que conforman la historia universal, ella sería un sucederse caótico carente de unidad. Este fin es inherente a la historia universal en tanto unidad de una totalidad de eventos particulares.

35 Enz § 549 nota, p. 525.

36 *Ibídem*.

37 Enz § 549 nota, p. 550.

Que hay razón en la historia, como pretenden los idealistas, significa que hay un fin que se desarrolla y se realiza en la inmanencia de los acontecimientos; él es necesario, por ello se encuentra como presupuesto de los historiadores puros, pero en tanto necesario, escapa a la elucidación de ellos y forma parte del campo de la filosofía.[38] Con esto se especifica el campo de la historia *a priori*, que en continuidad con Fichte y Schelling, da cuenta de lo necesario en la historia.

En el manuscrito de sus lecciones de 1830 Hegel continuará esta doble defensa de la racionalidad de la historia universal reiterando que la razón es un presupuesto *a priori* en la consideración de la historia, sin el cual la misma sería un suceder azaroso ininteligible y sin unidad. Decir historia universal supone una unidad que sólo es posible por la razón. El propio historiador que ordena ir "a las cosas mismas de la historia"[39] y reprocha al filósofo sus construcciones *a priori* como presupuestos puede considerar racionalmente la historia en tanto la ve racionalmente: la observación y el mirar son mutuamente dependientes.[40] El historiador exige al filósofo algo que él mismo no puede cumplir: prescindir de la razón como presupuesto de intelección del desarrollo histórico. Por ello puede afirmarse que la historia universal es racional en tanto tiene por presupuesto necesario a la razón.

El presupuesto representa el momento subjetivo de la realidad efectiva como unidad indiferenciada. Para Hegel ella es la reflexión dentro-de-sí, que en tanto unidad concreta, está puesta como esencialidad abstracta o inesencialidad;[41] es lo interno en su abstracción vacía, como pura forma sin contenido y, tomada concretamente, es el momento del pensamiento subjetivo.[42] Lo meramente posible es contingente, y por ello Hegel afirma que no hay discurso más vacío que aquél que lo tiene por tema:

> Especialmente en filosofía no hay que gastar palabras en mostrar que algo es posible (*möglich*), o que lo es otra cosa,

38 *Ibídem*.

39 ZPW 141.

40 *Ibídem*.

41 Enz. § 143.

42 *Ibídem*.

> ni tampoco para mostrar que algo, como también se suele decir, es pensable (*denkbar*). Quien escribe historia (*Geschichtsschreiber*) ha sido bien advertido inmediatamente para que no haga uso de esta categoría que ya hemos declarado como no verdadera por sí.[43]

Si la finalidad que otorga unidad a la historia universal es abstracta, tanto las visiones de Kant, Schelling y Fichte, como la visión de los historiadores puros, coinciden en lo que Hegel denomina historia reflexiva (*reflectierte*).[44] En el manuscrito de 1822[45] el filósofo de Stuttgart distingue tres tipos de historia: la originaria (*ursprüngliche*), la reflexiva y la filosófica. Mientras la historia originaria supone la inmediatez del historiador con lo que narra,[46] la reflexiva pone una distancia temporal y una mediación con su objeto[47]. La historia reflexiva tiene por objeto un pasado completo (*vollständiger*),[48] ajeno al tiempo del historiador, por ello éste renuncia a la presentación individual y vivificante propia de la inmediatez, recurre a la abstracción y excluye de su relato múltiples acontecimientos. La abstracción y la exclusión tienen por criterio una representación (*Vorstellung*) del entendimiento a partir de la cual se reúne una extensa cantidad de individuos en una determinación.[49] Mediante esta representación el historiador reflexivo asume el presupuesto de la unidad y la inteligibilidad de la historia, es decir, asume el presupuesto de la razón en la historia. Éste puede operar o bien como unidad o bien como regulativo. Por ello Hegel distingue dos tipos de historia reflexiva: la

43 Enz. § 143 nota, p. 148.

44 Resulta importante señalar aquí que en las *Lecciones* Hegel no se refiere a tipos de historia (*Geschichte*), sino a modos de narrar esos acontecimientos (*Weisen des Geschichtsschreibens*). Esta distinción debería considerarse metodológica.

45 ZPW 121-132. Hegel utiliza este manuscrito como introducción a sus lecciones desde 1822 hasta 1828, introduciendo agregados al margen y también tachando algunos términos.

46 ZPW 121-126.

47 ZPW 126.

48 *Ibidem*. Como es esperable, la superación de esa mediación dará cuenta de un abordaje propiamente filosófico de la historia.

49 ZPW 128. Un poco más adelante Hegel agrega: "Ese modo de escribir la historia carece de vitalidad; esas formas, las representaciones abstractas, secan su contenido".

historia general como visión de conjunto del pasado de un pueblo[50] y la historia pragmática donde el historiador analiza ese pasado en función de su propio tiempo.[51]

Considerada la vinculación epistémica entre el historiador y su objeto, se observa que la inmediatez propia de la historia originaria se corresponde con una mediación abstracta en la historia reflexiva general, donde la historia es vista como una unidad ajena al historiador. En la historia reflexiva pragmática el historiador asume como propia esa unidad; pero, en tanto el fin que pone es meramente posible, no deja de ser abstracto.

Las historias empíricas de Niebuhr y de Schlosser son historias generales en tanto suponen la unidad de su narración en base a la imparcialidad en la vinculación con su objeto. Las filosofías idealistas, por otro lado, asumen el presupuesto de la racionalidad de la historia como un fin regulativo que se pretende necesario, pero sólo pueden dar cuenta de su posibilidad, por lo cual el presupuesto resulta unilateral y también abstracto. En ambos casos la historia reflexiva no puede dar cuenta de la efectividad de su presupuesto.

En contraposición, lo propio de la historia filosófica[52] es dar cuenta de la legitimidad (*Richtigkeit*) del presupuesto de la razón en la historia. La ciencia filosófica, dice Hegel, no admite supuestos, pues de lo contrario admitiría la unilateralidad de una pretensión de verdad; ella no da la prueba (*Beweis*) de la verdad del presupuesto, sino de su corrección[53] a partir de su manifestación como efectiva y concreta en el desarrollo de la historia. De ese modo el presupuesto resultara necesario.

Las lecciones de filosofía de la historia universal de Hegel han de dar cuenta de la efectividad del presupuesto considerando los momentos lógicos de lo necesario: la condición (*Bedingung*), la cosa

50 ZPW 126-131.

51 ZPW 130-132. Puede observarse una lógica progresiva en los modos de historiografías señalados hasta aquí. Considerando la vinculación epistémica entre el historiador y su objeto, se observa la inmediatez de la relación en la historia originaria, su mediación abstracta en la historia general y su asunción como mediación en la historia pragmática en tanto se asume la del propio punto de vista del historiador.

52 En la página inicial del manuscrito de 1822-1828 Hegel anuncia tres tipos de historiografía; sin embargo, se interrumpe sin hacer una caracterización del tercer tipo: la historia filosófica; ZPW 121.

53 ZPW 144.

(*Sache*) y la actividad (*Tätigkeit*).[54] La condición es lo presupuesto (*Vorausgestztes*), contingente en sí que adquiere su carácter en relación a la cosa, siendo en esta vinculación el material de la cosa que ingresa a su contenido.[55] La cosa es también un presupuesto (*Vorausgestztes*) en tanto puesta, y por tanto, es interior y posible; pero, mediante las condiciones, la cosa recibe la existencia exterior y la realización de sus determinaciones.[56] Por último, la actividad es algo existente, autosuficiente y que a la vez tiene su posibilidad en la condición y en la cosa; la actividad es "el movimiento de trasferir las condiciones a la cosa y la cosa a las condiciones".[57]

La posibilidad del presupuesto requiere de la actividad para su efectividad.[58] Por ello el proceder particular de las lecciones de historia universal de Hegel debe consistir en manifestar en las acciones de los hombres el surgimiento de algo distinto de lo que se propusieron y lograron por medio de ellas, de lo que inmediatamente saben y quieren; ellos hallaron satisfacción en su interés, y con esto se produce algo más, que también reside en su interior, pero no en su conciencia ni en su intención. De este modo la acción de los hombres es la condición que efectiviza la razón en la historia, y ella resulta necesaria en tanto pasado, en tanto condición.

En 1821 Hegel había sintetizado el espíritu de su filosofía un polémico *dictum*: "Lo que es racional es efectivo, lo que es efectivo es racional".[59] Cinco años después defiende el contenido de ese *dictum* en el § 6 de la *Enzyklopädie*,[60] afirmando que el único contenido de la filosofía, su único interés particular, es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), que caracteriza como lo que ha producido y que continuamente es producido por el espíritu, el contenido que se ha hecho mundo (*Welt*), mundo exterior y mundo interior de la conciencia.[61]

54 Enz § 148.

55 *Ibídem*.

56 *Ibídem*.

57 *Ibídem*.

58 ZPW 151.

59 "Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig", PR XIX.

60 Enz § 6 nota.

61 *Ibídem*. En el período de Jena y hasta inicios del período de Heidelberg, Hegel emplea la categoría de *Wirklichkeit* de modo general y no específico; la determi-

La realidad efectiva como concreto es lo propio de la filosofía y en sí es lo racional, en contraposición a la abstracción, que es lo propio del entendimiento.[62] Lo abstracto es comprendido como lo vacío, lo determinado que sólo permanece en su determinación.

El fundamento de la superación de la abstracción de los ideales en la historia es lógico: lo abstracto es meramente posible a la vez que es un momento de lo necesario. Lo posible debe pasar a la existencia para ser tal. Ello implica la realidad efectiva para Hegel: la unidad de la esencia con la existencia permite la concreción en la historia universal como conjunto del devenir humano.

Por ello Hegel considera la razón idealista en la historia como abstracta y unilateral: es posible, pero no necesaria. Que la razón no sea proyectiva sino efectiva es una indicación metodológica que se sigue de que es un presupuesto: la razón ha de ser necesaria y por tanto realmente efectiva en el devenir humano, pero este deber no tiene por tiempo el futuro como una tendencia propositiva al estilo de ideales regulativos, sino la efectividad en el pasado y en el presente.

na en 1813, en la última sección de la *Doctrina de la esencia*; luego comienza a adquirir mayor relevancia al interior del sistema.

62 "[A] quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva (*Wirklichkeit*) e ideal es al entendimiento (*Verstande*) que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el deber que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser ¿qué lugar habría para la precoz sabihondez de su deber ser?", Enz § 6 nota, p. 45.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, J. G. *Los caracteres de la edad contemporánea*, (trad. J. Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1934.

— Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Hauptwerke in sechs Bänden*, *Band 5*, Hamburg, Felix Meiner, 2015 [cit. como PR].

— ----, *Zur Philosophie der Weltgeschichte*, en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Bd 18: Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, (eds. W. Jaeschke), Hamburg, Felix Meiner, 1995, pp. 119-214 [cit. como ZPW].

— ----, *Lecciones de la filosofía de la historia*, (trad. J. M. Quintana Cabanas), Madrid, Gredos, 2010.

— ----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (trad. J. Gaos), Barcelona, Altaya, 1994.

— ----, *Filosofía de la historia*, (trad. E. Suda), Buenos Aires, Claridad, 2008.

— ----, *Filosofía de la historia universal*, (trad. R. Cuartango), Madrid, Istmo, 2005.

— ----, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 6, Hamburg, Felix Meiner, 2015 [cit. como Enz].

— ----, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, K. Brehmer, Karl-Heinz Ilting und H. Nam Seelmann (eds.), Hamburg, Felix Meiner, 1996.

— ----, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, (trad. J. M. Ripalda), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.

— Herder, J. G., *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, (trad. P. Ribas), Madrid, Gredos, 2015.

— ----, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad (Fragmentos)*, (trad. V. López Domínguez), Madrid, Gredos, 2016.

— Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en I. Kant, *Filosofía de la historia/* ¿Qué es la ilustración?, (trad. E. Estiú y L. Novacassa), Buenos Aires, Terramar, 2004.

— Lessing, G. E., "La educación del género humano", en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, (trad. A. Andreu), Barcelona, Anthropos, 1990.

— Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, (trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez), Barcelona, Anthropos, 2005.

Bibliografía

— Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, (trad. J. V. der Dussen), México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

— Fukuyama, F., "¿El fin de la historia?", en *Doxa*, 1, 1989, pp. 3-12

— Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, trad. A. Drazul. Buenos Aires, Ediciones Caldén, 1970.

— Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. N. Espinoza, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 71-79.

— Maradiellos, E., *Las caras de Clío: Una introducción a la historia*, Madrid, Siglo XXI.

— Niebuhr, B. G., *Römische Geschichte*, Berlin, 1811, 1812, 1831.

— Nordalm, J., „Historismus im 19. Jahrhundert. Zur Fortdauer einer Epoche des geschichtlichen Denkens", en J. Nordalm (ed.), *Historismus im 19 Jahrhundert. Geschichtsschreibung von Niebuhr bis Meinecke*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2006.

— Nuzzo, A., "Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the *Lectures on the History of Philosophy* (1819-1831)", en Duquette, D. A., *Hegel´s History of philosophy. New interpretations*, New York, State University of New York Press, 2003, pp. 19-34.

— Meinecke, F., *El historicismo y sus orígenes*, México, Molina, 1962.

— Ritter, C., *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus: Eine Abhandlung zur Alterthumskunde*, Berlin, 1820.

— Schlosser, F. Ch., *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die völlige Veränderung der Denk und Regierungsweise am Ende desselben,* Heidelberg, 1823.

¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas

Damián Jorge Rosanovich

Introducción

Hegel es reconocido como uno de los primeros autores que, desde una perspectiva iusfilosófica, mucho antes que Robert von Mohl, Lorenz von Stein o Max Weber, expone una teoría del funcionariado.[1] El rasgo distintivo de su enfoque radica en la comprensión de dicha mirada bajo la perspectiva de un Estado ético, y consecuentemente, de una ética estatal. En efecto, Hegel lleva a cabo un análisis de las razones por las cuales, más allá de la solidez propia de la arquitectura institucional, su pensamiento estatal no se asienta meramente en una ingeniería del entendimiento, sino en relaciones éticas objetivas, pertenecientes a una comunidad específica. Si gran parte del Estado radica en el estamento universal, ¿por qué deberíamos confiar en ese estamento? ¿Debemos basarnos en la posesión de un elemento primordialmente *técnico*, en un *know-how*, o más bien se trata del reino de la praxis política, en donde no podemos prever lo que ha de ocurrir? Hegel ofrece una respuesta a estas preguntas a través de los diferentes significados del concepto de *Gesinnung* y de la noción de *Sinn des Staates*.

II.

Una de las nociones fundamentales que, precisamente, apuntan a superar el dualismo entre un foro interno donde *manda* el

1 Conforme a la propia teoría de Hegel, a menos que lo hagamos explícitamente, no distinguimos aquí entre *funcionario* y *empleado público*.

individuo y un foro externo en donde la autoridad la ostenta el Estado es la idea de *Gesinnung*, traducida al español frecuentemente de distinta manera, ya sea como "sentimiento", "disposición", "convicción" o "convicción interna".[2] Más allá de los matices atendibles en cada contexto, es posible afirmar que el concepto en cuestión remite a una faz subjetiva del individuo que lo trasciende, de aquí que Hegel hable a menudo de una "convicción subjetiva" (*subjektive Gesinnung*), de una "convicción ética" (*sittliche Gesinnung*), o de una "convicción política" (*politische Gesinnung*). En distintos lugares Hegel afirma que la filosofía no puede partir de *definiciones*, y conforme a ello, no ofrece una definición extensiva del término. Con todo, creemos que es posible reconstruir conceptualmente ciertas notas lógicas relevantes para nuestro trabajo. En este sentido, puede entenderse el término *Gesinnung* como una convicción cuyos móviles no dependen exclusivamente de la arbitrariedad del individuo, sino que en parte se encuentran determinados por las estructuras de las cuales éste participa. Por tanto, podremos comprenderla como una inclinación a llevar a cabo determinadas acciones a partir de (a) los condicionamientos propios de las estructuras de las cuales participa el individuo (*v.g.* familia, estamentos, corporaciones) y también (b) de sus propias decisiones. Así, la *Gesinnung* describirá un movimiento de la interioridad hacia la exterioridad del sujeto, mientras que la eticidad habrá de trazar el movimiento inverso. De tal modo, es posible distinguir tres tipos de manifestación de esta *convicción*: (a) *convicción subjetiva*; (b) *convicción ética*; (c) *convicción política.*

La *convicción subjetiva* aparece, ante todo, en la familia, primer momento de la eticidad en la cual, como señala De Vos, se expresa una "libertad no individualista".[3] En este sentido, una de las ins-

2 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, [en adelante HW], tomo VII, §§ 166, 171, 176, 207, 267, 268, 269, 270; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en HW X §§ 392, 515, 552. Las traducciones son nuestras.

3 De Vos, L., "Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit", en *Hegel Studien*, N° 41, 2006, pp. 91-111. De Vos destaca el hecho de que a través de la institución familiar el individuo desarrolla modos de expresión no individualistas que luego serán recuperados tanto en corporaciones y estamentos como en el Estado. Para una interpretación diferente, véase Brauer, S., "Das Substanz-Akzidens-Modell in Hegels Konzeption der Familie", en *Hegel Studien,* N° 39-40, 2005, pp. 41-59. Para una perspectiva histórica en la cual Hegel abreva, *cf.* Tomba, M., "La funzione politica della famiglia nello stato

tancias clave en las cuales se manifiesta este momento es en el matrimonio. Esta *convicción* es el fundamento en virtud del cual los individuos deciden celebrar el contrato del matrimonio, así como también constituye el momento sobre el cual se decide *romper el mismo*. Hegel añade que, frente a la "mera creencia" de tales convicciones y la contingencia de los sujetos, es necesaria una tercera *autoridad ética*[4] que sostenga la racionalidad del proceso. Dado que la convicción subjetiva aparece en el arbitrio del individuo, en el contexto de la presentación del tránsito de la moralidad a la eticidad, Hegel se refiere a lo *ético,* precisamente, como una "*subjektive Gesinnung*".[5] De igual modo, sostiene que: "La verdadera conciencia moral es la disposición de querer lo bueno *en y para sí*".[6] Esta conciencia moral no remite a una instancia que dependa absolutamente de la volición del sujeto, pero tampoco a algo que sea externo a él. Esta convicción no desaparece sino que es integrada en los estratos de la *convicción ética* y de la *convicción política*. Es por este motivo que resulta complejo encontrar un *conflicto* entre convicciones, ya que Hegel mienta una comprensión unitaria del individuo. Como veremos, si bien no es imposible que pueda pensarse una colisión entre estas dimensiones, la eticidad habrá de canalizar los posibles conflictos de manera armónica.

Por su parte, la *convicción ética* se presenta en el plano de la eticidad, es decir, bajo el conjunto de relaciones éticas objetivas

---

hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale", en *Filosofia Politica*, a. IX, N° 3, 1995, pp. 423-443.

4 "Sin embargo, es necesaria una tercera autoridad ética que sostenga el derecho del matrimonio, de la sustancialidad ética contra la mera creencia de tales disposiciones y frente a la contingencia de estados de ánimo meramente temporarios" (*Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substantialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung usf. Festhält*). Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 176. En este sentido, Hegel critica el matrimonio preconcebido en la India, en donde la *convicción* de los padres sustituye a la de los hijos. *Cf*. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, editado por C. Becker, W. Bonsiepen *et alii*, Hamburg, Meiner, 1983, § 80.

5 Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 141; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, *op. cit.*, § 53.

6 "*Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was* an und für sich *gut ist, zu wollen*", Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 137.

que han superado el derecho abstracto y la moralidad.[7] La convicción ética es la condición de posibilidad de que el individuo pueda devenir miembro de un estamento determinado y de que interactúe con sus pares de acuerdo a la integración que supone dicha condición. Asimismo, la *Gesinnung* es una instancia que sólo se objetiviza en la eticidad. De aquí que Hegel rechace la caridad como una posible solución para el problema de la pobreza, entre otras razones, porque "A la caridad siempre le queda mucho por hacer, y es una falsa opinión pretender que el remedio de esta necesidad quede reservado exclusivamente a la particularidad del sentimiento y a la contingencia de la convicción subjetiva".[8] Hegel explica que aquello que hay que evitar con la pobreza es la formación de una plebe, fundamentalmente caracterizada por una "*convicción* que se asocia a la pobreza",[9] condición de posibilidad para la generación del odio a los ricos, la sociedad y el gobierno. Es posible distinguir aquí entre un aspecto económico y un aspecto ético de la pobreza. En lo relativo al primero, la acción del Estado a través del poder de policía puede proporcionar una solución para que los individuos puedan salir de esa situación por medio de su propio trabajo. Sin embargo, el aspecto ético de la pobreza implica una circunstancia que no puede ser superada sólo a través de la intervención del Esta-

7 *Cf*. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, *op. cit.*, § 515. Así, cuando Hegel se refiere a los estamentos, afirma que el individuo que se encuentra integrado y reconocido tiene: "La convicción ética interna en este sistema es por consiguiente la *honestidad* y la *dignidad de estamento*, por el cual cada uno se convierte, por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y cuida de sí sólo por esta mediación con lo universal, por lo que es *reconocido* en su propia representación y en la representación de los demás" (*Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich, und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein*). Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 207. Véase Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, *op. cit.*, §§ 392 Ag.; 515.

8 "*Der Mildtätigkeit bleibt noch genug für sich zu tun übrig, und es ist eine falsche Ansicht, wenn sie der* Besonderheit *des Gemüts und der* Zufälligkeit *ihrer Gesinnung und Kenntnis diese Abhilfe der Not allein vorbehalten wissen will*". Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 242.

9 *Ibíd.*, § 244, Ag.: "*...mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung*". Las bastardillas son nuestras.

do. Así como Hegel describe las mediaciones entre individuo y Estado como "círculos" y al Estado mismo como "círculo de círculos" que integra a las instancias precedentes de la familia y la sociedad civil, podemos entender que si el individuo carece de una integración a las esferas de la familia, los estamentos y la corporación, no es concebible que pueda ser un auténtico miembro del Estado, y correlativamente, se vuelve compleja la posibilidad de que, a través de la asistencia del Estado, el individuo pueda reconciliarse con el todo ético.[10]

Por último, Hegel se refiere a la *convicción política*, sentimiento que precisa las convicciones subjetiva y ética en torno al patriotismo. El origen de esta disposición se basa en el devenir mismo de la Idea de derecho y en sus articulaciones internas.[11]

La convicción política realiza las disposiciones precedentes vinculadas con la eticidad y con el Estado. Esta realización no se presenta tanto en acciones concretas (*v.g.* la guerra) como en un *modo de darse* de acciones cotidianas en las cuales, a modo de sinécdoque, sea preciso preservar la salud del cuerpo político. Es en este sentido en el cual Hegel se refiere a la *constitución* del Estado: "Estas instituciones [las corporaciones] conforman, *en lo particular*, la *constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada. Son por ello la base firme del Estado, así como de la confianza y convicción de los individuos respecto de él".[12] Entendido como modo de darse fundamen-

10 De igual modo, cabría establecer una diferencia entre el criminal que, estando integrado parcialmente en alguna de las esferas que supera el Estado, viola la ley y se reconcilia con la totalidad ética a través de la pena, del criminal surgido de esta plebe que ostenta una disposición *antiestatal*, el cual, en sentido estricto, habrá de percibir la pena como una agresión más del *sistema* en contra de su persona.

11 "La *necesidad* en la idealidad es el *desarrollo* de la idea dentro de sí misma, como sustancialidad *subjetiva* es la *convicción* política, como sustancialidad *objetiva* –a diferencia de aquélla– es el *organismo* del Estado, del Estado propiamente *político* y *su constitución*" (*Die* Notwendigkeit *in der Idealität ist die* Entwicklung *der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als* subjektive *Substantialität die politische* Gesinnung*, als* objektive *in Unterscheidüng von jener der* Organismus *des Staats, der eigentlich* politische *Staat und* seine Verfassung). Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, *op. cit.*, § 267.

12 "*Diese Institutionen machen die* Verfassung, d. i. die *entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im* Besonderen *aus und sind darum die feste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben*". *Ibíd.*, § 265. Hegel agrega: "La sustancialidad es esencialmente disposición. En la medida en que

tal de la convicción política, el patriotismo constituye un momento fundamental del Estado hegeliano, puesto que éste les proporciona a los individuos un horizonte último de sentido para sus acciones, así como los inclina a actuar espontáneamente a favor del Estado, no entendido como algo externo a ellos, sino como el sujeto supra-individual al cual pertenecen.[13] Es una condición necesaria para la existencia del patriotismo la "confianza" (*Zutrauen*), instancia que evita que todo sentimiento deba ser juzgado por el entendimiento. De manera concomitante, el patriotismo es el fundamento sobre el cual se basan los "sacrificios y acciones *extraordinarias*", sin cuya disposición política serían impensables.[14] De aquí que sea fundamental la constitución orgánica del Estado hegeliano, pues no es sino en virtud de su complexión funcional que la disposición política señala una dirección hacia la cual orientar el conjunto de sus acciones. En este sentido, por ejemplo, si bien el estamento militar posee por su propia naturaleza la virtud de la valentía, debe tener siempre presente una disposición interior que opere como medio para realizar los sacrificios que exija la defensa del Estado.[15]

A su vez, la convicción política da cuenta de una de las nociones clave para entender el funcionariado del Estado hegeliano. En efecto, el "sentido del Estado" (*Sinn des Staates*) y el "sentido de la autoridad" (*Sinn der Obrigkeit*)[16] describen el horizonte de acción del funcionario público, el cual sólo es posible por un tipo de dis-

esta disposición corresponde al sujeto, ella existe en el reconocimiento de las leyes, en tanto que este reconocimiento de las leyes es un saber subjetivo, es para él ya una ley universal" (*Die Substantialität ist wesentlich Gesinnung. Insofern diese Gesinnung wesentlich dem Subjekt zukommt, ist sie das Anerkennen der Gesetze; insofern dieses Erkennen der Gesetze subjektives Wissen ist, ist ihm schon ein Allgemeines gesetzt*). Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, *op. cit.*, §70.

13 Hegel, G. W. F., *Grundlinien…*, *op. cit.*, § 268.

14 Hegel escribe: "En cambio, la convicción es esencialmente la instancia que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial" (*Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist*). *Ibídem.*

15 Agrega Hegel: "El contenido de la valentía como disposición reside en el verdadero y absoluto fin último: la *soberanía del Estado*" (*Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der* Souveränität des Staates). *Ibíd.*, § 328.

16 *Ibíd.*, § 310.

posición específica que cada ciudadano debe poseer. Este *sentido* no se halla vinculado con un conjunto de conocimientos técnicos específicos (aunque *prima facie* tampoco los excluye) que la burocracia debe exhibir para poder formar parte de un Estado específico. Por el contrario, este modo de darse de la convicción política se encuentra relacionado con la orientación teleológica de las acciones que, en el ejercicio de la función pública, todo funcionario debe poseer (desde un docente de una escuela hasta un ministro de gobierno)[17].

En síntesis, la convicción constituye un momento fundamental para enlazar la actitud subjetiva de los ciudadanos hacia las acciones consideradas desde un punto de vista colectivo, así como para su respectiva constitución como miembros tanto de las instituciones mediadoras entre individuo y Estado como del Estado mismo. La eticidad, entendida como dimensión objetiva de la realización de estas convicciones, habrá de sintetizar en instituciones lo que en la convicción sólo aparece como condiciones de posibilidad.

III.

Junto con las nociones de *convicción* y *eticidad* es preciso detenerse ahora en la anticipada noción de *sentido del Estado*, concepto fundamental para explicar la ética estatal preconizada por Hegel en su teoría del funcionariado estatal.[18] Como ha sido expuesto, el funcionariado está íntimamente vinculado con el estamento universal, del cual Hegel exige el compromiso más alto con el Estado. Al participar de un cuerpo político orgánicamente articulado, de este estamento no se puede esperar que su conducta obedezca al capricho y la contingencia de cada individuo, sino que debe encontrarse reglada por una visión del mundo cuyo horizonte represente a la

17 "El mal aparece en la convicción cuando alguien quiere realizar sus planes egoístas a costas del bien de otro. Como tal, el funcionario del Estado debe perseguir el bien del particular según el derecho" (*Das Böse in der Gesinnung ist, wenn einer auf Kosten des Wohls anderer seine egoistischen Pläne durchführt. Der Staatsbeamte als solcher muß das Wohl der Einzelnen dem Recht nachsetzen*). Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, *op. cit.*, § 63.

18 Para una consideración histórica de la ética del funcionario en la modernidad, véase Stolleis, M., "Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650) ", en Schnur, R. (comp.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 273-326.

universalidad de la acción que se lleva a cabo. El funcionariado se nutre del estamento más instruido, y por lo tanto, es el que tiene una alta responsabilidad en proporcionar las garantías de funcionamiento del Estado. En este sentido, es relevante notar que, tanto en los *Grundlinien* como en las *Vorlesungen über Philosophie des Rechts* Hegel utiliza reiteradamente el término "garantía" (*Garantie*),[19] a los efectos de tipificar la ética del funcionario como un reaseguro de la saludable vida del Estado. Ahora bien, aun cuando sea decisiva para el funcionamiento del Estado, la preocupación fundamental de Hegel pasa tanto por la instrucción o la formación de los funcionarios, como por su convicción ética y por su particular convicción política. Por lo tanto, es preciso caracterizar al funcionariado para comprender su naturaleza y su función.[20]

En primer lugar, es necesario mencionar que el "funcionario del Estado" (*Staatsamt*) presta un servicio al Estado, motivo por el cual la compensación dineraria por su trabajo tiene que estar estrictamente relacionada con su contribución al orden público, y no con otros criterios contingentes, puesto que esto podría distorsionar la naturaleza del cargo y función.[21] Trabajar en el Estado debe ser algo digno de orgullo para quien goza de esta oportunidad, y de aquí

19 Hegel, G. W. F., *Grundlinien*…, *op. cit.*, §§ 272, 286, 298 Ag., 301, 308, 309, 310; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, *op. cit.*, §§ 140, 144, 148, 149, 150 y 153.

20 Preterossi destaca el hecho de que Hegel busca encontrar un equilibrio entre una burocracia puramente técnica y una administración pública politizada, que se entienda a sí misma como una *elite* que debe conducir al Estado (como, según Koselleck, era el alto funcionariado prusiano a comienzos del Siglo XIX). *Cf*. Preterossi, G., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia hegeliana*, Napoli, Guerini, 1992, pp. 44 y ss.

21 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, *op. cit.*, § 37. A este estamento pertenecen también los docentes: "Al estamento universal pertenecen también los docentes, los cuales ponen la ciencia al servicio del bien común. Es un honor para un Estado cuando puede proporcionar privilegios o independencia de las necesidades básicas para el apoyo del estamento universal, y en particular, a la formación científica de los individuos. En lugar de ello Alemania se ha preocupado por otorgar privilegios a la nobleza, la cual se dedica a las pasiones más inconfesables a costa de sus súbditos" (*Zum allgemeinen Stand gehören auch die Lehrer, die sich zum allgemeinen Besten auf die Wissenschaften legen. Es ist Ehre für einen Staat, wenn er zur Unterstützung des allgemeinen Standes und insbesondere zur Ausbildung der Wissenschaft den Individuen, die sich ihr Leben lang ausschließlich derselben widmen, gewisse Privilegien oder Vermögensunabhängigkeit gestattet. Statt dessen aber pflegte man in Deutschland dem Adel Privilegien zu*

que los *trabajos breves* deben ser recompensados con emolumentos (*Emolumente*), pero no con una paga excesiva que pueda motivar que los individuos aspiren a trabajar en el Estado por el dinero y no por la necesidad institucional misma. Asimismo, el ingreso a trabajar en la planta del Estado debe darse a través de *exámenes*, no como en los pequeños Estados en los cuales se accede a los cargos a través de "relaciones personales" (*subjektive Verhältnisse*).[22] Esto es fundamental para que no se forme una casta de gobierno, por lo cual Hegel sostiene:

> El mal de nuestros Estados es, sobre todo, que un estamento medio se consituye a partir de la aristocracia feudal del pasado. Pero ahora no es más el nacimiento sino la formación general lo que constituye lo característico del estamento medio, a través de lo cual éste es necesario para el monarca, lo cual podría constituir un auténtico cuerpo extraño entre él y el pueblo.[23]

Cuando se produce este estamento medio, ocupando los puestos del Estado sin ostentar la ética que es condición necesaria para dicha burocracia, no sólo se desnaturaliza la función que estos sujetos tienen que llevar a cabo, sino que se pone en riesgo la salud del Estado en su completitud, dado que las garantías éticas del mismo se ven socavadas desde su raíz. En este sentido, a diferencia del eforato fichteano, para Hegel no pueden existir organismos (de control) que pertenezcan y al mismo tiempo no pertenezcan al cuerpo del Estado, puesto que dos vicios acompañarían su génesis y naturaleza: la pregunta por la legitimidad de los mismos, y la cuestión de quién controla a los que controlan. En este sentido, el control *desde abajo* sólo puede ser llevado a cabo por las instituciones que exhiben una legitimidad de origen, es decir, las corporaciones. Asimismo, Hegel agrega:

---

geben, der zur Last seiner para Untertanen sich den schändlichsten Leidenschaften überließ). *Ibíd.*, § 105.

22 *Ibíd.*, § 144.

23 "*Das Übel unserer Staaten ist hauptsächlich, daß ein Mittelstand sich bildet, den früher der Feudaladel bildete; aber nun ist es nicht mehr die Geburt, sonder es ist die allgemeine Bildung, was das Eigentümliche des Mittelstands ausmacht, wodurch er dem Fürsten notwendig ist und welches ein eigentümlich Fremdes zwischen ihm und dem Volk ausmacht*". *Ibíd.*, § 145.

> La razón constitucional de la autoridad pública es un momento fundamental en la constitución de un Estado. La garantía de los funcionarios de gobierno radica en esto de dos maneras: que sólo pueden ser sustituidos a través de un juicio ordinario […] y que los funcionarios se hallan autorizados por la constitución, y poseen derechos precisos y fijos.[24]

De tal modo, así como se precisa una convicción particular para ser miembro del Estado, las instituciones políticas acogen y promueven la preservación de esta disposición (cambiante según el cargo y correspondiente responsabilidad) a través de la eticidad. El Estado les reconoce a sus funcionarios la convicción y lleva a cabo las medidas necesarias para que esta sustancia permanezca presente entre ellos y no se convierta en algo así como un subterfugio a imitar a fines de ocupar puestos en la administración pública.

Acerca del sintagma *sentido del Estado* Hegel ofrece una suerte de definición en el comentario sobre las Actas de la Asamblea de Württemberg de 1815-1816:

> [El sentido del Estado] no está limitado a la posesión de un discernimiento abstracto ni a la mera honradez o a la buena intención por el bien del todo y lo mejor para los particulares […]. El sentido del Estado se adquiere, ante todo, ocupándose directamente de los asuntos de interés universal, en los cuales no solamente se siente y se reconoce el valor infinito que lo universal tiene en sí mismo, sino que se adquiere en profundidad la experiencia de la resistencia, la enemistad y la deshonestidad del interés privado y de la lucha que ello implica, particularmente contra la tenaz obstinación que se arraiga en las formas jurídicas.[25]

---

24 "*Diese konstitutionelle Berechtigung der Behörden ist ein Hauptmoment in der Verfassung eines Staates. Die Garantie der Regierungsbeamten besteht in diesem Doppelten, daß sie nur nach förmlichen Urteil ihrer Stelle entsetzt werden können und ihre Rechte haben und so nach der Seite ihrer Besonderheit unabhängig sind* [...] *daß die Behörden selbst durch die Konstitution berechtigt sind, gewisse feste Rechte haben*". *Ibid.*, § 144.

25 "*Sie ist nicht mit abstrakter Einsicht, noch mit bloßer Rechtschaffenheit und einer guten Gesinnung für das Wohl des Ganzen und das Beste der Einzelnen abgetan* [...]. *Der Sinn des Staates erwirbt sich aber vornehmlich in der* habituellen Beschäftigung

El sentido del Estado no alude a una cualidad atomizada que puede adquirirse de manera aislada con independencia de otras virtudes que todo funcionario del Estado debe poseer. La tarea universal llevada a cabo por la burocracia no se aprende en el ámbito privado, puesto que el sentido del Estado tiene una ineludible orientación hacia el bien común y lo público: *de este mismo se desprenden las luchas y obstáculos propios de la persecución del bien común, no del bien privado*; *aquí radica la especificidad de los distintos aprendizajes que tienen lugar sólo en el Estado.* Para Hegel este *sentido* es algo que debe encontrarse en una relación directamente proporcional con la responsabilidad del cargo ocupado. Es por esto que se hará mención a esta noción de manera más amplia al presentarse a las asambleas de estamentos, cuyos parlamentarios habrán de ostentar este *sentido*, el cual se presenta como una de las garantías del esperado funcionamiento del Estado.[26]

Al referirse a los diputados y a los ministros de gobierno, Hegel da cuenta de este *sentido del Estado* como una "convicción estatal" (*staatsrechliche Gesinnung*), connotando el matiz específico que el funcionario de alto rango debe ostentar. El lugar de los ministros es sumamente delicado en la estructura del Estado, ya que, por una parte, representan al monarca (*i.e.* los ministros son elegidos por el monarca), y por otra, son los responsables políticos de las decisiones que toma el monarca, de lo cual se sigue que la ética estatal que ellos deben ostentar no tiene que ver sólo con la confianza que el monarca pueda tener en ellos. Por supuesto, sería absurdo pensar que un monarca eligiera a ministros en quienes no pudiera confiar (técnica o éticamente). Sin embargo, la perspectiva hegeliana aspira a pensar la figura de la confianza integrada al complejo *Gesinnung-Sittlichkeit*. Un monarca podría depositar su confianza en un ciudadano con quien tuviera cierta relación personal, pero esta confianza no tendría una articulación orgánica en el Estado, y el nombramiento de este

mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Wert, den das Allgemeinein sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des Privatinteresses *und der Kampf mit demselben, insbesondere mit dessen Hartnäckigkeit, insofern es siich in der Rechtsform festgesetzt hat, durchgemacht wird*". Hegel, G. W. F., "Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816", en HW IV 475-476.

26 *Cf*. Hegel, G. W. F., *Grundlinien…*, *op. cit.*, §§ 297, 302 y 310.

sujeto como ministro introduciría el azar en una delicada estructura en la cual, según Hegel, no es posible admitir la contingencia sino como límite exterior. Por el contrario, el funcionario que exhiba la disposición estatal será un ciudadano que pueda ostentar haber llevado a cabo un tránsito por las instancias relativas a la convicción (los tres estadios descriptos de la *Gesinnung*) y a la eticidad (la concretización de esta disposición en instituciones políticas) que puedan testificar su *sentido del Estado*.[27]

IV.

En suma, con el *sentido del Estado* Hegel culmina una caracterización ética de corte transversal válida para (a) todo ciudadano y (b) todo ciudadano que sea un funcionario del Estado. Su mérito no reside tanto en haber ofrecido una solución concluyente al problema planteado, sino en haber podido presentar los conflictos a los cuales conduce la cuestión del funcionariado en el Estado moderno. El derrotero de las citadas teorías oscilaron entre (a) ponderar con mayor énfasis el momento impersonal y objetivo de los procesos de selección para ingresar y permanecer en las instituciones públicas; y (b) subrayar el momento *político-ideológico* del compromiso ético del

27 Hegel afirma: "Por lo demás, los estamentos se relacionan con la constitución del todo, de que la convicción libre de los electores, así como la convicción estatal de los diputados sólo es posible cuando los derechos de los singulares están asegurados por medio de lo público de la administración de justicia, de los juzgados, y los derechos de las comunidades particulares; y los intereses también están protegidos a través de la autoridad de los ciudadanos y del autogobierno" (*Übrigens hängen Stände so mit der Verfassung des Ganzen zusammen, daß freie Gesinnung der Wähler sowie freie und staatsrechliche Gesinnung der Deputierten nur möglich ist, wenn die Rechte der Einzelnen durch Öffentlichkeit der Rechtspflege und Geschworenengerichte und die Rechte der besonderen Gemeinden und Interessen durch die freie Konstituierung von Bürgerobrigkeiten und Selbstverwaltung versichert sind*). Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, *op. cit.*, § 153. Los ministros, por su parte, deben estar expuestos frente a los diputados, representantes de los estamentos: "Lo más tedioso del cargo de un ministro radica en que, frecuentemente, él deba pensar y hablar seis y hasta ocho horas sobre cuestiones parcialmente inesperadas. Este control sobre el poder gubernativo es la garantía más grande para la idoneidad y la recta convicción de los ministros" (*Das ist nun das Lästigste in der Stelle eines Ministers, denn hier muß er oft sechs bis acht Stunden über teils unerwartete Anfragen denken und sprechen. Diese Kontrolle über die Regierungsgewalt ist die größte Garantie für die Tauglichkeit und rechtliche Gesinnung der Minister*). *Ibíd.*, § 149.

funcionario, relativizando la capacidad de los algoritmos impersonales para advertir el talento y el mérito y los trabajadores del Estado.

La teoría hegeliana muestra aquí su virtud y su límite: por un lado, señala un conjunto de fuertes objeciones contra toda teoría del *genio* –no artístico, sino burócratico, si cabe la expresión– que considere irrelevante el así llamado *sentido del Estado*. Por otro, empero, una estatalidad ética presentificada en procesos de reconocimiento de esta trama de *Gesinnungen* puede ser fácilmente desnaturalizable en una defensa ciega del orden estatal existente, algo que Hegel critica profundamente, puesto que todo orden constitucional se fundamenta en una constitución material que se encuentra sometida al cambio, y por ello es de esperar que –muy lejos de las risueñas interpretaciones del fin de la historia– el orden constitucional experimente cambios sustantivos. Si acordamos en que, ya por razones empíricas, ya por razones trascendentales, fuera de los casos extremos carecemos de criterios para definir de manera exhaustiva la posesión o carencia de una *Gesinnung* política o estatal, tenemos que conceder que la ética del funcionariado tematizada por Hegel no puede precisar la trama de *convicciones*, puesto que lo contrario implicaría, o bien, tipificar la espontaneidad propia de lo político, o bien caer en la defensa a ultranza de un orden estatal vigente, orden que, por su parte, tal como es descripto en los *Grundlinien*, Hegel nunca tuvo frente a sus ojos.

A doscientos años de los textos de Hegel estamos convencidos de dos cosas: ni los mecanismos de selección y control pretendidamente objetivos, ni los compromisos ético-políticos con el bien común, alcanzan *por separado* para constituir un funcionariado adecuado para la logicidad propia que impone un Estado de Derecho. Sin embargo, doscientos años de historia estatal nos han enseñado también que tampoco podemos depositar la solución a este problema en alquimias circunstanciales configuradas por posiciones cuya coherencia teórica no sea sólida. La vigencia de este problema muestra la persistencia de una cuestión no resuelta por la filosofía moderna del Estado, y al mismo tiempo, una limitación de esta filosofía para dar cuenta de la actualidad de lo político.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in zwanzig Bänden* [cit. como HW], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo X.

— ----, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden* [cit. como HW], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo VII.

— ----, "Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816", en *Werke in zwanzig Bänden* [cit. como HW], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo IV.

— ----, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, Hamburg, Meiner, 1983.

Bibliografía

— Brauer, S., "Das Substanz-Akzidens-Modell in Hegels Konzeption der Familie", en *Hegel Studien,* N° 39-40, 2005, pp. 41-59.

— De Vos, L., "Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit", en *Hegel Studien*, N° 41, 2006, pp. 91-111.

— Preterossi, G., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia hegeliana*, Napoli, Guerini, 1992.

— Stolleis, M., "Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)", en Schnur, R. (comp.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 273-326.

— Tomba, M., "La funzione politica della famiglia nello stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale", en *Filosofia Politica*, a. IX, N° 3, 1995, pp. 423-443.

Lógica trascendental y lógica especulativa. Del diferente modo de concebir "forma" y "fundamento"

Diana María López

I. Presentación

Para Hegel, la expresión de Kant según la cual habría de hallarse "un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras intuiciones, y por tanto, también [en la síntesis] de los conceptos de los objetos en general y, por consiguiente, también [en la síntesis] de todos los objetos de la experiencia",[1] lleva a la representación de una unidad extrínseca de aquello que está separado constituyéndose en resultado de la reflexión exterior.[2] El círculo en el que la teoría del conocimiento se enmaraña inevitablemente nos señala que la crítica del conocimiento no cuenta de por sí con la espontaneidad de algo originario, sino que, como reflexión que es, permanece remitida siempre a algo previo a lo que, por una parte, apunta y de lo que, por otra parte y al mismo tiempo, se deriva. Este artículo expone los argumentos de ambos autores, destacando la diferencia generada por la lógica especulativa de Hegel frente a la trascendental de Kant al poner en crisis una noción de fundamento que hace pie en la unidad sintética de la apercepción como "forma absoluta", última referencia a la cual se debe sujetar toda la lógica.

1 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (se usan las letras A o B para la primera y segunda edición respectivamente); en este caso KrV A 106; *Crítica de la razón pura*, trad. esp. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 178 (en adelante cit. como CRP).

2 La reflexión externa, definida por la contraposición al proceso inmanente pues desconoce el efecto de la mediación, considera estos momentos como simplemente separados entre sí.

II. Kant. La unidad originaria de la apercepción trascendental

Si para la filosofía trascendental *lo subjetivo* es lo *primero* y el único fundamento de toda realidad –el único principio de explicación de todo lo demás–, ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo y las posibilidades de su conocimiento.

Dado que para el filósofo trascendental sólo lo subjetivo tiene realidad originaria, establece inmediatamente como objeto también sólo lo subjetivo en el saber: lo objetivo llega a ser objeto para él sólo indirectamente y en vez de desaparecer *el saber mismo* (el acto de saber) en el objeto, el objeto *como tal* desaparece en el acto de saber. El saber trascendental es, por tanto, un saber del saber en la medida en que es puramente subjetivo. Por lo tanto, la naturaleza del modo trascendental de consideración ha de consistir, en general, en que en él también es traído a la conciencia y objetivado lo que en todo otro pensar, saber o actuar, rehúye a la conciencia y es absolutamente no objetivo; en una palabra ha de consistir en que lo subjetivo se objetiva continuamente a sí mismo.

El filósofo trascendental no se pregunta: ¿qué fundamento último de nuestro saber puede hallarse *fuera*?, sino ¿qué es lo último *en nuestro saber* más allá de lo cual no podemos ir? Él busca el principio del saber dentro del saber (por tanto, este principio es él mismo algo que debería ser sabido).

La afirmación: "hay un principio supremo del saber" no es, como "hay un principio supremo del ser", una afirmación positiva, sino negativa, limitante, en la que no se dice nada más que: "hay algo último desde donde comienza todo saber". En esta línea, Kant considera haber logrado "[…] determinar completamente y según principios universales todo el alcance de la razón pura, tanto en sus límites como en su contenido, lo cual era lo que la metafísica necesita para edificar su sistema según un plan seguro".[3]

3 Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. esp. de Mario Caimi, Madrid, Ágora de Ideas, Istmo, 1999, p. 31. En adelante, Prol.

II. 1. La "unidad cualitativa"

La gnoseología definida por la lógica clásica dio lugar a una ontología explicativa de la constitución lógica del concepto de "existencia". En este sentido, toda noción de "objeto", lógicamente no-contradictorio, existe necesariamente bajo una forma ontológica. Según Kant, el no-criticismo de la metafísica dogmática se pone de manifiesto en el hecho de admitir que la ontología es equivalente a la ley formalmente lógica de la identidad. De tal modo que, el orden *noumenal* de los entes y el orden fenomenal de lo que se conoce, consuman la identificación entre ser y pensar.

Ahora bien, Kant realiza la crítica de la metafísica dogmática por la introducción de la lógica trascendental desde la cual se definen las fronteras del conocimiento y las condiciones de su veracidad. En este contexto, el concepto de "ser" es explicado por una ontología que está limitada por una concepción trascendental de las formas a priori de la sensibilidad, al tiempo que la fuerza de la exigencia clásica de la identidad de ser y pensar, se resume en la identidad trascendental de un orden lógico para el cual todo objeto que tiene una existencia lógicamente no-contradictoria puede transformarse en objeto de conocimiento: la deducción formal que descansa sobre el principio clásico de la identidad de ser y pensar es limitado por la condición trascendental del conocimiento.

Si bien la noción de existencia presupone un concepto de ser que reposa ahora insuficientemente sobre el esquema probatorio de la lógica clásica, el principio de contradicción, por ejemplo, permanece operante prácticamente con la misma eficacia lógica y ontológica, previa al "giro copernicano". Kant define la "dialéctica trascendental" como una "lógica de la apariencia ilusoria",[4] marco en el cual se torna evidente el vínculo intrínseco entre verdad y contradicción. Sólo dentro de la experiencia se pone a disposición el material del conocimiento a través de la intuición sensible. Por lo tanto, cualquier intento de entender únicamente a través de los conceptos y principios del entendimiento la naturaleza de los objetos que se encuentran más allá de la experiencia, tiene que ver con una materia que no se da adecuadamente y produce una mera ilusión. La contradicción, de hecho, no existe simplemente como un momento

4 KrV A 62, B86; CRP 133.

accidental en el que nos encontramos con un pensamiento que se aleja de la verdad de las cosas. Representa, más bien, un momento necesario en la búsqueda de la verdad por parte de la razón que, inevitablemente, dirige el conocimiento hacia lo que está más allá de los límites de la experiencia.

La contribución kantiana de la doctrina de las antinomias encarna así el paradigma de la no contradicción para el cual ésta equivale a la no-verdad, a un límite, a un *impasse* para el pensamiento, pero también a la posibilidad de que el pensamiento mismo defina la potencialidad cognoscitiva que le compete y el horizonte dentro del cual puede moverse. Se pone así de manifiesto que sólo en las formas del saber puro y por medio de ellas, puede llegar a "darse" algo para el conocimiento, cualquiera sea su naturaleza. Lo particular y lo general, el caso concreto dado y la ley del entendimiento partiendo de la cual se lo comprende, se entrelazan aquí de tal modo que cualquier intento de separarlos se revela inmediatamente como un simple engaño de la abstracción. Estas últimas consideraciones suponen lo que dará en llamarse una "unidad cualitativa" (*qualitative Einheit*) que Kant estima haber logrado obtener a partir de la reinterpretación del significado del trascendental *unum*, y que distingue expresamente de la categoría de "unidad" presentada en el § 10 correspondiente a la Tabla de las categorías (De la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad).[5]

El § 12, ubicado en el lugar de transición entre la "deducción metafísica" y la "deducción trascendental" de las categorías, constituye un añadido a la segunda edición de la *Crítica*, en el cual Kant intenta integrar en su propia filosofía crítica la temática de los llamados "trascendentales". Como se sabe, "*unum*" (uno), "*verum*" (verdadero) y "*bonum*" (bueno), no designan un género, sino que se predican con tanta amplitud como "ser". Su carácter de "trascendentales" alude al hecho de que su aplicación se extiende más allá del ámbito marcado por cada categoría. Dice Kant: "son requisitos y criterios lógicos de todo *conocimiento de las cosas en general*", por tanto, "se trata de la exigencia lógica para todo conocimiento" y no de "propiedades de las cosas en sí mismas". Pues en todo conocimiento de un objeto "hay *unidad* del concepto, que se puede llamar *unidad cualitativa*,

5 KrV B 106; CRP 148.

en la medida en que por ella se entiende solamente la unidad de la abarcadura de lo múltiple de los conocimientos".[6]

Ya el solo hecho de que Kant haya tomado la decisión de incluir este parágrafo y de colocarlo inmediatamente *antes* de la versión completamente renovada de la "Deducción Transcendental de las categorías" (contenida entre los §§ 13 y 27) sugiere que no puede tratarse de un añadido carente de importancia sistemática. De lo que se trata es de operar una re-contextualización que permita aceptar la necesidad de principios *a priori* en razón de aspectos que se consideran fundamentales: a) la vinculación existente entre los conceptos, es decir, la función de *enlace* de las representaciones; b) el aporte efectivo de los trascendentales como principios regulativos en relación con la posibilidad del conocimiento de objetos, y, en fin, c) el papel posibilitante que cumplen los procesos de mediación reflexiva respecto de los actos de determinación dotados de genuina referencia objetiva y verdadero alcance cognitivo.

En el § 15 de la "Deducción Transcendental de los conceptos puros del entendimiento", que se refiere a "la posibilidad de un enlace en general", Kant explica que el concepto de "enlace" involucra necesariamente tres aspectos: 1) una multiplicidad (*das Mannigfaltige*) a ser enlazada, 2) la síntesis (*Synthese*) de tal multiplicidad, y, además, 3) la unidad (*Einheit*) de la multiplicidad sintetizada.[7] Esta unidad que el enlace hace necesariamente consigo, según Kant, precede ella misma *a priori* a todo posible concepto específico de enlace, lo cual implica que dicha unidad no puede identificarse, como tal, con ninguna forma peculiar de enlace sintético, pero tampoco con lo que corresponde a la categoría de "unidad".[8] Se trata, más bien, de una unidad de carácter "cualitativo".

Este desarrollo pone de manifiesto un modelo estratificado de constitución que se organiza sobre la base del "enlace categorial" de las categorías "dinámicas" con los "principios del entendimiento puro", especialmente, las "Analogías de la experiencia": sustancialidad, causalidad y acción recíproca, con la "unidad objetiva" (*objektive Einheit*) de la "autoconciencia" (*Selbstbewußtsein*). Por "unidad objetiva de la autoconciencia" Kant entiende aquel tipo de unidad

6 KrV B 114; CRP 155.

7 *Cf.* KrV B 130; CRP 201.

8 *Cf.* KrV B 131; CRP 201.

de representaciones dadas en el enunciado que articula un juicio objetivo cuyo enlace queda expresado por la cópula "es" y aparece dotado de la correspondiente (pretensión de) "validez objetiva" –a diferencia de lo que ocurre en el caso del enlace propio de la mera "unidad subjetiva" de la conciencia (por ejemplo, por medio de las leyes de acción psicológica), el cual posee tan sólo "validez subjetiva"–.[9] ¿Qué es lo que produce el enlace? En el § 15 Kant sostiene que el "enlace categorial" se apoya en un *enlace previo*, en la medida en que su aplicación presupone ya la unidad de los conceptos previamente dados y añade, además, que la unidad aquí presupuesta no puede corresponder, como tal, a la regla de enlace provista por la categoría de unidad, porque la aplicación de ésta ya la presupone. Tal unidad debe buscarse, pues, "más arriba" (*höher*) que las categorías, por cuanto contienen el fundamento (*Grund*) de la unidad de diferentes conceptos en los juicios y, con ello, también de la posibilidad del entendimiento incluso en su uso lógico (§ 15). Por ello, Kant sostiene que debe tratarse, en este caso, de una unidad de carácter *cualitativo* y remite al previo tratamiento del concepto trascendental de "*unum*" en el § 12.[10]

Acto seguido, en el § 16, contrapone la "unidad analítica" y la "unidad sintética" de la conciencia, definiendo a esta última como "unidad originaria de la apercepción", a la vez que elabora una argumentación destinada a poner de relieve la inevitable referencia a la unidad del "Yo pienso" que debe *poder* acompañar todas y cada una de las representaciones. Dice Kant:

> La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es, pues, el fundamento de la identidad de la apercepción misma, la que precede *a priori* a todo *mi* pensar determinado. Pero el enlace no está en los objetos, y no puede ser tomado de ellos de algún modo por la percepción, y sólo después, mediante ella, ser acogido en el entendimiento; sino que es solamente una obra del entendimiento, que no es, él mismo, nada más que la facultad de enlazar *a priori* y de llevar bajo la unidad de la apercep-

9 *Cf.* KrV § 19.

10 KrV B 131; CRP 202.

> ción lo múltiple de representaciones dadas; principio que es el supremo en todo el conocimiento humano.[11]

Lo cual conduce, finalmente, en el § 17, a la formulación del así llamado "principio" (*Grundsatz*) de la unidad sintética de la apercepción como "principio supremo" (*das oberste Prinzip*).

II. 2. Síntesis como acción de la espontaneidad del entendimiento

Las propias deducciones kantianas revelan, a primera vista, que presuponen principios superiores. Considerando la cuestión más de cerca, se observa que la síntesis contenida en el juicio, como aquella expresada a través de las categorías, es sólo una síntesis derivada, y que ambas están concebidas sólo a través de una síntesis más originaria que está en su fundamento, la síntesis de la multiplicidad en la unidad de la conciencia en general, y esta misma es sólo nuevamente comprensible a través de una unidad más absoluta. Por tanto, la unidad de la conciencia es determinable, no mediante la forma de los juicios, sino al revés: éstas, al igual que las categorías, se determinan sólo a través del principio de dicha unidad.

Está claro, sin embargo, que esta elección es puramente arbitraria. Se elimina la duda radical, precisamente, porque el procedimiento se basa en una convención que excluye la posibilidad de fundar los propios principios. La regla universal de la que depende la objetividad es el concepto puro del entendimiento. Éste no se rige por los objetos, sino que son los objetos los que sólo pueden ser tales al aceptar la regla impuesta por el entendimiento a las representaciones. Tal enlace sólo es posible como una *acción* originada en el entendimiento mismo. Se trata de la *síntesis* efectuada por la espontaneidad intelectual, gracias a la cual la multiplicidad intuitiva puede integrarse a la conciencia. Esta unidad procede, en último término, del yo: del sujeto del pensar. "En suma: el negocio de los sentidos es intuir; el del entendimiento, pensar. Pero pensar es: unir representaciones en una conciencia".[12]

Para la caracterización de este sintético acto de la conciencia, Kant elige dos maneras distintas de explicación, las que dentro de

11 KrV B 135; CRP 204.

12 Prol § 22, 145.

su doctrina son difícilmente conciliables. Por un lado, llama a la síntesis originaria el "Yo pienso" que "debe *poder* acompañar a todas mis representaciones"[13] o, lo que es lo mismo, la "apercepción pura y originaria",[14] en tanto "aquélla conciencia de sí mismo que, al producir la representación Yo pienso […] no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra".[15] Por otro lado, Kant designa a esta función de unidad como "unidad *trascendental* de la conciencia de sí mismo, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori* a partir de ella",[16] con lo cual refleja una experiencia interna que, como Zocher[17] sostiene, carece de importancia para el sentido completamente vacío de la función del entendimiento que "[…] por sí mismo, entonces, nada *conoce,* sino que sólo enlaza y ordena la materia para el conocimiento, la intuición que debe serle dada a él por el objeto".[18]

Si el entendimiento es función, y si esto que es en tanto que función puede ser el hilo conductor para el establecimiento de las categorías, entonces la funcionalidad de la función constituye una característica distintiva de lo racional.[19] La "función" es, pues, una aplicación que presupone una materia dada que no puede generar. Ensayemos precisar en qué consiste esta función. Según Kant, es "la unidad del acto de ordenar las representaciones diversas bajo una representación común".[20] No hay orden que no implique unidad.

La posibilidad de representarse la unidad (*Einheit*) de la conciencia en una multiplicidad de representaciones sólo puede explicarse por referencia a su actividad de síntesis. De este modo, el "Yo" no se limita meramente a acompañar (*begleiten*) a todas y cada una de las representaciones dadas en la conciencia, sino que, además, las añade activamente unas a otras y se hace al mismo tiempo consciente de tal síntesis. Sin embargo, toda autorreflexión se torna superflua

13 KrV B 132; CRP 202.

14 Kant usa el término leibniziano "apercepción" para indicar que, en toda síntesis de *Rekognition*, y sólo en ella, el sujeto tiene conciencia (indirecta) de sí.

15 KrV B 132; CRP 202.

16 *Ibíd.*

17 Zocher, Rudolf, "Kants transzendentale Deduktion der Kategorien", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8, 1954), pp. 172 ss.: "No se entiende de ninguna manera la apercepción como autoconciencia".

18 KrV B 145; CRP 212.

19 KrV A 68, B 93; CRP 137.

20 KrV A 68, B 93; CRP 137.

a los efectos de la constitución originariamente intencionada de los objetos: "en la unidad sintética originaria de la apercepción […] sólo [tengo conciencia] *que* soy […] no tengo, según esto, *conocimiento* alguno de mí mismo, tal *como soy*, sino meramente tal como me *aparezco* a mí mismo".[21] No se trata de la conciencia de la propia existencia, más allá de que el Yo pienso expresa el acto de determinarla: "La existencia es ya dada por ello".[22] Ni tampoco del propio acto de síntesis "de la peculiaridad de nuestro entendimiento, de producir a priori la unidad de la apercepción sólo por medio de las categorías",[23] sino del *Faktum* de la unidad de acción en cuanto tal: "existo como inteligencia que tiene conciencia solamente de su facultad de enlazar".[24] Puro resultado del *regressus*; algo que da qué pensar y qué conocer, pero que en sí y de por sí es, no sólo incognoscible, sino absolutamente *impensable*.[25]

La cuestión será, entonces, saber cómo podemos saber de qué manera el entendimiento ejerce esa función. Lo que está claro es que este tipo de unidad no se establece por el saber *a posteriori*, sino que se da originariamente en él gracias a su propia lógica, con lo cual se esfuma la apariencia de que el conocimiento y su objeto se enfrentan como dos naturalezas separadas que se buscan eterna-

21 KrV B 158; CRP 223.

22 KrV B 158 n; CRP 223 n.

23 KrV B 145; CRP 212.

24 KrV B 158; CRP 224.

25 El acto originario del sujeto trascendental no se identifica con lo que podría considerarse como "intuición intelectual" en el sentido de una evidencia primera en la conciencia de sí. Kant niega la intuición como conocimiento *a priori* que el yo podría tener de sí mismo. Ahora bien, si no hay un conocimiento *a priori* de sí, éste no podría ser el principio de una "deducción trascendental" de las categorías. Sin embargo, el análisis de la funcionalidad en tanto tal no presupone una intuición intelectual. Es un *análisis*. Kant habla de "analítica trascendental". Si el entendimiento se caracteriza por el ejercicio de ciertas funciones, puede ser analizado. La cuestión es si lo es. Y si el haber restringido las categorías al uso empírico sin ver que esta restricción torna imposible el trabajo de la crítica de la razón pura misma, puesto que ella dirige el pensamiento sobre eso que no es empírico, implica la necesidad de considerar un acceso intuitivo a lo que sea que sea este fundamento de toda la actividad de la razón pura. *Cf.* Düsing, Klaus, "Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant", en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, XIX, Viena, 1987, pp. 95-106. Lütterfelds, Wilhelm, "Kant's «Ich denke...» als grammatischer Satz", en Gerhardt, V. - Horstmann, R-P. - Schumacher, R., *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, t. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 390-399.

mente y eternamente se huyen. El saber, al penetrar en sus propias condiciones, en la perfecta conciencia crítica de sí mismo, adquiere y posee en ellas la forma de las cosas, la forma de la realidad en cuanto tal. El deslinde del entendimiento se ajusta, así, a su propio principio y a su propia ley. El principio identificador que todo lo unifica y que equipara a sí mismo cuanto hay, está siempre del lado del sujeto, configurándose claramente en esta visión comprensiva del proceso de conocimiento la función de la razón: cerrar el proceso del conocer conduciendo su pluralidad a la suprema unidad del pensar. En palabras de Kant: "puedo figurarme ya anticipadamente que todo aquél a quien hayan enojado y fastidiado los caminos espinosos por los cuales lo he conducido en la *Crítica*, me preguntará en qué fundo esta esperanza. Yo respondo: *en la ley irresistible de la necesidad*".[26]

Sólo hay un orden lógico, definido por su analiticidad –de tal modo que lo que se sigue por análisis es comprensible por definición– y su funcionalidad, sin la cual el conocimiento discursivo del mundo sería imposible. En este contexto, la síntesis representa la introducción de principios y de leyes sobre la existencia de objetos no deducibles analíticamente de formas aceptadas por la ontología pre-crítica, y la apercepción trascendental se constituye en la condición a priori de toda síntesis posible. Según la terminología kantiana, ella podría ser definida por la noción de "noúmeno" en un sentido positivo; sin embargo, esto implicaría asociarla con un objeto inteligible como forma óntica de existencia, con un sujeto absoluto al modo de un fundamento analítico *a priori* de toda forma *a priori* de síntesis.[27] Cuando, en realidad, la noción de apercepción trascendental no se define por el sesgo de la concepción clásica de identidad formal de ser y pensar, dado que no se identifica más que intencionalmente con la existencia de la síntesis *a priori*: la unidad sintético-originaria de la apercepción remite a la unidad del sujeto que *por medio de su actividad sintética* hace posible, como tal, toda

26 Prol 291.

27 Kant no puede negarle toda existencia al sujeto; de lo contrario, su doctrina se identificaría de un modo no deseado con las de Locke y Hume. Ahora bien, que no exista al modo de una cosa (*Ding*) no significa que no exista de manera alguna: sólo está allí para hacer "posible" el conocimiento. Esto implica que el sustrato del pensar es conceptual y no temporal. La actividad de pensamiento de nuestra conciencia se hace posible a través de la propia actividad concipiente del pensar y de la conciencia de ese pensar por obra de la reflexión. Existe de hecho y a saber bajo la forma de una pura actividad o de un *Sich-selbst-Zeugens*.

experiencia y todo conocimiento de objetos. En otras palabras, el "Yo" no comparece de modo directo, sino sólo y a través de sus productos. La propia actividad sintético-originaria de la apercepción, en cuanto que está supuesta en toda otra posible forma de unidad de la conciencia, provee, en definitiva, el "punto más alto" (*höchste Punkt*) del cual pende todo posible uso del entendimiento, incluidas la lógica formal como un todo, y la propia filosofía trascendental.[28]

De este modo, la objetividad categorial elaborada por Kant, encuentra su razón de ser en la consistencia interna de una concepción del fundamento derivada de una noción de *reflexión trascendental* entendida como "acto" (*Handlung*):

> A la acción por la cual cotejo la comparación de las representaciones en general, con la potencia cognoscitiva en la que [esa comparación] se lleva a cabo, [acción] por la cual distingo si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible.[29]

Esta acción de "mantener unido" presupone la necesidad de admitir la existencia de una instancia previa en el proceso de formación del juicio genuinamente cognitivo, la cual se pone de manifiesto en el proceso reflexivo que caracteriza a la perspectiva propia de la filosofía trascendental.

La reconstrucción del origen subjetivo de las categorías y principios pone de manifiesto así el carácter irreductiblemente heterogéneo de las facultades, el papel decisivo que cumplen los procesos de mediación reflexiva que subyacen a las operaciones de síntesis que lleva a cabo el entendimiento por medio de las categorías, y, sobre todo, la presencia de un estrato de constitución previo a la introducción del enlace categorial que Kant identifica con el principio originario de la apercepción trascendental. Todo lo cual torna indiferente si el acto que constituye esta unidad es para sí mismo consciente de su unidad o no; solamente debe ser presupuesta la unidad de su acto de ejecución.

28 *Cf.* KrV B 131; CRP 202.

29 KrV A 261, B 317; CRP 354.

III. Forma y fundamento

Específicamente con la filosofía trascendental, la lógica se decanta por la cuestión acerca de la objetividad de las determinaciones del pensamiento para resolverla en el contexto de una autorrecurrencia subjetiva. Kant ha insistido en que la diferencia entre la lógica general y la trascendental estará en que esta última hace pie en la "génesis" que hace posible el conocimiento de objetos. Sin embargo, más allá del valor que tiene este giro hacia el fundamento, aún no se logra determinar la naturaleza de esta génesis identificada con el automovimiento del concepto, el alcance de la forma y el sentido de la unidad del fundamento como síntesis de lo diverso. La visualización de las limitaciones que presenta la filosofía heredada mueve a Hegel a involucrarse en un proyecto que intenta dar respuesta a sus problemas, en un contexto para el cual la lógica tiene que ver con aquello que está presente como "contenido" en el pensar y con el desplegar las determinaciones del pensamiento de esta presencia.

La mayoría de los conceptos y pensamientos que pertenecen al armado fundamental de la lógica especulativa también pueden reconocerse como superación de la metafísica clásica. En este sentido, podríamos decir que la lógica de Hegel puede entenderse como el final de un proceso que puede ser descrito como el "hacerse absoluto de la forma" (*Absolutwerden der Form*). Hegel mismo designa a su lógica como "ciencia de la forma absoluta" (*Wissenschaft der absoluten Form*).[30] De allí la importancia, para nosotros, de considerar la interpretación que lleva adelante acerca de la relación entre "forma" y "fundamento" en el contexto de la teoría crítica, para ver luego la resolución que adquiere en el marco de su propio pensamiento.

III.1. Mediación, enlace y síntesis

Según Hegel, la lógica es la forma especulativa de la razón. En este sentido, la razón misma posee un contenido y una importan-

30 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1994; *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto*, trad. esp. de Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2015. En adelante BL. Citaremos con un primer número que corresponderá a la paginación del volumen 12 de la edición académica y un segundo número luego del punto y coma, correspondiente a la versión española. En este caso, BL 27; 142.

cia constitutiva y no solamente regulativa para el desenvolvimiento del conocimiento científico. Hegel construye la noción de la razón crítica que efectúa la crítica de la realidad, la cual es inteligible para Kant en el contenido de su apariencia, cuyo saber no es más que una ontología construida *a priori*. Así considera que:

> una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, es la de que la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, sea reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción*, como unidad del *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia.[31]

De todos modos, Kant parece no haber sido consecuente con ese principio:

> Sin embargo, la ulterior ejecución responde poco a este inicio. Ya la expresión de síntesis conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad *exterior* y de un *nuevo enlace* de cosas tales que, *en y para sí*, están *separadas*. Además, la filosofía kantiana se ha atenido solamente al caso del reflejo psicológico del concepto, y regresado otra vez a la afirmación de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición.[32]

Si bien Kant ubica a las categorías como estructuras *a priori* –es decir, como algo que, básicamente, precede a toda experiencia–, aun así las coloca en situación de dependencia respecto de "un contenido fenoménico". "A esto se debe", dice Hegel, "el hecho de que el concepto, sin lo múltiple de la intuición, deba *carecer* a su vez de *contenido* y *estar* vacío".[33] Esto invalida el uso teórico *puro* de la razón y limita la actividad cognoscitiva a la función que la espontaneidad intelectual ejerce sobre lo sensible, generando como consecuencia la consideración de que el contenido material denotado por lo concep-

31 BL 18; 132.

32 BL 22; 137.

33 BL 22, 23; 137, 138. Recordemos que las categorías son para Kant, "conceptos originariamente puros de la síntesis, [conceptos] que el entendimiento contiene en sí *a priori*, y sólo en virtud de los cuales él es un entendimiento puro; pues sólo por ellos él puede entender algo en lo múltiple de la intuición, es decir, puede pensar un objeto de ella" (KrV B 106; CRP 148-149).

tual no puede ser generado por lo universal mismo. En este contexto, las inconsistencias y ambigüedades en el planteo crítico se profundizan, para Hegel, al momento de considerar lo que se entiende por *concepto*, el cual por tratarse una síntesis a priori:

> […] ha de tener ciertamente dentro de sí mismo la determinidad y la diferencia. Al ser esa determinidad la propia del concepto, y ser por ende *determinidad absoluta*, *singularidad*, el concepto es fundamento y fuente de toda determinidad finita y de la multiforme variedad.[34]

Desde esta perspectiva, es innegable que el uso kantiano de la metodología del entendimiento es más coherente que el intentado por la metafísica precrítica. Sin embargo, Hegel ve que en la esfera de la razón, el concepto no pierde para Kant el carácter *condicionado*: "La razón, dice, se convierte en la consabida unidad enteramente formalizante y meramente *regulativa* del *uso sistemático del entendimiento*".[35] Al punto que "los conceptos de la razón […] ya no tienen nada *constitutivo* […] y son meras ideas".[36]

Ahora bien, es en la Lógica de la Esencia –ámbito en el cual se abordarán las nociones de "fundamento" y "forma"– donde Hegel recupera la doble tarea fundadora y crítica de la Analítica Transcendental, asumiendo a la vez el cometido de justificar el uso de las categorías del entendimiento en la ciencia y de criticar las especulaciones sobre lo absoluto que se verán fundadas sobre esas mismas categorías del entendimiento.[37] Es indudablemente un intento propio de la lógica hegeliana iluminar y justificar el sentido de las formas *a priori* haciéndolas corresponder a los momentos definidos del movimiento reflexivo y dialéctico por el cual la esfera de la esencia alcanza su plena determinación, se totaliza e interioriza. Así, Hegel no busca, como lo hizo Kant, la base de las funciones categoriales en la relación de subsunción refiriendo lo diverso a lo uno e identificando a los conceptos de reflexión (Anfibología) con los criterios últimos a partir de los cuales se orienten los procesos específicos de mediación

34 BL 23; 138.

35 BL 23; 138.

36 BL 23; 138.

37 *Cf*. Mouloud, N., "Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel", en *Rèvue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961.

reflexiva. Opta, más bien, por mostrar el camino de una negatividad que, operando primero bajo el modo de una reflexión sobre lo real, se engendra luego como un reflejo de lo real en sí mismo.

Cuestiona, en este sentido, que la *diversidad* entre las formas del pensamiento y lo dado en la sensibilidad se constituyan en dos esferas separadas; que estas formas se conciban como "externas" y que esa exterioridad de la forma con respecto a la materia sea "creada" y no resulte del propio devenir del concepto.[38] Recordemos lo dicho por Kant al respecto:

> a partir de la forma del concepto únicamente, no se puede conocer nada, ni se puede distinguir cuál objeto ha de someterse a ella, precisamente, porque se ha hecho abstracción de la condición sensible bajo la cual los objetos, en general, se pueden someter a ella.[39]

A su vez, Hegel recrimina frecuentemente a Kant que en su metafísica de la forma se haya aferrado tan excluyentemente al "enlace" sin haber visto que la diferencia, como la forma, sólo se entiende como "mediada" (*vermittelt*). La posibilidad de la identificación de elementos heterogéneos, como son el sujeto y el predicado, se funda según Hegel en la "razón" (*Vernunft*), cuya función sintética se encuentra expresada en la filosofía del idealismo trascendental, tanto en la unidad sintética de la apercepción, como también en el sentido de la fuerza productiva de la imaginación. Esta unidad es entendida por Hegel como aquella que reúne en sí los momentos diferenciados de la intuición y del entendimiento, de tal manera que ella iguala en sí la receptividad de uno y la espontaneidad del otro. Solamente en esta originaria unidad es posible el

38 Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Jenaer Kritische Schriften* (I), Hrsg. von H. Buchner - O. Pöggeler, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968; *Diferencia entre los sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, (trad. esp. de María del Carmen Paredes Martín), Madrid, Tecnos, 1990, p. 20. En adelante cit. como Diff. Allí dice: "Superar los opuestos consolidados es el único interés de la razón; este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es *un* factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose […]. Pero la razón se opone al fijar absoluto de la escisión por medio del entendimiento, y ello tanto más cuanto que los mismos opuestos absolutos se han originado desde la razón".

39 KrV B 302; CRP 337.

pensar como acto intencional. No se trata de un simple producto de contrapuestos cuya unidad sería incomprensible justamente a falta de un fundamento común, sino más bien de la propia unidad de la razón que en el momento de la "sensibilidad" está sumergida en la multiplicidad externa, mientras la "más elevada potencia del entendimiento" (*höheren Potenz des Verstandes*) se constituye en una instancia opuesta a la diversidad sensible.

La expresión más alta de este principio de la razón especulativa, según Hegel, se ha encontrado en el concepto de "imaginación productiva" concebido por Kant, el cual representa la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Sin embargo, sostiene que, en el marco del idealismo trascendental, la originaria identidad especulativa ha sido depotenciada a una mera identidad formal. Kant ha quedado detenido ante el sentido *subjetivo* y externo de la cuestión al negar la cognoscibilidad de "lo absoluto" y considerar que, según Hegel, "los pensamientos son *sólo* pensamientos, en el sentido de que sólo la percepción les da contenido y realidad; que la razón, en la medida en que permanece en y para sí, engendra nada más que quimeras".[40]

Ahora bien, está claro que la exigencia de "mediación"[41] es evidente en la concepción kantiana del conocimiento, dado que a partir de lo meramente conceptual, o de un pensar puro, no puede generarse ninguna realidad objetiva en sentido efectivo. En este contexto, la primera diferencia con Hegel estaría en la noción de "enlace", en el sentido de una relación exterior entre lo que es dado –lo diferente del Yo– y el Yo, es decir, lo que puede ser dado por el objeto, tal como Kant concibe la síntesis. Dice Hegel:

> Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos a favor del desarrollo especulativo […]. Sin embargo, la ulterior ejecución responde poco a este inicio. Ya la expresión "síntesis" conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad *exterior* y de un nuevo enlace de cosas tales que, *en y para sí*, están *separadas* […], regresando otra vez a la afirmación

40 Diff, 22.

41 En Kant con un significado diverso al hegeliano.

> de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición.[42]

De este modo, Hegel se orienta en dirección a desarrollar el momento absoluto de lo incondicionado contenido en la noción de "apercepción trascendental", en cuanto que aquí se apunta a un fundamento en sí mismo independiente de la experiencia que, por sí mismo –o sea, sin referencia a datos empíricos– posibilita validez y objetividad al conocimiento. Aquí es importante tener en cuenta la *Transzendentalphilosophie*[43] de Hegel, porque también ésta supone un producir síntesis como lo supone Kant, para quien el juzgar se ejecuta sobre la base de la supuesta condición fundante que implica la aceptación de la superación del *hiatus* entre los conceptos puros del entendimiento y la sensibilidad, debido a lo cual lo diverso es llevado a una unidad categorial. En este contexto, se puede caracterizar el "esquematismo trascendental" de hecho como "pura fenomenología de la síntesis", en el sentido de un despliegue completo de la operatividad sintética del entendimiento. Lo que cabría preguntarse es si Kant piensa a este "producir" como "fundar" (*Gründen*). Por ejemplo, dice: "La síntesis es, en general, como veremos, el mero efecto de la imaginación".[44] Aquí se habla de un "efecto", por lo tanto se está aludiendo a la categoría de "causalidad", en el sentido de que la "fuerza de la imaginación" (*Einbildungskraft*) sería la causa de un efecto, la síntesis. Según Hegel, no se trataría aquí de la categoría de "causa", sino de la más amplia y originaria de "fundamento".

Por otra parte, la síntesis así concebida refuerza la perspectiva de un idealismo psicológico para el cual la identidad vacía del concepto está en consonancia con una noción de las categorías entendidas como determinaciones finitas del entendimiento.[45] Lo cual pone de manifiesto, según Hegel, una contradicción: por un lado, el concepto sin lo múltiple de la intuición carece de contenido y, por otro lado, es *a priori* una síntesis que por ser tal ha de tener dentro

42 BL 22; 137.

43 El debate acerca del carácter "apriorístico" de la lógica de Hegel, puede verse en Harnischmacher, I., *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2001.

44 KrV B 103; CRP 146.

45 "[E]l entendimiento se agota enteramente en las mencionadas funciones"; KrV B 105; CRP 148.

de sí misma la determinidad y la diferencia. Si el concepto es fundamento y fuente de toda determinidad y multiplicidad finita, toda diferenciación debe originarse precisamente allí de donde proviene todo enlace (*Verbindung*). Si el enlace es "la única (representación) que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad de éste",[46] entonces esto también tiene que valer como "forma absoluta" para todo diferenciar y todo determinar.

En un sentido el "fundamento", en el marco del pensamiento de Hegel, se corresponde con aquello que para Kant produce la síntesis. Lo que los distancia es que la síntesis no es un hecho de la "reflexión exterior", la cual siempre presupone la diferencia. En la síntesis el ser diferenciado no es ni presupuesto ni dado, sino que la diferencia se origina en la espontaneidad de la forma misma. Hegel la denomina "síntesis inmanente",[47] porque toda determinidad y toda diferenciación dependen de ella. Esto conduce a otra cuestión: ¿Cómo se entiende el surgimiento de la diferencia en Kant? ¿Toma Kant a la diferencia –en contraposición a la síntesis– como dada, como no creada? Así dice: "Una representación que tiene que ser pensada como común a [varias representaciones] *diferentes*, es considerada como perteneciente a [representaciones] tales que fuera de ella tienen en sí, además, algo *diferente*".[48] Esto es el "enlace", acción del entendimiento que recibe el nombre de "síntesis", pero que además, se constituye en "la única que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo".[49] Que sea "la única" implica una preeminencia sobre toda otra acción, con lo cual se pone de manifiesto la capacidad de auto-diferenciarse

46 KrV B 130; CRP 201.

47 Hegel habla también de la "forma inmanente", por ejemplo, al referirse al "mecanismo absoluto"; dice: "Su determinación es esencialmente diversa de una mera *ordenación* o *arreglo* y *conexión exterior de partes*; como determinidad que es en y para sí, ella es una *forma inmanente,* siendo ella misma el principio determinante en el que inhieren los Objetos, y gracias al cual están vinculados a un Uno de verdad" (BL 144; 278-279), porque toda determinidad, toda diferenciación en la *cosa* (*Sache*), es dependiente de esta síntesis.

48 Citado por Hegel en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (trad. esp. de Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1997. En adelante Enz; en este caso, § 20 n.

49 KrV B 130; CRP 201.

(*Unterschied in sich*) del Yo de sí mismo, y, de sí mismo y lo que es dado por el objeto.

III.2. Analítico y sintético. El tránsito de lo finito a lo absoluto

Podemos considerar a todo movimiento como el tránsito de lo inmediato a la diferencia y el restablecimiento de la unidad desde esa distinción, y definirlo como "sintetizar". A primera vista, sin embargo, puede parecer extraño que el abrirse paso de la diferencia en el comienzo deba ser entendido como parte perteneciente al mismo proceso de la síntesis. No obstante veremos que, para Hegel, precisamente lo que distingue al pensamiento sintético del analítico radica en que considera a la diferencia como propia.

El uso, por parte de Hegel, de las expresiones "sintético" (*synthetisch*) y "síntesis" (*Synthesis*) es muy desigual, y por eso no es fácil de representar. Sin embargo, no se trata de una reproducción más o menos completa del uso del vocabulario de Hegel, sino solamente de indicar de dónde tomaríamos la justificación de entender al movimiento "lógico" del fundamentar (*Begründen*) como el sintetizarse de lo absoluto. "Sintético" (*synthetisch*) es, al igual que su contrapuesto "analítico" (*analytisch*), una determinación del conocimiento. Más exactamente, ambos parecen referirse al conocimiento *finito*. Como tales, empero, insuficientes para Hegel. Así dice:

> Que estos métodos, por muy esenciales que sean y por muy brillantes resultados que ofrezcan en su propio campo, no son utilizables para el conocimiento filosófico, es patente por sí mismo, porque esos métodos incluyen presuposiciones y el conocimiento se comporta, cuando los utiliza, como entendimiento y como progreso dentro de la identidad formal.[50]

Lo que diferencia a la representación del entendimiento es que introduce relaciones de causalidad y necesidad entre las determinaciones aisladas de la representación, "mientras que ésta deja aquellas determinaciones *una junto a otra* dentro de su espacio indeterminado, ligadas por el mero «*también*»".[51] En este contexto, y dado que

50 Enz § 23 n.

51 Enz § 20 n.

"las determinaciones se sitúan igualmente *aisladas* sobre el ancho suelo de la universalidad interior y abstracta propia de la representación en general",[52] se trata para Hegel de demostrar que el propio entendimiento es el que opera una mediación susceptible de ponerlas en el interior de un mismo movimiento, creando una interioridad que, en el venir a sí, pueda expresar simultáneamente lo mismo y lo otro, la unidad y la diferencia, la universalización de la particularidad.[53] De este modo, el sentido del término "también", ahora resignificado, no sería ya aquel de la disyunción excluyente de lo diverso, sino la anticipación del llegar a ser de una acción en la cual lo universal sería originado por el propio despliegue de lo particular y no, este último, mero contendido de aquél.

Un tal movimiento no puede tener lugar en su "ilocalidad" más que a través de una operación dialéctica y negativa que disuelve las fijezas de las determinaciones del entendimiento, lo que hace posible la emergencia de una nueva forma universal que, estando allí, no puede ver la luz más que por la disolución que produce. Dice Hegel:

> La dialéctica […] es este rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante […], del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.[54]

En esta línea, lo primero es retener que, así como para Kant, la diferencia es como tal dependiente de un fundamento generador. La afinidad del fundamento con la forma, que hace del fundamento "fundamento absoluto", se explica precisamente en que el fundamento se relaciona con la diferencia de la misma manera que con la síntesis: unidad como resultado de una mediación. De este modo, el

52 *Ibídem.*

53 Decía en Diff 24, acerca de este movimiento: "la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser –como devenir–, la escisión en lo absoluto –como su manifestación–, lo finito en lo infinito –como vida–".

54 Enz § 81, nota.

movimiento fundante (*gründende Bewegung*) es actividad que produce: la actividad productiva del fundamento es diferencia y síntesis. Pero también que supera (*hebt auf*), destruye. Es esencial, entonces, poner en relación el proceso de "disolución" (*Auflösung*) con el de "producción" (*Hervorbringen*), porque aquí mantenemos juntos los dos lados que hacen de la mediación fundamentalmente una negatividad que se vuelve positiva, una positividad reflexiva.

Así, cuando Hegel afirma que la "razón reduce a nada" las determinaciones del entendimiento, debemos considerar esta expresión como un cierto abuso del lenguaje, pues, a decir verdad estas determinaciones, lejos de verse suprimidas, son recuperadas por el movimiento de la mediación propiamente negativa y dialéctica.[55] Más aun, también podría decirse que este "pasaje" necesario por la "nada" es la recuperación del "fundamento" en su propio negarse, lo que, en otras palabras, puede entenderse como el proceso "racional" de disolución del entendimiento en sí mismo.[56] En este contexto, lo "especulativo"[57] completa la lógica conteniendo y superando a los dos momentos anteriores –la exterioridad de "reducir a nada" y la interioridad de la "dialéctica–, al tiempo que da lugar a una unidad de determinaciones opuestas cuya "determinidad" consiste en la auto-creación. El ser positivo significa que se consuma en el *pasaje* de una determinación a la otra, transición que recoge el movimiento del ser mostrando a plena luz su naturaleza conceptual, negando lo particular y generando un resultado que se pone como universal en el contexto de la misma figura.[58] La unidad que resulta así dará

55 A fin de evitar la tentación de reducir todo el pensamiento de Hegel a un movimiento negativo que todo lo destruye, es necesario no perder de vista su carácter "especulativo" y "positivo". *Cf.* el artículo de Labarrière, P.-J. "La dialectique hégélienne" en P.-J. Labarrière-J.L. Marion- G.Lafort- Ph. Secretan-A. Clai-C. Calame- E. Jüngel- E. Dussel- G.Oh. Viener- P. Gisel- C.E. O'Neill, *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Géneve, Labor et Fides, 1982, pp. 145-160.

56 El acto que consiste en "disolver" (*auflösen*) es una determinación del concepto de "superación" (*Aufhebung*), logrando expresar acertadamente el proceso de transformación de aquello en lo cual ya no se reconoce.

57 *Cf.* Enz § 82.

58 Hay que distinguir una negación "abstracta, no aún mediatizada, y una negación "determinada" que, por el hecho de negar algunos contenidos y ciertas determinaciones se abre a un nuevo movimiento de totalización, concretización de un pensamiento que puede dar cuenta del movimiento esencial de lo real. Sugiero leer el interesante artículo de Miguel Giusti: "La dialéctica y la tentación

razón a la exigencia que consiste en mantener firmemente al todo en su movimiento de autogeneración.

Esto redefine lo que deba entenderse por "conocimiento". La conciencia se eleva hasta una nueva aprehensión de sí misma en virtud de la relación mediada que ha establecido con otro, y el conocer, más allá de ir al encuentro de una diferencia *dada,* supone un curso progresivo inmanente por el cual se convierte también en un desarrollo y despliegue de diferencias, al punto que las propias determinaciones del pensamiento parecen contener, dentro de ellas mismas, una transición. En esto descansa la diferencia esencial entre lo sintético y lo analítico. El conocimiento sintético *pone* (*setzt*) las determinaciones, a la vez que procede a su vinculación. Esto permite también señalar la distinción entre el conocimiento finito y el absoluto. El conocimiento sintético *finito* (*das endliche synthetische Erkennen*) transforma "[…] el mundo objetivo en conceptos; mas no hace sino darle forma según las determinaciones conceptuales, y tiene que *encontrar* al objeto según su *singularidad*, a saber, la determinidad determinada".[59]

También aquí, entonces, como en el conocimiento analítico, se trata de algo *encontrado* (*gefunden*). Es verdad que aquello que le corresponde dentro del objeto no es ya la forma abstracta, sino la determinada, o sea la particular del concepto, pero lo singular del objeto mismo es todavía un contenido *dado* (*gegebene Inhalt*). El conocimiento sintético absoluto es, por el contrario, autodeterminado (*selbstbestimmend*). Hegel lo llama por esto, "el avance, sintético de verdad, del concepto que se produce a sí mismo".[60]

El automovimiento del concepto que Hegel intenta seguir en su *Lógica*, descansa, por tanto, enteramente en la absoluta mediación de la conciencia y su objeto, de la que hizo tema expreso en la *Feno-*

analítica. Hegel en contexto", en Miguel Giusti (Ed.) *La cuestión de la dialéctica*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 157-176, donde dice: "lo que en Kant hace las veces de un *límite*, en Hegel sirve para caracterizar un *programa* de la razón".

59 BL 209; 354.

60 BL 204; 349. Este avance verdaderamente sintético no es considerado por Kant en la "Deducción de las categorías". En vez de ser "la exposición de la transición de aquella unidad simple de la autoconciencia a estas determinaciones y diferencias suyas", esta deducción tiene a la "conexión *determinada*, a los conceptos de relación y a los principios sintéticos mismos por cosa *dada por la lógica formal*" (BL 205; 349).

menología del espíritu.[61] Ésta prepara el elemento del saber puro, que en modo alguno es un saber de la totalidad del mundo. Pues no es el mero saber de los entes, sino que, con el saber de lo sabido, es siempre al mismo tiempo saber del saber. Éste es, para Hegel, el sentido expresamente establecido de la filosofía trascendental. Sólo porque el objeto sabido no puede ser jamás separado del sujeto que sabe –lo cual quiere decir que cuando está en su verdad es en la autoconciencia del saber absoluto–, hay un automovimiento del concepto.

Ahora bien, por mucho que esté determinado por el punto de partida de la filosofía moderna, según el cual lo absoluto es vida, actividad, espíritu, no es sin embargo en la subjetividad de la autoconciencia donde ve Hegel el fundamento de todo saber, sino en la racionalidad de lo real. Esto lo sitúa en un lugar diferente con respecto a Kant: el movimiento del pensar se consuma en el movimiento de lo pensado.

III.3. Diferencia, forma y fundamento. El sintetizarse de lo absoluto como fundamentar-se

Una vez que se ha mostrado cómo el sentido primero de la tesis sobre la síntesis es determinar que ésta no se comporta como resultado de la reflexión exterior, se vuelve también claro que, para Hegel, esa tesis no puede desarrollarse y explicarse apoyándose sobre la base de un postulado metafísico introducido en el comienzo. Tiene, por lo tanto, que poder ser presentada sólo como una pura relación lógico-ontológica y, en verdad, como una versión de la unidad entre relación consigo y oposición, de modo que pueda hacerse evidente desde sí misma.

En cierto sentido, esto es tenido en cuenta cuando Hegel, al final de la *Lógica*, explica que hay que considerar al método como algo que pertenece propiamente al curso del desarrollo de la forma misma.[62] De esta manera, el "auto-fundarse" (*Sich Begründen*) de lo absoluto en la *Lógica* consiste en crear su verdadera identidad como "sintetizarse" (*Sich-Synthetisieren*) y la acción de sintetizar como mo-

61 Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hrsg. von Hans-Friedrich Wessels-Heinrich Clairmont, Hamburg, Felix Meiner, 1988; *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1973.

62 BL 236; 384.

vimiento de autorrelación sapiente que contempla dos "fases": el distinguirse de lo inmediato en la diferencia así como la consumación de la unidad de los diferenciados:

> […] con ello se mienta, en general, la exigencia de *realización del concepto*, la cual no se halla en el *inicio* mismo, sino que es más bien la meta y quehacer del entero desarrollo ulterior del conocer.[63]

En este contexto, lo absoluto, el fundamento fundamentado, se pone primero fuera de sí como infundado para poder iniciar el proceso inmanente de la fundamentación. Se divide así en "objeto" (lo aún infundado) y en "sujeto" (lo fundado). Su movimiento hacia sí, su fundamentar, puede, en este sentido, entenderse como conocerse en tanto "objeto", es decir, en darse concreción y acabamiento respecto del abstracto distanciamiento de sí mismo. La reconciliación del sujeto con el objeto se produce a través de la determinación operada por el sujeto con respecto al objeto, en tanto que en el objeto, así determinado, se reconoce a sí mismo. Lo absoluto es "el concepto que se sabe a sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto como siendo lo absoluto, tanto lo subjetivo como lo objetivo".[64] Movimiento propio del *concepto*, es decir, "*actividad universal absoluta*, que es movimiento determinante de sí mismo y que se realiza a sí mismo".[65]

De este modo, el pensar-*se* de lo absoluto es sintético porque no solamente encuentra dadas las determinaciones del objeto sino porque más bien él mismo determina al objeto y encuentra a esas determinaciones a través de su propio *poner*. Ahora bien, este "encontrarlas" no significa hallarlas dadas de una manera extraña y exterior, sino que se trata de un diferenciar que les es *propio* (*eigenes*), con lo cual ya no es "forma vacía en sí" (*an sich leere Form*) de un contenido dado, sino que lo diferenciado es *su* propio contenido. Con el concebir-*se*, siendo así el "absoluto concepto de sí mismo"

63 BL 240; 389. Cabe destacar que, cuando se habla de un conocimiento analítico absoluto y de un conocimiento sintético absoluto, se debe tener en cuenta que ambos son momentos de *un* mismo conocimiento. Hegel sostiene la necesidad de clarificar los rasgos básicos sin olvidar que ninguno es pensable sin el otro.

64 BL 238; 386.

65 BL 238; 386.

(*absolute Begriff seiner selbst*), reúne al sujeto con el objeto, superando, al determinarse a sí mismo, toda cualidad de exterioridad. En esto se ve, precisamente, la forma propia del método sintético que en el determinar del objeto pone de manifiesto su propia determinación (*sich selbst bestimmt*). El determinar del sujeto y el ser determinado del objeto, son lo mismo.

Que el determinar se dé "sintéticamente" significa que el avance del fundamentar se ejecuta de manera que el comienzo inmediato, en tanto el "aún no" (*Noch-nicht*) del fundamento, es impulsado "por sí mismo" (*von selbst*) a separarse en la diferencia de sí y de su otro,[66] y desde esta diferencia reunirse nuevamente consigo. Cuando Hegel habla del momento "sintético" del método absoluto, esto ocurre precisamente aquí donde se trata del aparecer de la diferencia en lo inmediato. La explicación de esto se aclara por lo dicho acerca del método sintético:

> […] es desde luego patente de suyo que al conocer le es más fácil captar la determinación del pensamiento abstracta y simple que lo concreto, que es una conexión múltiple de tales determinaciones de pensamiento y de sus relaciones […]. En y para sí, lo *universal* es el primer momento conceptual, por ser lo *simple*; y lo particular, sólo el momento que sigue, por ser lo mediato; y a la inversa, lo *simple* es el momento más universal, y lo concreto –en cuanto diferenciado dentro de sí, y por ende, mediato–, aquello que presupone ya la transición a partir de un término primero.[67]

Para el conocimiento analítico como tal "la diferencia no está presente más que como la presupuesta diferencia que es *en* sí". Al punto que, "la transición a otra cosa, la conexión de términos diversos, está excluida en él mismo de su actividad".[68] Por esto, su forma sólo puede ser la identidad formal abstracta de los diferenciados. Cuando, por el contrario, el conocimiento sintético es:

66 "[L]o primero tiene que ser *lo simple*, *lo separado* de lo concreto", BL 215; 361. "[E]n todos los casos ha de constituir lo abstracto en el inicio y el elemento dentro del cual y por el cual se despliegan las particularidades y las ricas configuraciones de lo concreto", BL 217; 363.

67 BL 216; 361.

68 BL 216; 361.

> la *determinidad* que se refiere a sí, la diferencia del objeto dentro de sí mismo y la referencia mutua de las diferentes determinaciones, lo propiamente *sintético* que lo caracteriza, lo es en la medida en que las relaciones de sus determinidades son *necesarias*, esto es, fundadas dentro de la *identidad interna* del concepto.[69]

Lo sintético ya no es un nexo exteriormente recibido, en el sentido de que lo encontrado ahí delante es llevado a la forma del concepto y su contenido mostrado. El restablecimiento de la identidad puede ser comprendido como "la referencia de lo *diferente en cuanto tal, a su diferente*".[70] Así como el analítico es el momento de la *universalidad*, así está el sintético determinado por la *singularidad*, el cual se refiere a lo otro de manera excluyente y como para sí distinta. El *poner* (*setzen*) de la diferencia y su superación (*Aufhebung*) constituyen, de manera igualmente originaria, la síntesis de lo absoluto.

Que la síntesis resultante de la mediación contenga a la diferencia, la cual surge manifestándose, implica que este movimiento en sí mismo es el contragolpe en el que chocan entre sí "relacionar" y "diferenciar", "determinar" y "superación del determinar". Este contragolpe en la unidad de identidad y diferencia –es decir, lo que puede definirse como "reflexión", "contragolpe en sí mismo"–, es el "entre" de identidad y diferencia, aquello que reúne a ambas en un mismo fundar. En este sentido, aquello que distingue al fundamento como forma es el tipo de relación que establece con la identidad y la diferencia. "El *fundamento*", dice Hegel, "es la unidad de la identidad y la distinción; es la verdad de aquello que la distinción y la identidad han dado como resultado […]. El fundamento es *la esencia* puesta como *totalidad*".[71]

La articulación de la *Enciclopedia* nos muestra que el fundamento es lo tercero después de las esencialidades de identidad y diferencia, o sea, es síntesis dialéctica: justamente porque el fundamento es síntesis de identidad y diferencia, puede ser toda forma y toda forma puede ser fundamento. Que el fundamento esté en íntima relación con la forma lo explica el hecho de que, para Hegel, "forma" es actividad

69 BL 216; 361.

70 BL 346; 397.

71 Enz § 121.

(*Tätigkeit*) y movimiento (*Bewegung*), lo cual se traduce en un tipo peculiar de relación entre identidad y diferencia, las cuales nunca están "dadas" de manera acabada y completa, presentes, sino que más bien consisten en un movimiento unificante y diferenciante. Aquí se verifica el carácter dinámico de la "forma", la cual no es "enlace" (*Verbindung*) y "diferenciación" (*Unterscheiden*), sino "enlazar" (*Verbinden*) y "diferenciar" (*Unterscheiden*). El diferenciar *une* porque los diferenciados son mantenidos juntos a través de la diferencia, y la relación *diferencia* porque los mantenidos unidos se revelan solamente en su ser-mantenidos-juntos (*Zusammengehaltenden*). Dice Hegel: "por cuanto el distinguir está contenido en el parecer o mediar, y lo distinto recibe también la forma de la identidad; así resulta que lo distinto está igualmente bajo el modo de la inmediatez".[72] En otros términos, la diferencia es la unidad de momentos tales que sólo son en tanto no son uno, y la separación de momentos tales que solamente son en cuanto separados dentro de la misma relación. El fundamento es así unidad, y a saber precisamente aquella unidad que era diferencia en sí.

De este modo, se trata de un tránsito como traspaso, no hacia otro, sino hacia sí mismo. Éste es el perfecto movimiento de la forma, la cual sólo puede pensarse de manera satisfactoria cuando se la concibe como "movida" (*bewegte*) y "moviente" (*bewegende*).[73] Hegel ya ve aquí el antecedente de la negación que se refiere a sí, el "ser lo que no es", entendiendo esa negatividad como un diferencia activa, como dividir y superar la división en la unidad.[74] Éste es el momento

72 Enz § 114.

73 *Cf.* Rohs, P., *Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn, Bouvier Verlag, 1982. Según Rohs, a Hegel le interesa la noción fundamental aristotélica de la energeia porque en ésta se vería consumada la efectividad activa de la negatividad, no como cambio, sino como distinción, como determinación, como "fin que mueve". El cambio que no es energeia es designado por Hegel como "cambio puro" (*bloße Veränderung*) y se refiere a aquél cuyo contenido no logra mantenerse en la modificación como idéntico a sí mismo, se limita a cambiar. La energeia es, por el contrario, cambio que queda idéntico a sí mismo o "permanece igual a sí mismo en el cambio" (*Veränderung als identisch mit sich bleibend*).

74 En la Diff 25-26, lo presentaba con estas palabras: "La razón se presenta como fuerza de lo absoluto negativo; por consiguiente, como negar absoluto y al propio tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta, objetiva y subjetiva. De pronto eleva al entendimiento por encima de sí mismo, lo impulsa a constituir un todo de su misma índole; lo induce a producir una totalidad objetiva […].

decisivo de la forma, a partir del cual la esencia se niega, es decir, se pierde en su negación para encontrar su determinidad como "lo negativo idéntico consigo". Lo que mueve y lo movido, la separación y la relación, son uno y lo mismo. Si el movimiento de la esencia con que se determina como fundamento proviene de sí misma, lo que se mueve es la determinación misma. Movimiento negante, que no es sino el *hacer* y el *hecho* de la forma (*Tun der Form*).

En este contexto, la forma disputa al fundamento el carácter dominante, no porque funcione como categoría con capacidad a priori de determinación, sino porque es "movimiento" a través del cual el fundamento adquiere contenido. Dice Hegel:

> El fundamento es *por de pronto fundamento absoluto* en el cual, en *primer lugar* hace la esencia de *basamento* general para la referencia-del-fundamento; ulteriormente se determina empero como *forma* y *materia*, y se da un *contenido*.[75]

La restricción del uso gnoseológico de nuestras facultades, la actividad sintetizante operada por los elementos trascendentales del entendimiento en su carácter exclusivamente formal, y una posición que sanciona el dualismo ontológico entre los finito y lo infinito –reduciendo este último a una mera abstracción–, configuran un marco teórico frente al cual Hegel formula el suyo. La importancia que adquiere la dilucidación de los conceptos de "forma" y "fundamento", enmarcada en un módulo histórico-exegético determinado, habrá de habilitar el intento de resolver sus aporías, conservar sus

---

En tanto que la razón quita los límites del entendimiento, éste y su modo objetivo encuentran su ocaso en la riqueza infinita".

75 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik.* Erster Band. *Die objektive Logik* (1812-1813), en *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Hrsg. von Fr. Hogemann-Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner 1978; *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva: 1. El ser, 1812; 2. La doctrina de la esencia*, *1813* (trad. esp. Félix Duque), Madrid, Abada Editores, 2011. Citaremos como WL con un primer número que corresponderá a la paginación del volumen 11 de la edición académica y, un segundo número luego del punto y coma, correspondiente a la versión española. En este caso, WL 292; 498. Dice Félix Duque, a pie de página: "*Grundbeziehung* se trata de la referencia básica, la que va del fundamento a lo fundado o ser puesto, y viceversa, y que se revelará como la referencia *que es* el fundamento, asumiéndose así en la *Erscheinung* o el «fenómeno» como tal referencia, y desplegándose por ende como *relación*. – Al ser un proceso doble, de vaivén, podría haberse empleado también el término «respectividad», otras veces usado en esta traducción".

esbozos positivos y, sobre todo, recuperar el pensamiento de Kant como antecedente especulativo indiscutible del carácter libre de la lógica del concepto.

Hegel sigue el *Diktum* kantiano de que para la filosofía queda abierto el camino de la crítica. Si bien cuestiona la limitación que le es propia a la relación entre *Konstituens* y *Konstitutum* de la *Erkenntnistheorie* de Kant, así como las consecuencias que se derivan por haberla configurado como una doctrina de la forma pura del conocimiento, rescata, sin embargo, su concepción de la *intentio oblicua* y el carácter reflexivo de la crítica –clave para entender, más adelante, su propia versión del automovimiento del concepto (*Begriff*) y reconocer la autenticidad especulativa del contenido que pretendía afirmar–.

IV. Conclusiones

Se podría afirmar que toda la filosofía no tiene que ser verdaderamente más que el análisis de la forma, momento decisivo para el criticismo. Pero a la vez si algo así como el conocimiento absolutamente válido es posible en general, ello depende, según Kant, de "si en general" nuestro conocimiento se refiere a los datos sensibles o de si no es el caso. Dado que en este "si en general" ya está incluido como presupuesto un "que ya es el caso", aquí podríamos considerar, al menos provisionalmente, cierta dificultad. Si la *Crítica de la razón pura* es, por una parte, una doctrina de las formas *a priori*, no lo es menos, por otra, una doctrina de la relación de estas formas –no con un contenido determinado, sino con lo que se da en el contenido en general, con cualquier tipo de contenido posible–. Kant opta por la diferencia y separación entre materia y forma, generando un dualismo crítico-reflexivo que irá resolviéndose en diversos momentos bajo la acción de síntesis operadas por el sujeto cognoscente. Esta dualidad excluye instancias metafísicas: se trata de un sujeto que no es una sustancia y de un objeto que no es un absoluto. La génesis y el fundamento de los actos constituyentes de un saber objetivo deben ser descubiertos en el interior de esta tensión por obra de la reflexión.

Ahora bien, si es cierto que en la *Crítica de la razón pura* la consideración de determinados procesos de mediación reflexiva resulta imprescindible para poder reconstruir el modo en que Kant explica los actos de determinación que corresponden tanto al uso teórico como al uso práctico de la razón, sin embargo, en el nivel que concierne a la relación entre los diferentes pares de conceptos de reflexión y los diferentes tipos de categorías, hay un paralelismo estructural entre ambas especies de conceptos que se funda, en definitiva, en una conciencia de su propio estado interior por parte del sujeto.[76] El hecho mismo, pues, de la razón y de su característico juego lógico, funda su trascendentalidad, es decir, su validez objetiva, sin salir de sí misma o, lo que es lo mismo, sin salir del movimiento trascendental del sujeto lógico. Se supera así la concepción formal clásica de la razón y la necesidad de identificar su carácter *noumenal* y el sujeto ónticamente considerado. De esta manera, la síntesis trascendental lógicamente no-contradictoria determina el mecanismo para la construcción de los modelos ontológicos. Es justamente esta transformación –el inefable "giro copernicano"– la que vuelve posible la utilización de sentidos pseudo-clásicos de las leyes de la lógica clásica y sus posibilidades deductivas en tanto que lenguaje trascendental.

En verdad la condición más alta de la posibilidad de conocimiento, el sujeto trascendental, no es ella misma absoluta en el sentido de la metafísica dogmática. A su vez, con su doctrina de la constitución del conocimiento, Kant intenta proteger a la filosofía de su disolución en un tipo de psicología empírica. Debería, consecuentemente, ser establecida la determinidad misma de la contraposición entre forma y materia en el sujeto, en especial, cuando supuestamente los principios (*Grundsätze*) del entendimiento puro deben poseer la validez incondicionada que Kant pretende para ellos, mientras la inquietante presencia de la ineliminable materialidad de "lo dado" relativiza la pretendida autonomía de la funcionalidad del sujeto. El Yo trascendental, como principio de la constitución de los objetos, es él mismo un momento unilateral del dualismo de forma y materia del conocer teórico, cuya mediación debe garantizar.

Para Kant, no se trata de fundar el ser de la subjetividad. Se trata de describir el funcionamiento de la función que se aplica a

76 *Cf*. Prol § 20.

lo dado y sin el cual no puede haber conocimiento. En virtud de que, según el principio empírico de la *Crítica de la razón pura*, los elementos materiales a sintetizar son caóticos, la síntesis necesariamente se erige en un logro de la espontaneidad subjetiva. Ahora bien, la necesidad con la que la síntesis originaria de la apercepción debe ser presupuesta como condición del conocimiento objetivo, no queda demostrada. La constitución de la objetividad a través de las formas del sujeto se basa en la postulación de un principio que ya no puede, en el contexto de la posición kantiana, ser fundado y justificado como objeto *a priori*. Estando dado el carácter lógico de toda experiencia (el concurso del orden lógico del concepto) es evidente que el *status* ontológico del ser que actualiza las funciones lógicas no puede ser el mismo que el del ser de los objetos, resultados de su operatividad.

La cuestión es entonces si la diferencia pertenece a lo que es dado, o está entre lo que es dado y lo que no puede ser dado por el objeto, tal como Kant concibe a la síntesis. Para Hegel, la aparición de la diferencia se da por la actividad de la forma o, lo que es lo mismo, el movimiento de la subjetividad: el Yo en tanto ser-en-su-otro-consigo-mismo es, sólo ser con la diferencia. Yo es la capacidad de auto-diferenciarse (*Unterschied in sich*). En tanto el objeto está en la conciencia, el Yo está en su retorno a sí –lo propio del Yo es la reflexión–. Una actividad dirigida a "lo dado", "lo extraño" (*Fremde*) siempre se da junto con la "reflexión", una actividad que retorna a sí. Si al Yo le es dado un objeto, le es dado a sí mismo, y sólo al serle dado a sí mismo, puede serle dado un objeto. En este sentido, la diferencia sólo se explica en el contexto del movimiento de la forma, siendo él mismo el movimiento de la subjetividad. La dialéctica de identidad y diferencia tiene su modelo (*Vorbild*) en la relación sujeto-objeto. El objeto está fuera de la conciencia (*Differenz*) y a la vez en ella (*Einheit*). El sujeto es, precisamente, la capacidad de comportarse exteriorizándose dialécticamente en su otro, como dice Hegel, siendo éste su ser en sí mismo.[77]

Comprenderse a sí mismo significa concebirse como forma propia del ser de la forma y a sí mismo como origen de la forma. El Yo

77 En mi conciencia no hay nada más que yo, -el objeto en mí está en mí mismo y yo en él soy yo mismo. A la vez está fuera de mi conciencia, no es simple representación, sino siendo lo otro del yo.

es origen de la forma y la forma no es nada existente (*Vorhandenes*), sino sólo el Yo como "acción" (*Tat*). En este sentido, la síntesis no es el resultado de la diferencia sino lo que la precede. El fundamento crea la diferencia, ésta es su actividad. La unidad del fundamento es el brotar de la diferencia, es "mediación real", porque "contiene a la reflexión en cuanto reflexión superada, a lo negativo idéntico consigo, que por medio de su no ser se pone y retorna a sí".[78]

Este momento de la autorreferencialidad propio de la actividad de la forma justifica el nombre de "reflexión" para la totalidad de la forma. La acción reflexiva dirigida hacia adentro y la actividad determinante dirigida hacia afuera permanecen necesaria e inseparablemente juntas, solamente son aspectos diferenciados de la misma actividad. Ambas son, en realidad, sólo una diferencia, porque el Yo, al ir dentro de sí, está consigo como en un estar con otro, y en su actividad está con otro, sin dejar de estar consigo.

En la duplicidad de la autorreflexión de la razón está encerrada aquella pretensión de Kant de, por un lado, concebir a la apercepción trascendental como el originario fundamento de la experiencia y, por otro, sin embargo, impedirnos ir más allá para sólo especular "ilusoriamente" adentrándonos en lo absoluto. En esta idea de la autorreflexión de la razón hay un problema y una tarea que se desplegó en la filosofía poskantiana del idealismo alemán.

Para Kant, la síntesis de la apercepción trascendental reúne las condiciones de erigirse en fundamento de unidad y diferencia como aquello de lo cual ambas se originan. Lo que ahora vemos con Hegel es que el fundamento supera en sí (*in sich aufhebt*) a la unidad y la diferencia, es decir, no sólo es algo creativo sino también destructivo. Es más, lo inmediato del fundamento es su carácter destructivo, en principio, un negar. Y sólo por eso puede ser aquello que destruye al crear. Sólo en un pensar que entiende a la forma como actividad que en su modificación permanece igual a sí misma, puede verdaderamente ser entendida la posibilidad de entender al fundamento como "la unidad de identidad y diferencia": el verdadero movimiento es la verdadera diferencia, y el "entre" entre "identidad y diferencia" corresponde al "entre" entre "variación" y "permanecer igual a sí mismo". Unidad y diferencia, ambos movimientos, son inseparables entre sí. Debido a esta inseparabilidad la referencia al fundamento

78 *BL* 292; 497.

por parte de ambas es una sola y única referencia. Así la relación con la diferencia es a la vez la relación con lo que destruye la diferencia, la unidad. Crear diferencia es a la vez crear unidad, es decir, destruir la diferencia y viceversa. Dado que el fundamento nunca se relaciona solamente a la unidad o a la diferencia, sino que siempre se refiere a ambas, por esto tampoco es sólo crear o sólo destruir. Este producir siempre genera el no-ser de lo producido. En otros términos, este "ejecutar" (*Verrichten*) es "fundar" (*Gründen*), de tal modo que no se trata de aquello que produce la síntesis, sino de aquello que sostiene toda posibilidad de que una síntesis tal sea dada.

En este contexto, el traspaso a la existencia consiste en hacer brotar la diferencia, siendo ésta, precisamente, la actividad del fundamento. La forma ya no permanece absoluta en sí misma del lado del sujeto; es el poder absoluto de lo negativo, del "*Nichts*" que sólo es fundamento en la dualidad del crear y disolver. La forma sólo funda negativamente, porque el fundamento es identidad que se refiere negativamente a sí, desapareciendo la determinidad mutua del fundamento y de lo fundamentado. Esta mediación negativa del fundamento y de lo fundamentado es propiamente la mediación de la forma. El mismo movimiento es el fundamento en cuanto tal: identidad consigo mismo del fundamento dentro de lo fundamentado y de lo fundamentado dentro del fundamento. La respectividad de ambos es una compacidad esencial. La referencia del fundamento ha dejado de ser una referencia formal. El fundamento está realizado.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813),* en *Gesammelte Werke*, Bd. 11, (Hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll), Hamburg, Felix Meiner, 1992; *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva: 1. El ser (1812); 2. La doctrina de la esencia (1813)*, (trad. esp. Félix Duque), Madrid, Abada Editores, 2011. [Cit. como WL].

— ----, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816),* en GW Bd. 12, (Hrsg. Von Hans-Jürgen Gawoll), Hamburg, Meiner 1994; *La ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva*; 3. *La doctrina del concepto* (trad. esp. de Félix Duque), Volumen II, Madrid, Abada Editores, 2015. [Cit. como BL].

— ----, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Jenaer Kritische Scbriften (I),* en GW, Bd. 4, (Hrsg von Hartmut Buchner - Otto Pöggeler), Hamburg, Felix Meiner, 1968; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, (trad. esp. María del Carmen Paredes Martín), Madrid, Tecnos, 1990. [Cit. como Diff].

— ----, *Enzyklopädie der pbilosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en GW, Bd. 20, (Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen-Hans Christian-Lucas), Hamburg, Meiner, 1991; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad. esp. Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1997. [Cit. como Enz].

— ----, *Phänomenologie des Geistes,* en GW, Bd. 9, (Hrsg. von Hans-Friedrich Wessels-Heinrich Clairmont), Hamburg, Felix Meiner, 1988; *Fenomenología del espíritu*, (trad. esp. Wenceslao Roces), México DF, F.C.E., 1973.

— Kant, I., *Crítica de la razón pura* (trad. esp. de Mario Caimi), Buenos Aires, Colihue, 2007. [Cit. como CRP].

— ----, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, (trad. esp. de Mario Caimi), Madrid, Ágora de Ideas, Istmo, 1999. [Cit. como Prol].

Bibliografía

— Düsing, K., "Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant", en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, XIX, Viena, 1987.

— Giusti, M., "La dialéctica y la tentación analítica. Hegel en contexto", en *La cuestión de la dialéctica*, (ed. a cargo de Miguel Giusti), Barcelona, Anthropos, 2011.

— Harnischmacher, I., *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

— Horstmann, R.-P., *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2004.

— Labarrière, P.-J. "La dialectique hégélienne", en P.J. Labarrière-J.L. Marion- G.Lafort- Ph. Secretan-A. Clai-C. Calame- E. Jüngel- E. Dussel- G.Oh. Viener- P. Gisel- C.E. O'Neill, *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*. Géneve, Labor et Fides, 1982, pp. 145-160.

— Lütterfelds, W., "Kant's «Ich denke...» als grammatischer Satz" en, *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, t. 2, 2001.

— Mouloud, N., "Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel", en *Rèvue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961.

— Rohs, P., *Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn, Bouvier Verlag, 1982.

— Zocher, R., "Kants transzendentale Deduktion der Kategorien", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8, 1954, pp. 161-194.

El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)

Alejandro Peña Arroyave
Pablo Uriel Rodríguez

"Filósofos que sólo escribiesen filosofía para filósofos serían tan singulares como fabricantes de calcetines que sólo fabricaran calcetines para fabricantes de calcetines. Por lo general ni siquiera son leídos por los mismos filósofos…".

Odo Marquard, *Filosofía de la compensación*

La gran mayoría de los estudios sobre la filosofía feuerbachiana suelen orientar sus investigaciones a partir de dos rupturas, la de Feuerbach[1] con Hegel y la de Marx con Feuerbach. Sendas rupturas pueden fecharse con aceptable precisión: 1839 es el año en el cual Feuerbach se aleja del pensamiento hegeliano, 1844/45 es el momento en el cual Marx abandona al autor de *La esencia del cristianismo*. Un lapso de cinco o seis años que la bibliografía especializada conviene en llamar período o etapa antropológica. El problema con este enfoque consiste en el ocultamiento de tres cuestiones funda-

1 Para las citas de Feuerbach empleamos la siguiente edición de sus obras completas: *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag – Gunther Holzboog, 1959 - 1964. [En adelante, SW]. En caracteres romanos indicamos el volumen y en arábigos el número de página. A los fines de señalar las diferencias entre las sucesivas ediciones de *La esencia del cristianismo* utilizamos, en el caso de este libro, la edición de Werner Schuffenhauer: *Gesammelte Werke. Band 5: Das Wesen des Christenthums*, Hrsg. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 2006. [En adelante, GW]. De existir una traducción al castellano indicamos la paginación con las abreviaturas consignadas en la bibliografía.

mentales. En primer lugar (1), un doble olvido con respecto a Hegel: por un lado, el desconocimiento de que, a pesar de la veneración inicial por la figura de Hegel, Feuerbach nunca fue un "hegeliano ortodoxo" y, por otro, el desconocimiento de que, en cierto sentido, ese *hegelianismo sui generis* acompañó a Feuerbach durante todo su desarrollo intelectual, incluso una vez consumado el distanciamiento con su maestro. En segundo lugar (2), se pasa por alto que la adhesión de Marx a la filosofía feuerbachiana nunca fue total y que la relación del joven Marx con Feuerbach debe inscribirse dentro de los debates más amplios de la izquierda hegeliana y los jóvenes hegelianos. Por último, en tercer lugar (3), se concibe rápidamente la etapa antropológica como un bloque teórico homogéneo sin prestar atención al continuo desarrollo de las ideas feuerbachianas y su ruptura progresiva con el idealismo. Dejando a un lado las dos primeras cuestiones, este trabajo se propone demostrar la evolución de la filosofía de Feuerbach en el período 1839 – 1844/45 a partir de un análisis de lo que, a falta de una mejor denominación, llamamos la "teoría feuerbachiana de la comunicación filosófica".

A raíz de su sensacional éxito de ventas y por expreso pedido de su editor, Feuerbach acepta publicar una segunda edición de *La esencia del cristianismo*. Esta nueva versión constituía una oportunidad inmejorable para desmarcar el texto de algunas de las interpretaciones que había suscitado entre el público. Acertadas o no, estas interpretaciones eran incompatibles –no tanto con el contenido y el propósito del libro aparecido en 1841 sino, más bien– con la valoración que había adquirido Feuerbach de su propio pensamiento durante los dos años que separaban la nueva edición de la primera. Así las cosas, en el "Prólogo" escrito para la edición de 1843 Feuerbach procura enfatizar el carácter unitario de su producción filosófica-literaria compartiendo con sus lectores la siguiente apreciación global de sus escritos:

> he considerado siempre al hombre en general (y no a tal o cual filósofo) como el criterio de la verdad y en todo tiempo he puesto la cima del arte del filósofo en el filósofo que renuncia a ser filósofo, que no hace escaparate ni como hombre ni como escritor, del filósofo que es, que

> se contenta con ser filósofo según la esencia y no según la forma.[2]

Tres años después de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, con tan solo 42 años, Feuerbach emprende la publicación de sus obras completas. En el "Prólogo" que acompaña la totalidad de los escritos y de cara a sus lectores, Feuerbach intenta dilucidar dos cuestiones: en primer lugar, determinar si la totalidad de su pensamiento anterior había estado en armonía con su presente histórico y, en segundo lugar, definir el modo en que se había expresado en sus primeros libros.

> ¿Te expresaste como filósofo abstracto? [–se pregunta Feuerbach–.] ¡No! Pensaste como filósofo, pero no escribiste como tal. Al expresarlo, siempre transformaste el ser-pensado en un ser de carne y sangre. Le exigiste al objeto del pensamiento que sea al mismo tiempo un objeto estético. Sabías que la filosofía como tal –la mera razón, el pensamiento puro– no es para el hombre, que ella no puede producir nada en el hombre. Sabías que sólo es posible convencer al hombre de una verdad, si ésta siendo un ser de razón, un *Ens rationis*, se transforma en un ser sensible al igual que el hombre.[3]

A pesar de sus innegables semejanzas, el "Prólogo" que anticipa a las obras completas introduce un matiz fundamental que no estaba presente en el "Prólogo" que encabeza la segunda edición de *La esencia del cristianismo*. La mirada retrospectiva de 1846 advierte que los primeros escritos feuerbachianos estaban atravesados por una tensión que el punto de vista de 1843 mantenía en silencio. Feuerbach confiesa que si bien desde sus obras tempranas intentó *escribir como un hombre real y para los hombres reales*, no siempre *pensó como un hombre real y para hombres reales*. El presente trabajo tiene como principal objetivo convalidar esta segunda perspectiva a través de la reconstrucción de los cambios en la "teoría feuerbachiana de la comunicación filosófica".

2 SW VII 291-292; *La esencia del cristianismo*, trad. Iglesias, Madrid, Trotta, 1998 [en adelante: EC]; EC 47.

3 SW II 404.

En este sentido, en primera instancia (I), analizaremos la relación entre el pensamiento y su comunicación expuesta en el artículo *Para la crítica de la filosofía hegeliana* publicado entre agosto y septiembre de 1839, mostrando cómo la posición de Feuerbach en dicho escrito se resuelve, en definitiva, en el modelo teórico, aún idealista, desarrollado tempranamente en su tesis *De ratione, una, universali, infinita* de 1828. En segunda instancia (II), intentamos demostrar que el intento de superación del idealismo emprendido en *La esencia del cristianismo* no logra por completo su objetivo, pues recae en planteamientos solidarios con las posiciones defendidas por el joven Feuerbach. En tercera instancia (III), reconstruimos algunos de los motivos fundamentales presentes en la serie de escritos feuerbachianos consagrados a la transformación de la filosofía (*Necesidad de un cambio en la filosofía*, *Sobre el principio de la filosofía*, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del futuro*) y señalamos las correspondientes modificaciones que esta nueva perspectiva introdujo en la "teoría de la comunicación filosófica". Por último (IV), extraemos una serie de consecuencias para la "escritura filosófica del futuro" a partir de las reflexiones feuerbachianas previamente analizadas.

I.

En el artículo *Para la crítica de la filosofía hegeliana*, aparecido en los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, Feuerbach indica que el idealismo (en esto, afín al cristianismo) le atribuye al individuo la capacidad de realizar su ser genérico. Tesis problemática, pues supondría que una única singularidad es capaz de agotar la reserva ontológica de la especie llevando la historia a su consumación y deteniendo el tiempo. Así las cosas, en el plano de la historia de la filosofía, es cuestionable la recepción más ortodoxa del sistema hegeliano, que hace del maestro el filósofo absoluto y transforma en esencialmente superfluo todo pensar allende Hegel. Ningún filósofo puede ser considerado como la razón encarnada y, por ello, es consecuente pensar que la verdad que busca la filosofía no corresponde a un solo hombre o a un único sistema filosófico, sino que su conquista es, de alcanzarse, un logro de la especie en su conjunto. De esto último da cuenta la naturaleza misma del lengua-

je: "el lenguaje no es distinto de la *realización de la especie*, la puesta en relación del yo y del tú, destinada a representar la unidad de la especie por la supresión de su aislamiento individual".[4] En tanto la realización de la especie se alcanza por medio del lenguaje, la misma se produce como comunicación. Pensar y comunicar se co-pertenecen y no podrían darse de manera aislada, ya que el impulso a la comunicación es un *impulso originario* del ser humano.[5] Más exactamente, razón, lenguaje y capacidad de comunicación terminan por identificarse. Esta equiparación no es algo inédito en el desarrollo del pensamiento feuerbachiano, más bien se trata de una intuición temprana: uno de los pilares fundamentales a partir del cual construye la argumentación de su disertación doctoral.[6] Incluso nuestros pensamientos más íntimos, escribe Feuerbach en *De ratione,* están conformados por signos y, por ello mismo, son esencialmente expresables. La comunicación del pensamiento nunca es una modificación cualitativa del pensamiento ni un añadido posterior, puesto que las cosas que pensamos ya están "comunicadas antes de la comunicación misma".[7]

Cuando el pensamiento ejecuta una demostración se produce un retorno del yo a su fuente genérica a través del otro. La demos-

4 SW II 169; "Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel", en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974 [en adelante, PCH]; PCH: 27.

5 *Cf*. SW II 171, PCH 29. Feuerbach repite esta misma idea dos años más tarde en *La esencia del cristianismo*: "El hombre no tiene solamente un impulso, una necesidad, de pensar, sentir e imaginar; tiene también el impulso de hablar, manifestar sus pensamientos, compartirlos" (SW VI 96, EC 128).

6 Herbert Förster señala que, en *De ratione, una, universali, infinita*, "no hay una clara diferenciación entre pensamiento y lenguaje" (Förster, H., *Die "neue Philosophie" Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe*, Tesis Doctoral, Bremen, Universität Bremen, 2002, p. 184); por su parte, Marx Wartofsky, en la misma línea, indica que en la disertación "el pensamiento como tal se define como una función discursiva" (Wartofsky, M., *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 31).

7 SW XI 23; "Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón", en *Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995 [en adelante, R]; R 94. En los párrafos dedicados a la Disertación en sus *Fragmentos* Feuerbach afirma que: "El lenguaje no hace universal al pensamiento. El lenguaje únicamente indica o realiza lo que el pensamiento es en sí mismo: no mi pensamiento, sino el pensamiento de todos, al menos como posibilidad" (SW II 366).

tración no es un proceso en el cual el yo se cierra sobre sí mismo ni el auto-despliegue monológico de las determinaciones propias del concepto.[8] La demostración, por el contrario, es siempre *para* otro, incluso cuando nos esforzamos por demostrarnos algo a nosotros mismos, pues así como no cabe hablar de pensamiento solitario mucho menos cabe hablar de una demostración de tipo privado. Y ello porque Feuerbach considera que las formas lógicas del juicio y del silogismo no son "formas de la razón en sí", sino "formas de comunicación", de la manifestación del pensamiento ante un otro, formas de un diálogo, formas del pensamiento compartido.[9] Para Feuerbach, como señala Damiani, no cabe hablar de un auténtico razonamiento filosófico "sin un pensador que lo proponga ante destinatarios que lo comprendan, lo examinen y lo juzguen como aceptable o inaceptable".[10]

Pero, ¿cuál es la naturaleza de ese otro a quien se dirige la demostración del filósofo? Si bien Feuerbach reprocha a Hegel, y de paso a toda la filosofía moderna, la presuposición *inmediata* de la filosofía en el otro,[11] el intento expuesto en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* no se exime de la misma objeción. Efectivamente, la propuesta feuerbachiana recae en el universalismo de presuponer la filosofía en el otro. El filósofo procura convencer a su interlocutor de sus propios pensamientos *no como suyos sino como universalmente racionales*. El interlocutor, al prestar su consentimiento, reconoce esos pensamientos como propios, en tanto que ellos también *reflejan* un entendimiento superior.[12] En la exposición filosófica deben desaparecer todos los rasgos subjetivos: "la demostración no es, pues, más que el medio por el cual quito a mis pensamientos la forma que tienen en mí, con el objeto de que otro los conozca como suyos propios".[13] Ahora bien, este borramiento del yo es, a su vez, un borramiento del tú. La desaparición conjunta de lo propio del yo y de lo propio del

8 *Cf*. Damiani, A., "La crítica reflexiva en la filosofía posthegeliana", en Barbosa, S. & Conti, R. (comp.), *Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social posthegeliana. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2016, pp. 175-176.

9 *Cf*. SW II 172, PCH 30.

10 Damiani, A., *op. cit.*, p. 180.

11 *Cf*. SW II 184, PCH 42.

12 *Cf*. SW II 173, PCH 31.

13 SW II 173, PCH 31.

tú resulta clara en la segunda de las tres definiciones propuestas por Feuerbach para la demostración filosófica: "una mediación del yo y del tú para conocer la identidad de la razón".[14] La demostración filosófica conduce al pensamiento del yo y al del tú a una instancia en la cual la particularidad de cada uno de ellos queda superada. Bajo la universalidad de la verdad desaparecen los individuos: el consenso del yo y el otro es unidad *en*, pero fundamentalmente *de* un tercero: la razón.[15] Con todo esto, el Feuerbach crítico de Hegel no va más allá del Feuerbach *hegeliano* de 1828, quien ya había afirmado que pensar equivale a despojarse de toda particularidad: "*cuando pienso, yo mismo soy el género humano*, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, cuando vivo u obro, y no un cierto hombre cualquiera (éste o aquel), sino *nadie*".[16]

Si, como sugiere Karl Löwith, "el lenguaje es la reconciliación del yo con el tú",[17] en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* todavía lo es en tanto que reconciliación de ambos con su ser genérico.[18] El vínculo comunicativo entre el yo y el tú aún se comprende, como sucedía en *De ratione*, desde una perspectiva racionalista/idealista,

14 SW II 171, PCH 28.

15 Nuevamente resuena en este punto un motivo presente en *De Ratione*. La búsqueda de un vínculo de cercanía entre el yo y el otro se funda en una unidad previa: "El amor, la amistad, como en general cualquier forma cierta y particular de unidad y de unión que el hombre libre y consciente emprenda, surge solamente de la *unidad universal, primigenia*, que es *simplemente*, y no está producida desde la conciencia" (SW XI 42, R 125-126). Ahora bien, en *De Ratione* la auténtica consumación de la aspiración unitiva se alcanza en el pensamiento y no en el amor, puesto que esta unidad entre los hombres es, en definitiva, el producto de la razón: la unidad del amor no puede eliminar verdaderamente la dualidad, el yo y el otro permanecen pese a sus esfuerzos como opuestos (*cf*. SW XI 65-66, R 126).

16 SW XI 21, R 90-91.

17 Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. Klaus Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981, p. 26.

18 Coincidimos, por tanto, con Takayuki Shibata cuando señala que en la teoría feuerbachiana del lenguaje la unidad de la razón se hace visible a través de los participantes del diálogo. No obstante, no consideramos, como lo hace él, que la diversidad de estos participantes sea real y que entre ellos se dé una unidad sin mediación. *Cf*. Shibata, T., "Normalisierung oder Differenzierung? Zur Sprachtheorie Ludwigs Feuerbach", en Reitemeyer U., Shibata T., Tomasoni F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006, p. 263.

esto es, como una relación que tiene lugar en el plano de la actividad del pensamiento.[19] El filósofo, en última instancia, le habla al pensamiento y no a un tú sensible y concreto. En el planteamiento del Feuerbach de 1839 no hay lugar para una comunicación inter-personal auténtica,[20] puesto que el tú al cual el filósofo destina sus argumentos no es otro más que el yo pensante puesto fuera de sí mismo en el otro. Paradójicamente, en su "teoría de la comunicación filosófica" Feuerbach se hace culpable de la misma acusación que él mismo dirige contra la filosofía hegeliana: el desconocimiento de la autonomía específica del otro.[21]

II.

La aparición de la crítica a Hegel constituye para Feuerbach un punto de inflexión. El escrito de 1839 adquiere para su autor el valor de un testimonio y un juramento de carácter públicos: la abierta ruptura con el hegelianismo implica asumir el compromiso de filosofar bajo ese nuevo punto de vista teórico que permite dejar atrás todas aquellas insuficiencias y unilateralidades del hegelianismo en particular y del idealismo en general previamente denunciadas. La primera cristalización de este intento ve la luz dos años más tarde con *La esencia del cristianismo*.[22] Este primer resultado asume, según lo expresa Feuerbach en el "Prólogo" a la primera edición, un tono

19 *Cf*. Wartofsky, M., *op. cit.*, p. 29.

20 *Cf*. Förster, H., *op. cit.*, p. 162.

21 *Cf*. Löwith, K., *De Hegel a Nieztsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, p. 111.

22 Cornelio Fabro destaca la dependencia teórica de *La esencia del cristianismo* respecto a *Para la crítica de la filosofía hegeliana*: "La crítica de Hegel […] ofrece a Feuerbach las armas para proceder a la demolición del cristianismo como religión y como revelación: esta crítica se consolida en 1839, el año de la preparación próxima ideológica de *La esencia del cristianismo*" (Fabro, C., *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, trad. Rojas-Melero, Toledo, Editorial Magisterio Español, 1977, p. 39). Por su parte, Mario Farina afirma que "En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach continúa el intento que había empezado a perfilarse en las páginas dedicadas a la crítica de Hegel. De hecho, se podría ver en la obra de crítica religiosa de 1841 una tentativa de atacar, a través del cristianismo, el mismo sistema de la filosofía especulativa y su análisis abstracto" (Farina, M., *Feuerbach y la antropología de la religión*, trad. Postigo Ríos, Barcelona, Salvat, 2018, p. 65).

propedéutico. "La presente obra contiene los elementos –adviértase bien– sólo los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva o de la revelación".[23] La filosofía de la religión feuerbachiana se dirige, por igual, contra dos adversarios: i) la dogmática cristiana y ii) la filosofía idealista de la religión. El primer adversario transforma a la razón en un instrumento del capricho de la fantasía desbocada de la fe. El segundo adversario se comporta como un avezado ventrílocuo que hace resonar su voz conceptual y sus argumentos especulativos mientras la religión mueve dócilmente los labios.[24]

Feuerbach comienza su exposición del cristianismo con un análisis de la naturaleza humana. En la estela de la filosofía hegeliana, el primer capítulo de *La esencia del cristianismo* señala que la capacidad de concebir la divinidad y relacionarse con ella es el punto de distinción fundamental entre la especie humana y las restantes especies naturales. No puede negarse que los animales son capaces de un vago sentimiento de sí mismos –característica que, indudablemente, también poseen los seres humanos–; pero es un fenómeno privativo de la especie humana que a la conciencia que los hombres individuales poseen de su singularidad la acompañe la conciencia de su naturaleza específica. A renglón seguido, el texto destaca una segunda diferencia fundamental entre el hombre y el animal. Mientras que el individuo animal sólo puede realizar las funciones de su género con el concurso de un segundo individuo, el individuo humano, por su parte, es capaz de realizar sus funciones genéricas

23 GW V 3, EC 29.

24 Pese a sus diferencias, tanto la dogmática cristiana como la filosofía idealista de la religión, son expresiones alienadas de la esencia humana que, en rigor de verdad, no se contradicen entre sí. Cierto es que la filosofía de la religión hegeliana postula la unidad entre lo divino y lo humano ("en la doctrina hegeliana la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia de sí de Dios"), y en esto se diferencia de la representación religiosa ordinaria que queda fija en el momento de la separación (suponiendo una conciencia de sí de Dios diferente a la conciencia que el hombre tiene de Dios); pero Hegel realiza esta unidad en Dios y no en el hombre, y en este sentido reproduce la misma lógica religiosa: "El saber que el hombre tiene de Dios ¿es el saber que Dios tiene de sí mismo? ¡Qué contradictoria separación! Invierte el orden y tendrás la verdad: el saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia" (SW VI 278, EC 275). Como señala Enrico Rambaldi, Feuerbach le reprocha a Hegel no hacer otra cosa más que "ofrecer una justificación lógica y metafísica del dogma" (Rambaldi, E., *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 73).

(por ejemplo, pensar o hablar) en soledad, puesto que "es al mismo tiempo para sí mismo el yo y el tú".[25] La "Introducción" de *La esencia del cristianismo* hace de la participación del individuo en la *esencia* humana la garantía de esta facultad distintiva.

Contra esta comprensión aún metafísica de la naturaleza humana se dirige, con plena validez, Marx (Tesis VI) al señalar que "la esencia humana no es algo abstracto inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales".[26] Sin embargo, como advierte Mondolfo,[27] esta orientación abstracta e idealista que impregna los capítulos iniciales de *La esencia del cristianismo* se irá modificando en el transcurso del mismo libro.[28] En un sustancial párrafo del capítulo IX, Feuerbach introduce tres "correctivos": en primer lugar, sostiene que en la vida mental de todo hombre opera la potencia del pensamiento de los individuos que lo precedieron y, por ello, la actividad intelectual de cualquier hombre jamás es una fuerza ejercida en solitario; en segundo lugar, afirma que facultades tales como el pensamiento, el sentimiento o la imaginación, son capacidades genéricas y, como tales, productos sociales y culturales; y, en tercer y último lugar, señala que la facultad de desdoblamiento que distingue al individuo humano del

25 *Cf*. SW VI 2, EC 54. Resulta útil mencionar el modo en que Feuerbach intenta matizar el contenido idealista de este pasaje en las sucesivas ediciones de su obra más famosa: mientras que en la edición de 1841 escribe que el yo "puede sustituir (*vertreten*) el lugar del otro", en la edición de 1843 anota que el yo "puede ponerse (*setzen*) en el lugar del otro" (GW V 29).

26 Marx, K., "Tesis sobre Feuerbach", en Marx, K. & Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. cast. W. Roces, Madrid, Akal, 2014, p. 501.

27 *Cf*. Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx*, trad. Alberti, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2006, pp. 61-70.

28 La tesis del carácter social del hombre ya está expresamente definida en *De Ratione*. En una extensa nota al pie correspondiente al § 17, Feuerbach rechaza el "individualismo" metodológico de los filósofos *iusnaturalistas* y reivindica la perspectiva aristotélica: "Siendo pues la razón común y no innata en el hombre ni peculiar, nunca el hombre en verdad accedería a la razón ni al pensamiento de no vivir en la *sociedad*. No por sí mismo sino por aquella razón que *está presente*, que se manifiesta como comunidad y asociación de vida, accede el hombre a la razón que piensa. El origen de la ciudad no debe pues deducirse de ningún pacto ni de ningún acuerdo de los hombres, sino de la propia ciudadanía, de la razón misma..." (SW XI 65, R 125).

individuo animal es una capacidad que aquel conquista a través de la interacción con sus semejantes: "Solamente donde el hombre habla con el hombre, en el discurso acto comunitario, se origina la razón. Preguntas y respuestas constituyen los primeros actos del pensamiento. Para pensar son dos necesarios; por lo menos originariamente".[29]

El intento por abandonar la concepción metafísica de la esencia humana reaparece, con éxito dispar, en el capítulo XVII, de la mano de un tratamiento de la noción de género. La tesis de una plena realización de la esencia humana en un individuo equivale a la identificación del individuo con el género. Sobre esta confusión descansa la ilusión religiosa, un equívoco del cual, como habíamos visto en el parágrafo anterior, no está exenta la filosofía hegeliana. El género, repite a cada momento Feuerbach, jamás puede ser realizado por un único individuo. Sería igualmente incorrecto, con todo, afirmar que el género se manifiesta como entidad real en la mera proliferación de los particulares. El simple cohabitar de las múltiples existencias individuales tampoco realiza al género, puesto que la perfección esencial de lo humano sólo es una fuerza viviente a través de la acción conjunta, complementaria y cooperativa[30] de los individuos, desplegada en el tiempo. Sólo la vida en común, la afectación recíproca de los hombres, conduce progresivamente hacia la realización de la plena potencialidad humana: "sólo la comunidad constituye la humanidad".[31] El núcleo conceptual de este capítulo se resume en la siguiente tesis: "la constitución plena del sujeto se produce por medio de la relación e interdependencia con el otro, de forma tal que el fundamento de la existencia particular y subjetiva se encuentra, precisamente, en la alteridad que nos complementa esen-

29 SW VI 101, EC 133. A raíz de este desplazamiento cabe, a su vez, matizar el punto de partida de la obra que hacía de la religión un fenómeno *esencialmente* humano. La religión es un fenómeno estrictamente humano sólo en la medida en que el hombre es un ser esencialmente comunitario: un imposible individuo solitario carecería de religión, porque estaría desprovisto de su esencia.

30 Gabriel Amengual sintetiza el sentido de esta praxis formativa de la esencia humana indicando que la significación más profunda del género es la solidaridad (*cf*. Amengual, G., "Gattungswesen als Solidarität", en Braun, H., Sass, M., Schuffenhauer, W. y Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990, pp. 245-368).

31 SW VI 191, EC 203.

cialmente".[32] Cabe preguntarse, no obstante, si esta fundamentación del yo en la alteridad es efectivamente lograda.

Feuerbach caracteriza al otro como la condición de posibilidad para la elevación del yo por encima de sus límites e insuficiencias individuales. En el ejercicio concreto del pensamiento, estoy a tal punto remitido a mí mismo que soy incapaz de juzgar mi actividad mental de manera ecuánime y objetiva; sólo a través del otro tomo conciencia de mis errores y soy capaz de enmendar el curso de mis pensamientos: mis argumentos quedan asegurados cuando el otro les presta su consentimiento. Ahora bien, cierto es que "la coincidencia es la primera característica de la verdad, pero…" –y en este "pero" se juega todo el peso de su razonamiento– "sólo porque el género es la última medida de la verdad".[33] En los últimos párrafos del capítulo Feuerbach ofrece tres caracterizaciones del prójimo: 1) el otro es el "representante del género" o "diputado de la humanidad", 2) el otro es la "manifestación de mi interioridad", y 3) el otro es mi "sentimiento de vergüenza personificado". Estas tres caracterizaciones están íntimamente ligadas. En el capítulo IV, Feuerbach había señalado que la conciencia de la perfección no es una noción neutral desprovista de toda carga práctica-emocional; se trata, por el contrario, de una idea a partir de la cual reconozco mis límites y se me revela que mi ser (existencia) está en contradicción con mi esencia (deber ser).[34] El capítulo XVII recupera este razonamiento y lo remite a su origen vital: la exigencia que todo individuo se impone tiene su génesis en el reconocimiento de que el otro es exitoso allí donde yo fallo. Mi limitación, no obstante, sólo puede ser experimentada como un fracaso en la medida en que yo considero que el logro (moral, intelectual, estético, existencial) del otro es, en virtud de nuestra semejanza esencial, una de mis posibilidades. Puede, entonces, Feuerbach definir al otro como la expresión de aquellos contenidos latentes de mí ser que las contingencias y circunstancias existenciales mantienen ocultos. Se comprende, por tanto, qué sentido tiene determinar al otro como "representante del género": el otro revela mi esencia siendo el género la manifestación de aquélla. Mas de este

32 Gil Martínez, J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach*, Tesis Doctoral, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, 2011, p. 225.

33 SW VI 191, EC 203.

34 *Cf*. SW VI 58, EC 98.

modo, *La esencia del cristianismo* reproduce la misma posición sostenida dos años antes en la crítica a Hegel. La interacción con el otro no relaciona al yo con la alteridad sino con su auténtica identidad, es decir, con su esencia. Captado como la referencia intencional del yo, el otro no escapa al destino de todo objeto dado al hombre: ser una manifestación de la esencia humana.[35] *El "tú" del prójimo es, en realidad, un "otro yo"*.[36] La colaboración del otro concreto en el pensamiento del yo queda, como sucedía en el escrito de 1839, virtualmente eliminada. Feuerbach, por tanto, no logra superar la perspectiva idealista de los primeros capítulos: "en cuanto pensamos, en la acción misma de pensar en cuanto tal, no dependemos de ningún otro ser. La actividad de pensar es autoactividad".[37]

III.

La mayoría de las obras que anteceden a *La esencia del cristianismo*, a pesar de sus innegables oscuridades, destacan por el tratamiento filosófico medianamente sofisticado y riguroso de problemáticas epistemológicas y metafísicas; por el contrario, a partir de 1841, Feuerbach opta por un estilo y lenguaje más llano y simple que, por momentos, lo lleva a incurrir en ciertas vaguedades y tosquedades conceptuales. El escritor académico parco en la crítica,

35 *Cf*. Amengual, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Editorial Laia, 1980, p. 74.

36 *Cf*. SW VI 191, EC 203.

37 SW VI 49, EC 91. Para fortalecer su posición Feuerbach cita a continuación un pasaje de las *Lecciones de filosofía de la religión* de Kant. En su contexto original el fragmento se inserta en la crítica de Kant a la identificación spinozista de Dios y el mundo derivada de su concepto de sustancia. Kant argumenta contra Spinoza que el predicado "sustancia" no sólo le corresponde a Dios, sino también a otros entes. "Pues la conciencia de mí mismo atestigua que refiero todas las acciones a Dios como el sujeto último que ya no es el predicado de otra cosa, y surge así el concepto de una substancia al percibir en mí mismo que yo no soy ya un predicado de otra cosa. Por ejemplo…" –aquí comienza la cita de Feuerbach–, "cuando pienso soy consciente de que mi yo piensa en mí, y no alguna otra cosa. Concluyo, por tanto, que este pensar en mí no inhiere en otra cosa aparte de mí, sino en mí mismo, y también, en consecuencia, que soy una substancia, esto es, que existo por mí mismo sin ser un predicado de otra cosa" (Kant, I., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Del Río y Romerales, Madrid, Akal, 2000, p. 104).

que desarrolla exhaustivamente sus ideas respetando la división en parágrafos y que convalida sus posiciones a través de numerosas citas eruditas, deja su lugar al polémico autor de una prosa fragmentaria, programática y aforística que parece querer decirlo todo en todas partes y desilusiona a quienes buscan definiciones precisas y ámbitos de estudio claramente delimitados.[38] ¿Qué es lo que pone en juego este viraje deliberado? Podría pensarse que de lo que aquí se trata es de una salida de la filosofía. En efecto, sobran expresiones feuerbachianas capaces de justificar esta sospecha. Valga como ejemplo la siguiente declaración de los *Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico*:

> Hacer de la filosofía un asunto humano fue mi primer esfuerzo. Pero quien se adentra por este camino al final llega necesariamente a hacer del hombre un asunto de la filosofía y a superar (*aufheben*) a la filosofía misma. Entonces la filosofía se convierte en un asunto de la humanidad, dejando de ser filosofía.[39]

Sin embargo, si nos dejamos guiar por el título de un texto feuerbachiano inédito y hacemos abstracción de esta clase de afirmaciones, podemos decir que Feuerbach sugiere una *transformación* de la filosofía y no su *abandono*. El cambio propuesto reviste un carácter profundo, radical e impostergable: se plantea una *transformación necesaria* que no es impulsada por un requerimiento teórico interno de la filosofía sino por una exigencia externa (del mundo) histórico-práctica.[40] Todo pensador que continúe anteponiendo sus deberes como filósofo por sobre sus deberes como hombre será un "filósofo del pasado", aun cuando consagre sus investigaciones a problemáticas actuales y utilice en su abordaje los conceptos y enfoques

38 En sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, Feuerbach confiesa que su espíritu es demasiado inquieto para agotar todas las aristas de un problema y sólo siente satisfacción cuando su tema de estudio todavía le produce dificultades resguardando celosamente sus secretos. Develado el misterio que lo convocaba, parte raudamente a un nuevo desafío. Su pensamiento es incapaz de limitarse a un tema específico y "se interesa por todo lo humano" (SW VIII 2; *La esencia de la religión*, trad. S. Giron, Buenos Aires, Prometeo, 2009 [en adelante, LER]; LER 28).

39 SW II 391. Para acortar nos referiremos a esta obra como *Fragmentos*.

40 *Cf*. SW II 215.

más novedosos; en contrapartida, filósofos a la altura de su época solamente lo serán quienes conduzcan su actividad desde la firme convicción de que sus obligaciones para con la historia de la filosofía deben enmarcarse dentro de sus obligaciones para con la historia de la humanidad.

La filosofía que se torna necesaria es una filosofía *del* hombre. El genitivo ha de ser entendido tanto en su sentido objetivo como subjetivo. "La nueva filosofía…" –leemos en el § 54 de los *Principios*– "convierte al *hombre* […] en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía; y, por consiguiente, convierte la *antropología* […] en *ciencia universal*".[41] Sin embargo, si se evalúan las cosas con rigurosidad, es forzoso admitir que esta transformación no implica un cambio sustancial a nivel del contenido: la totalidad de la filosofía moderna de Descartes a Hegel (como el cristianismo) ya era antropología, pero (nuevamente como el cristianismo) lo era sin saber que lo era.[42] Lo que convierte a la nueva filosofía en una forma de pensamiento completamente inédita es el hecho de constituirse de manera deliberada como antropología: sólo en tanto que antropología consciente la filosofía del futuro es una traducción sin interferencia de la realidad del hombre al plano del saber. Humano, a su vez, debe ser el autor del discurso filosófico, motivo por el cual se le ordena al pensador que reflexione como un ser vivo y real, completamente expuesto al mundo, que filosofe sumergido en la existencia y no "en el vacío de la abstracción como una mónada aislada".[43] Si, haciendo caso omiso de esta doble exigencia, el pensamiento pretende operar prescindiendo del, al margen de o, incluso, por encima del hombre, entonces se convierte en "una especulación sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad".[44] Feuerbach repite esta misma idea en el prólogo escrito en 1843 para la segunda edición de *La esencia del cristianismo*: mientras que la antigua filosofía se

41 SW II 317; *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999 [en adelante, PF]; PF 108.

42 Por este motivo, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* Feuerbach señala que la crítica de la filosofía especulativa debe reproducir el método empleado por la crítica de la religión (*cf*. SW II 224; *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999 [en adelante, TR]; TR 5).

43 *Cf*. SW II 314 (§ 51), PF 105.

44 SW II 243, TR 25.

apoyaba en un entendimiento anónimo y, de ese modo, confundía el pensamiento de la cosa con la cosa misma, la nueva filosofía, por su parte, debe apoyarse en el entendimiento del hombre para tener como objeto las cosas tal y como ellas son para el hombre y no las cosas tal y como son para la razón abstracta.[45]

Con lo dicho no se agotan las pautas establecidas para la filosofía; resulta igual de necesario añadir que el pensamiento debe ser "también y esencialmente filosofía *para* el hombre".[46] En esta concisa expresión confluyen dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, un conocido *leit motiv* de joven hegeliano, que perdura radicalizado en la famosa Tesis XI de Marx: la filosofía tiene que tomar entre sus manos la empresa de liberar ese exceso de razón que las estructuras establecidas de la realidad mantienen cautivo. De esta intención emancipatoria Feuerbach deja constancia en el breve "Prefacio" de sus *Principios de la filosofía del futuro* señalando que la tarea de exponer al ser humano queda reservada para el pensamiento filosófico del futuro, mientras que en la actualidad la misión urgente de la filosofía es rescatar al hombre del lodazal en el que está hundido.[47] En segundo lugar, lo que sí constituye un motivo peculiarmente feuerbachiano, la filosofía debe ser *para* el hombre en el sentido de que, así como es necesario que el autor de la exposición filosófica no sea concebido como un pensador sino como un ser sensible pensante, también es un *imperativo categórico* que el destinatario del mensaje filosófico no sea considerado un filósofo sino un ser sensible que filosofa. El pensador que tiene en mente Feuerbach debe ser en todo momento un hombre entre los hombres.[48]

La doble exigencia de ser un pensamiento *del* y *para* el hombre define, por lo dicho, lo que vale como auténtica filosofía. Karl Löwith resume esta cuestión afirmando que "filosofar antropológica o hu-

45 *Cf*. SW VII 282, EC 40. Por este motivo, a los ojos de la antigua filosofía la nueva filosofía se presenta esencialmente como la negación de la filosofía.

46 SW II 319 (§ 64), PF 125.

47 *Cf*. SW II 245, PF 30. Löwith identifica este lodazal con la comprensión idealista del hombre (*cf*. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, *op. cit.*, p. 430). En el prólogo de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach señala que en la actualidad los hombres se hallan "corrompidos y atrofiados por una religión y una especulación sobrehumanas, es decir, antihumanas y antinaturales" (SW VII 282, EC 39).

48 *Cf*. SW II 318 (§ 61), PF 124.

manamente significa para Feuerbach: 1) tomar en consideración la sensibilidad como lo que, ante todo, acredita el propio pensamiento y 2) tomar en consideración al prójimo como aquello que, ante todo, confirma el propio pensar".[49]

¿Se trata aquí de una mera repetición de la tesis de que la exposición filosófica no puede prescindir de un otro al cual ella se destina? Si este fuera el caso, no se sobrepasaría la posición defendida en *Para la crítica de la filosofía hegeliana*. La novedad radica en el modo en que Feuerbach comprende ahora al receptor del mensaje filosófico y las consecuencias que extrae de este entendimiento. El § 41 de los *Principios de la filosofía del futuro* aborda el tradicional problema filosófico del origen último del conocimiento inclinándose, sorpresivamente, a favor del idealismo frente al empirismo. Feuerbach sostiene que la génesis de los conceptos no ha de buscarse en las cosas, como sugiere el empirismo, sino en el hombre, como postula el idealismo; no obstante, a continuación, señala que el idealismo cae en el error al pretender derivar las ideas "del hombre aislado, fijado como ser existente para sí, como alma, en una palabra: cuando pretende derivarlas del Yo sin un *Tú sensiblemente dado*".[50] La importancia de este fragmento radica en el hecho de que el señalamiento de las insuficiencias del idealismo le permite a Feuerbach criticar y rechazar su propia posición precedente. Mas por eso mismo, este pasaje, tal vez al margen de las intenciones que el mismo Feuerbach se atrevería a confesar, reconoce tácitamente que el idealismo ya se había acercado a ese punto que ahora se deseaba superar.

En el mismo § 41 nos encontramos nuevamente con la tesis que afirma el carácter intersubjetivo de la verdad:

> Sólo de la comunicación, únicamente de la conversación del hombre con el hombre, surgen las ideas. No es por sí solo, sino en la relación mutua que se accede a los con-

49 Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, *op. cit.*, p. 21.

50 SW II 304 (§ 41), PF 95 (el resaltado es nuestro). Como señala Schmidt, en su crítica al idealismo, a Feuerbach "le interesa sobre todo demostrar cuán problemática es la idea de la subjetividad constitutiva, o de un yo «que engendra el mundo», que aparece en diferentes versiones en la historia de la filosofía" (Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabana, Madrid, Taurus, 1975, p. 217).

> ceptos, a la razón en general. Se necesitan dos hombres para la generación del hombre, tanto la espiritual como la física: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad. La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo, dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto.[51]

Sin embargo, en este pasaje la verdad del pensamiento ya no está garantizada, como sucedía en los escritos anteriores, por la unidad *en y del* género, sino por el acuerdo que surge del intercambio lingüístico entre individuos. Ya no hay verdad alguna *anterior* al encuentro de los individuos, sino que ésta surge a partir de la comunidad que la está creando.[52] Novedoso, también, es el reconocimiento de que tanto el yo como el tú que participan de este diálogo son seres pensantes *sensibles*. Únicamente dos seres sensibles pueden comunicarse auténticamente entre sí, es decir, influirse mutuamente.[53] La corporalidad del yo, afirma Feuerbach en *Sobre el comienzo de la filosofía*, significa que además de activo el yo es pasivo, y que se equivocan quienes pretenden "derivar la pasividad del yo de su actividad o presentarla como actividad", puesto que "la pasividad del yo es la actividad del objeto".[54] Un yo meramente pensante no podría abrirse al mundo; pero esta apertura sólo es posible a través del cuerpo. El yo pensante se cierra sobre sí mismo, insiste en su actividad, sin abandonar la posición de sujeto (no se permite ser un tú); el yo corporal o sensible se torna objeto de la acción del otro y, al ser receptivo, le permite al tú ser sujeto (le permite al tú ser un yo): "El cuerpo no es más que el yo poroso",[55] es decir, un yo pasible de influencia externa. De esta manera, la sensibilidad, esto es, la situación fáctica del yo *en* la realidad,[56] es elevada por Feuerbach al rango

51 SW II 304 (§ 41), PF 95.

52 *Cf*. Amengual, G., *Crítica de la religión…*, *op. cit.*, p. 227.

53 *Cf*. SW II 297 (§ 32), PF 87.

54 SW II 213.

55 *Ibídem*.

56 *Cf*. "Ser en el cuerpo significa ser en el mundo" (*Ibídem*).

de condición de posibilidad de la comunicación real, único medio para alcanzar la verdad.[57]

El idealismo ya había enunciado que el yo se eleva a la inteligencia a través del roce con otra inteligencia. En base a ello, la comunicación filosófica idealista procuraba asumir una forma dialógica. Intención que el autor de los *Principios de la filosofía del futuro* no ignora; pero, a través de su insistencia en la sensibilidad, Feuerbach le reprocha al idealismo hacer de este encuentro y este diálogo un *simulacro formal*. "El diálogo de la filosofía…" –dice Feuerbach en *La esencia del cristianismo* en clara referencia al idealismo– "es, verdaderamente, sólo un monólogo de la razón: el pensamiento habla sólo al pensamiento".[58] Cuando el idealismo ensaya un *alter-ego* a partir del cual exponer sus argumentos, se cuida de situar esta conversación en el plano mismo de la especulación filosófica. De este procedimiento deja constancia explícita Hegel al comienzo de su *Ciencia de la Lógica* al señalar que las convicciones de la conciencia ordinaria han de ser abandonadas en el umbral de la exposición filosófica.[59] En defensa de Hegel podría decirse que aquello que es expulsado del sistema sí juega un rol fundamental en su antesala. Sin embargo, la conciencia natural de la cual nos hablan el "Prólogo" y la "Introducción" de la *Fenomenología del espíritu* ejemplifica a la perfección el tipo de ficción denunciada por Feuerbach. Y ello es así puesto que este "personaje conceptual" –punto de partida y, en sus diversas configuraciones, constante interlocutor de la filosofía– no es tan ingenuo como la exposición hegeliana requeriría que

57 Wartofsky advierte sobre el viraje radical de la perspectiva feuerbachiana en lo que respecta a la relación entre la sensibilidad, el pensamiento y la comunicación. En su tesis Feuerbach afirmaba que "lo que existe para los sentidos existe únicamente para mi […] lo que existe para el pensamiento, existe en una comunidad de pensadores". En los escritos para la reforma de la filosofía de los años '40 la relación se invierte: "la sensibilidad se toma como lo público […], el pensamiento como lo que está solamente en mi cabeza" (Wartofsky, M., *op. cit.*, p. 363). Queda también modificada la instancia última que garantiza la reconciliación de los hombres: el amor que anteriormente (ver nota 15) era pensado como una fuerza unitiva imperfecta es ahora la auténtica instancia de mediación. Este cambio responde a la nueva valoración del individuo dentro del pensamiento feuerbachiano.

58 SW VI 11, EC 60.

59 *Cf*. Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Tomo I*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993, p. 60.

sea. La conciencia natural, que Hegel presenta como lo *otro* de la ciencia, "sabe de las cosas objetuales en contraposición a sí misma, y sabe de sí misma en contraposición a ellas".[60] El itinerario de la conciencia, por tanto, comienza con la distinción sujeto/objeto, y dicha distinción se hará presente, bajo diversas modalidades, en todas las diferentes figuras de la conciencia que constituyen las estaciones del recorrido fenomenológico hacia la ciencia. Con todo, lo que la *Fenomenología* postula como arranque es, en realidad, una posición derivada que está muy lejos de valer como descripción adecuada de la disposición primitiva del ser humano en el mundo. De acuerdo con Feuerbach, explica Alfred Schmidt, "los hombres no experimentan primariamente el «mundo» como suma de objetos de conocimiento, ni tampoco es su «actitud» originariamente cognitiva".[61] La experiencia inicial del yo no es la relación con una cosa, sino con un otro; de hecho, sin la relación con un tú no sería posible la relación con objeto alguno, puesto que el concepto de este último sólo surge a partir de la, siempre previa, vivencia de un tú.[62] Pretender otro comienzo para la reflexión implica basar la exposición filosófica sobre un terreno abstracto e ilusorio y excluir a la auténtica conciencia natural del proceso de argumentación racional.

60 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, trad. Gómez Ramos, Barcelona, Gredos, 2014, p. 18.

61 Schmidt, A., *op. cit.*, p. 103.

62 *Cf*. SW II 296 (§ 32), PF 86. Esta idea ya había aparecido en *La esencia del cristianismo* (*cf*. SW VI 100, EC 132). Precisamente en sentido inverso a lo que sostiene Karl Löwith, es el reconocimiento de la esencial referencia de un yo sensible a un tú sensible lo que conduce a Feuerbach a postular el fundamento sensible de todo pensamiento objetivo (*cf*. Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, *op. cit.*, p. 25). Cornelio Fabro, por su parte, considera que Feuerbach no fue capaz de superar el esquema moderno sujeto-objeto, y que su propuesta filosófica "invierte sólo la orientación de la conciencia desde la razón a la sensibilidad, sustituye el «pienso» (*cogito*) por el «siento» (*sentio*), y la mediación subjetiva-objetiva de la razón conceptual por la inmediatez objetiva-subjetiva de la experiencia sensible" (Fabro, C., *op. cit.*, p. 45). Pero si el intérprete italiano puede sostener semejante tesis es porque pasa por alto que, como sostiene Hans-Martin Sass, "La tesis de la sensualidad está incompleta sin la tesis complementaria de la socialidad del hombre, es decir, sin la tesis de la limitación de un yo que sólo puede abrirse en comunidad con el tú y que para dicha comunidad está diseñado" (Sass, H. M., "Feuerbach Prospekt einer neuen Philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No. 101, 1972, p. 264).

¿Qué consecuencias se extrae de esta crítica al idealismo para la comunicación filosófica del futuro? En *Para la crítica de la filosofía hegeliana* Feuerbach reconocía que la filosofía tradicional opera en sus demostraciones presuponiendo la capacidad intelectual de su interlocutor. Incapaz de producir esta potencialidad en sus lectores, en relación a su público la tarea del filósofo-escritor consiste en la determinación de una disposición pre-existente, en la actualización de una fuerza latente. El filósofo bien puede sospechar que el destinatario de su mensaje ignora lo que él sabe; pero el acto mismo de la comunicación implica que el filósofo presupone, al margen de toda duda, que este destinatario posee, de antemano, la capacidad para entender lo que le comunica. Argumentar filosóficamente *para* otro implica reconocer que entre él y yo existe una sintonía que asegura el éxito de la comunicación. Es a esta capacidad activa, a esta facultad de conocimiento, en suma, a la razón comprendida como principio común, a quien dirige sus argumentos el filósofo y de quien espera el consentimiento que los valide. Si esta disposición no está presente en su público, la comunicación del filósofo-escritor puede, llegado el caso, prescindir de un destinatario. Así lo expresa Feuerbach en latín parafraseando a Séneca: "*Satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus*".[63] El destinatario de la comunicación filosófica no es un otro cualquiera; se trata, más bien, de un interlocutor que reúne características específicas: aquel que es virtualmente convocado a oficiar como evaluador de nuestros pensamientos es un otro que no se deja guiar por motivaciones egoístas, que tiene como máximo interés la verdad y que determina su juicio por la fuerza del mejor argumento.[64] Ahora bien, *Para la crítica de la filosofía hegeliana* y *La esencia del cristianismo* evaluadas a partir de las exigencias de la "filosofía del futuro" todavía son, y muy probablemente en contra de la consideración que de ellas tuvo Feuerbach, "obras filosóficas tradicionales". La filosofía que en ellas se desarrolla es con respecto a la filosofía idealista un paso adelante, pero este paso adelante no es completamente disruptivo con el pasado. Medida con el criterio de la "filosofía del futuro", la propuesta de ambos escritos tiene una perspectiva restringida, puesto que la comunicación filosófica, si de-

63 *Cf*. SW II 169-171, PCH 26-29. SW omite la frase en latín de Feuerbach ("Me bastan pocos lectores, me basta uno, me basta ninguno"), pero debería figurar en SW II 171, PCH 29.

64 *Cf*. Damiani, A., *op. cit.*, p. 179.

sea tener eficacia, está obligada a asumir la radical alteridad de su destinatario.[65] El "filósofo del futuro" ya no puede conducirse con la hipótesis de que el acuerdo intelectual final entre los participantes del diálogo es la explicitación de un acuerdo tácito inicial, porque en el punto de partida no puede presuponerse acuerdo racional alguno. La "filosofía del futuro" tiene que hablarle a la totalidad del ser de su interlocutor, y no exclusivamente a su capacidad intelectual. El filósofo que se aventura a una verdadera comunicación con el otro debe reconocer en su interlocutor una pluralidad de aspectos más rica de la que se resume en la capacidad de interpretar y convalidar argumentos siguiendo normas racionales. Debe contemplar, ante todo, lo que interfiere, interrumpe o desvía el ejercicio de aquella capacidad, esto es, debe dejar hablar a un otro real y concreto que presenta *sus argumentos con su propia voz, una voz extraña a la filosofía*.[66] Como indica Feuerbach en sus *Tesis*, "el filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre no filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía […]. La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis,* con la *no-filosofía*".[67] La "filosofía del futuro" no refuta a la conciencia no-filosófica cuando frente a ella opone de forma altiva y avasallante una afirmación capaz de revelar la incoherencia teórica de la "posición vulgar", concitando la adhesión de un ser racional, sino cuando dicha afirmación obtiene el asentimiento de la totalidad del ser del hombre real y concreto y se *realiza o encarna* en la existencia de ese hombre. Así las cosas,

65 No podemos concordar, por lo menos en lo que refiere a la teoría de la comunicación filosófica, con la auto-interpretación feuerbachiana del prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo* que caracteriza el libro como "el principio de una filosofía nueva diferente en su esencia de la filosofía anterior, una filosofía adecuada al ser verdadero real y total del hombre" (SW VII 282, EC 39). Más acertada nos parece la descripción de la obra que Feuerbach ofrece en el prólogo de la primera edición en la cual señala que su obra contiene "sólo los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva […, no] en el sentido pedante de nuestra filosofía especulativa de la religión" (GW V 3, EC 29).

66 Ésta, por otra parte, es la enorme ventaja que encuentra Feuerbach en su filosofía de la religión en relación con la filosofía idealista de la religión: "La especulación no permite a la religión decir lo que ella misma ha pensado y dicho mejor que la religión; determina la religión sin permitir que la religión la determine; no se evade de sí misma. Yo, al contrario, permito a la religión que se exprese a sí misma, me contento con jugar el papel de auditor y de intérprete, pero no el de apuntador" (SW VII 282, EC 40).

67 SW II 234-235, TR 15-16.

para lograr la adhesión del hombre concreto, la filosofía debe reconfigurar su discurso de manera tal que en su seno íntimo adquieran gravedad e importancia las palabras y los argumentos que pesan en el mundo de la vida.

IV.

Expulsado tempranamente de la vida académica, Feuerbach hizo de la escritura un *acto de resistencia interior*, una suerte de refugio contra el poder del Estado; pero también convirtió la palabra escrita en el *órgano de su actividad pública*. Dos motivos lo persuadieron a obrar de este modo. En primer lugar, el hecho de que la palabra escrita logra sortear, en no pocas ocasiones, a la censura estatal. No, desde ya, por el interés del gobierno en el fomento del saber y la ciencia, sino por su incapacidad para apreciar la profunda influencia que las letras pueden ejercer en los hombres.[68] En segundo lugar, porque dentro del catálogo de las formas de intervención práctica en el mundo la escritura tiene una posición privilegiada. Al contrario de lo que sucede con otro tipo de acciones, en el caso de la escritura, por lo general, existe una feliz coincidencia entre intenciones y resultados. En un escrito temprano de 1834 dedicado a la figura del escritor, Feuerbach destaca que la escritura es "el único medio que refleja los rayos de luz de nuestros pensamientos y sentimientos bajo el mismo ángulo en el que inciden", y por este motivo solamente las "obras escritas representan nuestros actos inalienables, aquellos en los cuales nosotros permanecemos dentro de nosotros mismos".[69]

Estas razones encumbran a la palabra escrita como el instrumento por excelencia para la comunicación de nociones filosóficas. La "filosofía del futuro", por todo lo que hasta aquí ha sido dicho, es impensable e impracticable sin una renovación radical de la escritura filosófica. Y, en este sentido, la exposición filosófica debe

68 *Cf*. SW VIII 3, LER 29.

69 SW I 279-280; "Abelardo y Heloísa o el escritor y el hombre", en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995 [en adelante, AH]; AH 290. Hacia el final de ese mismo escrito Feuerbach refuerza esta idea con un motivo anti-platónico: un libro, si su autor ha sabido entregarlo al mundo una vez que éste hubo madurado, no sólo es capaz de garantizar por sí mismo su existencia, también está en condiciones de constituirse en abogado de quien lo ha escrito (*cf*. SW I 351-352, AH 367-368).

plantearse la exigencia de claridad, más que como una dadivosa e indulgente cortesía para con el lector, como una obligación que tiene el filósofo. En primer lugar, porque él es un hombre y, en segundo lugar, porque con la claridad se corresponde al espíritu de la nueva filosofía.[70] Incurre en una gravísima falta intelectual el filósofo que frente a su interlocutor pone sus argumentos a resguardo tras la muralla del vocabulario cerrado de su escuela, cargado de tecnicismos y enigmáticas palabras cuyo auténtico sentido está reservado para los iniciados. Este proceder constituye ya un vicio objetable cuando el filósofo se dirige a un público filosófico profesional, pero es un pecado imperdonable cuando interpela a un lego. Ante todo, el filósofo jamás debe perder de vista *para quién* escribe. "El destinatario de la nueva filosofía…" –señala Sass– "es el *ser humano*, el tú del lector".[71] De allí que su deber innegociable sea el de comunicar sus ideas con "*un* entendimiento humano y un lenguaje humano".[72] Para cumplir con este requisito la filosofía ha de imponerse una nueva tarea. *Hasta aquí la escritura filosófica fue teorizada desde el punto de vista del autor, ahora es necesario pensarla desde la perspectiva del receptor*. No debe redactarse el texto filosófico a partir del "yo del autor" sino del "tú del lector".[73]

Construir el texto filosófico en función de su lector implica, en primerísimo lugar, abandonar la exposición sistemática y conclusiva del pensamiento. La filosofía, señalaba Feuerbach en su crítica a Hegel, no debe encarcelar el entendimiento en la letra enunciada o escrita; por el contrario, su tarea es despertar y estimular el pensamiento.[74] Por este motivo, la escritura filosófica del futuro debe ser

70 "La veracidad, la sencillez y la exactitud *son los signos formales de la filosofía* real" (SW II 232, TR 13).

71 Sass, H., *op. cit.*, p. 266.

72 SW II 245, PF 30. En el prólogo de 1843 a *La esencia del cristianismo*, Feuerbach insiste en la necesidad de expresar la filosofía en una lengua humana "y no [en] una lengua desencarnada y anónima": "sólo la filosofía hecha carne y sangre, hecha hombre, es la verdadera filosofía" (SW VIII 282, EC 40).

73 En este sentido, en un texto inédito datado entre 1867–1869, Feuerbach argumenta que gran parte de los extravíos en los cuales incurre la filosofía moral kantiana se explican por el hecho de que Kant pensó y escribió su ética exclusivamente para seres racionales posibles y no para seres sensibles pensantes; sus reflexiones se dirigen a profesores de filosofía y no a leñadores, jornaleros, artesanos o campesinos (*cf*. SW X 291).

74 *Cf*. SW II 173-174, PCH 31-32.

lo suficientemente clara como para poder prescindir de expositores dedicados a elucidarla; ella reclama, antes que comentaristas, continuadores capaces de ordenar y profundizar sus intuiciones dispersas. Así quiso conducirse Feuerbach: "Estoy habituado a expresarme en mis escritos con la mayor brevedad y agudeza, limitándome a lo más esencial y necesario, salteando todas las aburridas aclaraciones y dejando todos los paréntesis y corolarios al propio discernimiento del lector".[75]

Este "tú del lector" al cual se dirige la escritura filosófica del futuro es –no debemos olvidar lo dicho en el apartado anterior– un "tú sensible". En la primera clase de sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, impartidas en 1848 en el ayuntamiento de la ciudad de Heidelberg, Feuerbach reflexiona sobre las diferencias entre la comunicación escrita y la comunicación oral. La distinción entre estos dos registros comunicativos resulta clave para pensar la contraposición entre la escritura filosófica del pasado y la escritura filosófica del futuro. La palabra oral se concibe destinada a un público determinado, presente y real, se dirige, en síntesis, a individuos concretos; la palabra escrita, por su parte, posee un público indeterminado, sólo presente en la representación del escritor, no se dirige a personas, como lo hace la palabra oral, sino a mentes. "La escritura carece de todos de los encantos, las libertades y las virtudes sociales, por así decirlo, que sí se le ha concedido a la palabra oral" y, por este motivo, hace al hombre "lacónico, rígido, dubitativo en la elección de sus palabras, incapaz de expresarse fácilmente".[76] La escritura filosófica del pasado se desentendía por completo del aspecto material de la interacción lingüística entre los hombres. "La comunicación de los pensamientos…" –anotaba Feuerbach en su crítica a Hegel de 1839– "no es una comunicación material y *real* –el choque, el sonido que conmueve mis oídos, la luz, son comunicaciones reales".[77] La escritura filosófica del futuro, en contraposición, debe incorporar programáticamente la materialidad del lenguaje. Una lograda expresión de Judith Sieverding permite captar el núcleo de la propuesta feuerbachiana: *sensibilización del pensamiento para el otro.* El pensamiento filosófico del futuro debe hacerse sensible a la base sensual

75 SW VIII 6, LER 30.

76 SW VIII 5, LER 30.

77 SW II 173, PCH 31.

sobre la cual se apoya todo conocimiento racional, pero también debe hacerse sensible a la dimensión corporal de su interlocutor al entrar en relación con él.[78]

El proyecto de "un filosofar terminológicamente incomprometido, puramente humano"[79] no pudo ser realizado por Feuerbach. Sus escritos no lograron avanzar más allá de una crítica de los conceptos filosóficos tradicionales.[80] El pensamiento idealista, denuncia Feuerbach en el § 23 de sus *Principios*, toma las palabras que le ofrece el lenguaje, vuelca en ellas sus propias nociones, y luego reniega de las ideas que la conciencia común vincula con esos términos. Con este procedimiento encubre el hecho de que su propio discurso y categorías no son más que la vaporosa abstracción del habla y las categorías cotidianas.[81] ¿Significa esto que la "filosofía del futuro" está obligada a desechar los conceptos y modos de argu-

78 *Cf*. Sieverding, J., "Zur Aktualität einer Ethik der Solidarität im Anschluß an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty", en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 251-252.

79 *Cf*. Schmidt A., *op. cit.*, p. 67.

80 Resulta conveniente señalar que Feuerbach enunció tempranamente la necesidad y utilidad de una crítica conceptual. En la Carta que le envía a Hegel junto con su tesis doctoral señala que aún no es el momento de exponer las ideas en su auténtico sentido, "sino de aniquilar verdaderamente las formas de captación histórico-universales desarrolladas hasta este momento acerca del tiempo, la muerte, la vida del acá y del más allá, el yo, el individuo, la persona…" (SW IV 361; "Carta a Hegel", en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 11).

81 SW II 281, PF 86. Poco tiempo después de que Feuerbach dirigiera esta crítica al idealismo, Stirner la utiliza contra el autor de *La esencia del cristianismo*: "Feuerbach le reprocha a Hegel abusar de la lengua desviando una multitud de palabras de la acepción natural que les atribuye la conciencia; él mismo comete, sin embargo, la misma falta cuando da a la palabra «sensible» un sentido tan eminente como inusitado. Así declara, p. 69, que «lo sensible no es lo profano, lo irreflexivo, lo patente, lo que se percibe a primera vista». Pero si lo sensible es lo sagrado lo reflexivo, lo escondido, si es lo que no se comprende más que a fuerza de reflexión, no es lo que acostumbramos a llamar lo sensible" (Stirner M., *El único y su propiedad*, trad. González Blanco, Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 2007, p. 345). El señalamiento de Stirner merece ser tenido en cuenta en la medida en que nos obliga a definir el sentido último de algunos de los conceptos y argumentos feuerbachianos. Ciertamente, Feuerbach presenta la sensibilidad como un principio, pero se trata de un "principio crítico". Por este motivo, cualquier valoración que se haga de su empleo dentro de los escritos feuerbachianos no puede perder de vista que su auténtico fin debe fijarse en el marco de la polémica con el pensamiento idealista.

mentación filosóficos tradicionales? De ninguna manera. La relación de la "filosofía del futuro" con respecto a la "filosofía del pasado" bien puede aclararse con el término que *La esencia del cristianismo* utiliza para definir la relación entre la "antropología" y la "religión": *reapropiación*. Así como para Feuerbach la teoría antropológica sólo tiene permitido admitir en su seno los dogmas teológicos una vez que, leyendo a trasluz el texto religioso, logra descifrar el fenómeno existencial originario del cual aquellos surgen,[82] del mismo modo, la "filosofía del futuro" puede admitir los conceptos de la tradición una vez que ha logrado determinar la experiencia humana básica en la cual éstos poseen su génesis. Este análisis "genético-crítico" propedéutico de los conceptos filosóficos es lo que, de acuerdo con Feuerbach, omite la filosofía idealista en general y la hegeliana en particular. La filosofía de Hegel, indica Feuerbach en 1839, se sirvió indiscriminadamente de categorías que no se correspondían con la estructura de la realidad, sino con necesidades subjetivas; pero, si operó de este modo, fue por no haber asegurado la validez objetiva de sus conceptos, retrocediendo hasta el fundamento existencial originario[83] que daba lugar a dicho requerimiento subjetivo.[84]

Podemos ofrecer dos ejemplos de la propuesta de Feuerbach extraídos de sus obras. El primero lo encontramos en el tratamiento

82 Una de las expresiones más contundentes de este principio lo enuncia Feuerbach –defendiéndose de las críticas de Max Stirner–: "¿*Cómo* deja Feuerbach subsistir a los predicados? Todo depende de eso. ¿Los deja subsistir como predicados de Dios? No. Los deja subsistir en tanto que son predicados de la naturaleza y de la humanidad –en tanto que son propiedades naturales, humanas. Si son transferidos de Dios al hombre, pierden precisamente el carácter de la divinidad, es decir, pierden la *superabundancia* que les corresponde en el *alejamiento* del hombre –en la abstracción, en la fantasía; por esta transferencia, desde la tiniebla mística del espíritu religioso a la clara luz diurna de la conciencia humana, se hacen populares, *«comunes», «profanos»*" (SW VII 295; "Sobre la *Esencia del cristianismo* en relación a *El Único y su propiedad*", en *Textos Escogidos*, trad. Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964, p. 146).

83 Originario no significa aquí un punto histórico sino *inmediato*. Pero esta *inmediatez* a la cual Feuerbach pretende reconducir a la filosofía no está dada, sino que es un resultado. Lo "dado" es una experiencia mediada ideológicamente por la imagen del hombre religiosa o por la secularización filosófico idealista de esta imagen. *Cf*. SW II 305-306 (§ 43), PF 110-111.

84 *Cf*. SW II 195, PCH 55. Al respecto, Gabriel Amengual señala que en Feuerbach "la reducción al origen es a su vez crítica respecto a las representaciones usuales" y justamente por ello también es develamiento de las mistificaciones que se han sedimentado sobre los conceptos, las creencias y los fenómenos

de la categoría de "espacio", desarrollado en el § 44 de los *Principios*. De acuerdo con nuestro autor, si el hombre puede realizar *distinciones racionales* es porque con anterioridad ha aprendido a definir un espacio determinado para los diversos objetos que se le presentan en la experiencia. "La limitación en el espacio […] es la primera virtud, la diferencia de lugar es la primera diferencia de lo adecuado e inadecuado que enseñamos al niño".[85] Esta asignación de lugares se realiza desde un polo organizador del espacio: aquel que el individuo explicita al decir "yo estoy aquí". Sin embargo, el "yo estoy aquí" sólo cobra su auténtico sentido, constituyéndose como un límite real, a partir del "tú estás allí". La posibilidad de cualquier ejercicio racional diferenciador reposa en una experiencia intersubjetiva originaria: "Aquí estoy yo, allí estás tú; estamos el uno fuera del otro; de ahí que ambos podamos ser sin menoscabo del uno o del otro; para ambos hay espacio suficiente".[86] El segundo ejemplo lo hallamos en las alusiones a la "eternidad" volcadas en los *Fragmentos*. Para Feuerbach la comprensión del predicado "eternidad" no puede apartarse de su esfera antropológica originaria: ella es, por tanto, infinitud en la finitud. No puede ni debe ser pensada como la propiedad de una realidad trascendente, de una instancia ultramundana, sino como una propiedad de la inmanencia, de una instancia mundana. "La eternidad es aquello cuyo fin es mi propio fin".[87] ¿Qué vivencia hace posible que lo finito se revele en una infinitud que no lo falsee? La experiencia del vínculo intersubjetivo amoroso: "¡Te amo eternamente! quiere decir lo siguiente: mi amor por ti sólo finaliza con mi conciencia".[88]

(Amengual, G., "Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach", en *Taula: Quaderns de pensament*, n° 1, 1982, p. 60).

85 SW II 307, PF 112.

86 SW II 307, PF 111. Por tanto, cuando Feuerbach afirma "Sólo a través del *dónde* surge en mí el concepto de espacio" (SW II 307, PF 112), quiere decir con ello que la categoría espacio tiene su origen en el ser humano, pero no en el hombre individual sino en el hombre social, en el yo-tú –el espacio no es una categoría subjetiva, no es una forma pura de la sensibilidad; el espacio es una categoría intersubjetiva.

87 SW II 373.

88 *Ibídem*.

La escritura filosófica del futuro, por tanto, ha de examinarse continuamente a sí misma para rastrear en el mundo de la vida el sentido primitivo de los elementos y procedimientos a partir de los cuales ella se desarrolla. Únicamente de este modo será capaz de producir un texto significativo para el destinatario de su mensaje: el ser humano inmerso en el mundo y sumergido en sus preocupaciones vitales. El "filósofo del futuro" debe comprender que la producción de conceptos significativos, capaces de influir en la realidad y con eficacia práctica, no es jamás una *creatio ex nihilo* mental, sino que lo esencial de esta producción se juega en la interacción sensible de los hombres.[89] *Antes de conocer* (o transformar) *el mundo, la filosofía debe vivirlo.*[90]

89 Quizás el más actual de los aportes feuerbachianos a la historia de la filosofía no sea tanto el de ofrecernos una alternativa metodológica para la producción de estos textos filosóficos significativos como el de advertirnos sobre la apremiante necesidad de incorporar la eficacia y la significatividad práctica como criterios para la evaluación del texto filosófico.

90 *Cf*. SW II 374.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Feuerbach, L., *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag – Gunther Holzboog, 1959-1964. [cit. como SW]

— ----, *Gesammelte Werke. Band 5: Das Wesen des Christenthums*, Hrsg. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 2006. [cit. como GW]

— ----, *La esencia del cristianismo,* trad. Iglesias, Madrid, Trotta, 1998. [cit. como EC]

— ----, "Sobre la *Esencia del cristianismo* en relación a *El Único y su propiedad*", en *Textos Escogidos*, trad. Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.

— ----, *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999. [cit. como PF]

— ----, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999. [cit. como TR]

— ----, "Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel", en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974. [cit. como PCH]

— ----, "Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón", en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995. [cit. como R]

— ----, "Carta a Hegel", en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

— ----, *La esencia de la religión*, trad. S. Giron, Buenos Aires, Prometeo, 2009. [cit. como LER]

— ----, "Abelardo y Heloísa o el escritor y el hombre", en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995. [cit. como AH]

— Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Tomo I*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.

— ----, *Fenomenología del espíritu,* trad. Gómez Ramos, Barcelona, Gredos, 2014.

— Kant, I., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Del Río y Romerales, Madrid, Akal, 2000.

— Marx, K., "Tesis sobre Feuerbach", en Marx, K. & Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. cast. W. Roces, Madrid, Akal, 2014.

— Stirner M., *El único y su propiedad*, trad. González Blanco, Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 2007.

Bibliografía

— Amengual, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, España, Editorial Laia, 1980.

— ----, "Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach", en *Taula: Quaderns de pensament*, n° 1, 1982.

— ----,"Gattungswesen als Solidarität", en Braun, H., Sass, M., Schuffenhauer, W. y Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990.

— Damiani, A., "La crítica reflexiva en la filosofía posthegeliana", en Barbosa, S. & Conti, R. (comp.), *Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social posthegeliana. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2016.

— Fabro, C., *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, trad. Rojas-Melero, Toledo, Editorial Magisterio Español, 1977.

— Farina, M., *Feuerbach y la antropología de la religión*, trad. Postigo Ríos, Barcelona, Salvat, 2018.

— Förster, H., *Die "neue Philosophie" Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe*, Tesis Doctoral, Bremen, Universität Bremen, 2002.

— Gil Martínez, J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach*, Tesis Doctoral, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, 2011.

— Löwith, K., *De Hegel a Nieztsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.

— ----, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. Klaus Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981.

— Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx*, trad. Alberti, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2006.

— Rambaldi, E., *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.

— Sass, H. M., "Feuerbach Prospekt einer neuen Philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No. 101, 1972.

— Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabana, Madrid, Taurus, 1975.

— Sieverding J., "Zur Aktualität einer Ethik der Solidarität im Anschluß an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty", en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006.

— Shibata, T., "Normalisierung oder Differenzierung? Zur Sprachtheorie Ludwigs Feuerbach", en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006.

— Wartofsky, M., *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

"El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía". J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización política romántica[1]

Javier De Angelis

En este breve trabajo se presentan algunos elementos para una tarea de investigación que se encuentra en pleno desarrollo. Se trata de la interpretación del interés filosófico-político que el pensamiento fichteano despertó sobre Carl Schmitt. Existe un vínculo que une

1 La expresión pertenece a Carl Schmitt, *Politische Romantik (2. Aufl.)*, München & Leipzig, Duncker & Humblot, 1925, p. 184. La cita completa alude al enfrentamiento político-intelectual entre Friedrich von Gentz y Fichte: "Sin embargo, las expectativas que provocó el joven Müller en conversaciones entre amigos como Kurnatowski, Finkenstein, Peterson y en su amigo siempre dispuesto a una admiración sincera, Gentz, eran realmente enormes, especialmente acerca de su *Lehre vom Gegensatz*. Gentz, al igual que otros, debió ver en Müller a un nuevo profeta, a quien también tomaba por un aliado poderoso (*einen mächtigen Bundesgenossen*). Lo consideraba con toda seriedad como el hombre que derribaría a Fichte, 'ese Baal' y, ciertamente, con la *Lehre vom Gegensatz*, la que era una 'grande y buena filosofía', a diferencia de la fichteana. El odio que Gentz, un hombre culto del siglo XVIII (*ein gebildeter Mensch des 18. Jahrhunderts*), sentía por el furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía (*den tobenden Ich-Imperialismus eines Philosophieprofessors*) es explicable; también Wilhelm von Humboldt apartó con aversión esta frenética 'caza de ideas' (*dieser rasenden "Ideenjägerei"*) y vio en ella un peligro para la vida espiritual de los alemanes (*eine Gefahr für das geistige Leben der Deutschen*). Gentz mismo decía que su admiración por Müller había comenzado con su odio por Fichte (*mit seinem Haß gegen Fichte*). Müller permitió gustosamente ser festejado como el profeta venidero y alimentó las expectativas con grandes alusiones. Su librito (*Büchelein*) *Die Lehre vom Gegensatz*, que apareció en 1804, fue, por supuesto, una grave desilusión (*eine schlimme Entäuschung*)". Utilizamos la traducción a cargo de Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, revisada por Jorge Dotti. *Cf*. Carl Schmitt, *Romanticismo político*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005, p. 202.

a estos dos grandes pensadores, al filósofo y al jurista. Y la relevancia de este vínculo se deja leer en las apariciones decisivas que hace Fichte dentro de la obra schmittiana. Nuestro interés en este aspecto se enmarca en la elucidación del peculiar *vanguardismo católico* por el que entendemos que Schmitt aboga. Jorge Dotti habla ya en 1996 de la teología política como una politización del vanguardismo estético contemporáneo a Schmitt.[2] En este sentido, es preciso partir no solamente de la inicial distinción frente a un esteticismo despolitizante, sino además de aquella que separa al vanguardismo político schmittiano de su versión racionalista ilustrada. Es decir, a fin de cuentas, nos interesa destacar la lectura schmittiana de Fichte, su politicidad, en el marco de una interpretación del vanguardismo católico. En efecto, entendemos que en el Fichte de Schmitt se despliega una noción de vanguardismo que el jurista explícitamente rechaza. Esto es, un vanguardismo racionalista ilustrado de fuerte impronta moralista. No obstante, su tratamiento le permite avanzar sobre determinados problemas de la representación tal como ésta fue comprendida por la filosofía política moderna.

De forma preliminar, vamos a trazar brevemente un itinerario con sus estaciones fundamentales para poder comprender mejor cómo se despliega la lectura de Fichte a lo largo de la obra schmittiana. En primer lugar, hay que decir que Fichte es mencionado hacia 1927 en el séptimo apartado de *El concepto de lo político*, en el que se aborda el presupuesto antropológico que está a la base de todo gran pensamiento político. La clave fundamental de este presupuesto es que el hombre es comprendido como un ser dinámico, "malo", esencialmente problemático, peligroso y abierto. Este elemento, según Schmitt, está presente en Fichte –como sabemos, a través de Maquiavelo–[3] y por ello pasa a integrar la lista de los pensadores de lo político junto a Hobbes, Maquiavelo, Bossuet, Taine, de Maistre, Donoso Cortés y Hegel. Sin embargo, ya aquí Schmitt brinda una

2 Dotti, Jorge, "Teología política y excepción", en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, Julio-Diciembre 1996, p. 134.

3 Schmitt no destaca esta influencia decisiva. Para ello, sin embargo, remitimos especialmente a la sección *Ouverture* del trabajo de Marco Rampazzo Bazzan, *Il Prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione Francese*, Milano, Franco Angeli Edizione, 2017. *Cf*. también Faustino Oncina Coves, "Estudio preliminar" en J. G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina Coves, Tecnos, Madrid, 1986.

clave importante para su interpretación: el pensamiento fichteano contiene una teoría política en sentido eminente "tan pronto como se olvida de su idealismo humanitario". Éste es el sentido que impregna la lectura schmittiana de Fichte a lo largo de toda su obra. Ni el texto de 1927, ni sus sucesivas reediciones vuelven sobre este punto.[4] No obstante, se puede decir que esta definición es producto de una reflexión que puede remontarse hasta 1914 y que se extiende al menos hasta fines de los años '60.

Ya hacia 1914 Schmitt mencionaba a Fichte y su concepto de eforato en el marco del segundo capítulo de *El valor del Estado y el significado del individuo*. La cuestión en juego aquí es la mediación y el control sobre la aplicación de la norma, la realización efectiva del derecho.[5] Fichte reaparece más tarde, ya hacia la década del '20, fundamentalmente en *La dictadura* de 1921 y su larga nota sobre

4 *Cf*. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979. p. 35: "Por lo tanto, se mantiene la llamativa y para muchos seguramente inquietante constatación de que toda auténtica teoría política supone al hombre como «malo», es decir, considerado como esencia «peligrosa» y dinámica, y nunca como algo no problemático. Por cada pensador político propiamente dicho resulta esto fácilmente comprobable. Por diferentes que puedan ser estos pensadores en lo que hace a su naturaleza, su jerarquía y su significado histórico, coinciden en la misma medida en la concepción problemática de la naturaleza humana, en cuanto se muestran propiamente como pensadores políticos. Aquí solamente basta mencionar los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, *Fichte (tan pronto como olvida su idealismo humanitario)*, de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine. Asimismo Hegel, quien también muestra aquí su rostro bifronte" ("*Demnach bleibt die merkwürdige und für viele sicher beunruhigende Feststellung, daß alle echten politischen Theorien den Menschen als »böse« voraussetzen, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als »gefährliches« und dynamisches Wesen betrachten. Für jeden spezifisch politischen Denker ist das leicht nachzuweisen. So verschieden diese Denker nach Art, Rang und geschichtlicher Bedeutung sein mögen, in der problematischen Auffassung der menschlichen Natur stimmen sie in demselben Maße überein, in dem sie sich als spezifisch politische Denker zeigen. Es genügt, hier die Namen Macchiavelli, Hobbes, Bossuet,* Fichte (sobald er seinen humanitären Idealismus vergißt), *de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine zu nennen; auch Hegel, der freilich auch hier gelegentlich sein Doppelantlitz zeigt*"). La traducción y el subrayado son míos.

5 Schmitt, Carl, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914, p. 82. Giuseppe Duso ha destacado este aspecto de la lectura schmittiana de Fichte vinculándolo con el problema del "guardián del derecho" en la disputa con el positivismo jurídico. *Cf*. Duso, Giuseppe, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*, trad. Gerardo Losada, San Martín, UNSAM, 2016, pp. 192-198.

filosofía de la historia, en *Teología política* de 1922 y en el capítulo 3 de *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* de 1923. A este periodo de la producción schmittiana pertenecen expresiones como: el Estado fichteano en cuanto "fábrica de instrucción" (*Bildungsfabrik*) o "la perorata de la dictadura del maestro de escuela de Fichte" (*die naive Schulmeisterei Fichtescher Erziehungsdiktatur*).[6] Como dijimos, este tratamiento se condensa en la definición antes mencionada: Fichte es político siempre y cuando se haga a un lado su idealismo humanitario. En todos estos textos se puede observar que Schmitt focaliza su atención principalmente en la *Grundlage des Naturrechts* de 1796-97 y, muy especialmente, en la *Staatslehre* de 1813. En el centro de la lectura schmittiana se encuentran los conceptos de eforato y de *Zwingherr*.

Dentro de la escasa bibliografía disponible al respecto, queremos destacar especialmente las páginas que Giuseppe Duso dedica a este tema en *La rappresentanza: un problema di filosofia politica* (1988) y el trabajo de Marco Rampazzo Bazzan (2010) donde discute la lectura schmittiana de la *fábrica de instrucción*. Mientras Duso polemiza con Schmitt y busca retener al eforato en la esfera de la representación propiamente moderna –esto es, como renovada expresión de su aporía constitutiva–, Rampazzo Bazzan sugiere que bajo el concepto de *Zwingherr* se deja leer una figura de la decisión tal como Schmitt la entiende desde la teología política y no ya simplemente una relación despótica extraña a lo jurídico.[7]

Fichte hace su reaparición en la obra del jurista hacia los años '60. Los textos fundamentales en este punto son aquellos que despliegan y actualizan el concepto de lo político en el marco de la guerra fría. El objeto de indagación aquí ya no es tanto directamente la mediación entre el derecho y su realización efectiva, y con ella la

6 Schmitt, Carl, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), 6. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1994; Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität* (1922), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 2004; y, Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

7 *Cf*. Rampazzo Bazzan, Marco, "Die Staatslehre Fichtes unter dem Aspekt der politischen Theologie nach Carl Schmitt", en Christoph Asmuth u. Kazimir Drilo (Hg.), *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 83-93; y Duso, Giuseppe, *op. cit.*, pp. 109-115.

fundamentación del Estado, sino antes bien la apertura hacia la dinámica externa del Estado, el nuevo orden mundial, la inversión del sentido de la guerra, el concepto de un enemigo total y el fenómeno guerrillero con su violencia terrorista. Y sus antecedentes: en efecto, Fichte y su activismo político revolucionario, particularmente en el contexto de las guerras de liberación alemanas contra la ocupación napoleónica de comienzos del siglo XIX, aparecen como un momento genético clave para el desarrollo del fenómeno partisano contemporáneo. *Teoría del partisano* de 1963 y *Clausewitz o el honor de Prusia* de 1967 son los dos textos fundamentales a este respecto.[8] El segundo amplía el tratamiento del primero y explicita claramente el rechazo schmittiano a la propuesta de Fichte. Schmitt lee ya *in nuce* en él, y frente al general del Estado Mayor prusiano von Clausewitz, un concepto de enemistad y de activismo político-ideológico que terminará por desplegar todas sus consecuencias hacia los años '60 del siglo XX con el fenómeno terrorista. Las referencias fundamentales a la obra fichteana pasan a ser aquí *Los discursos a la nación alemana* (1807/1808), las conferencias sobre *El destino del sabio* (1794) y el escrito *Sobre Maquiavelo* (1807). Además, y en espejo, la obra de von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832). En el centro del tratamiento de este periodo se encuentran la recepción fichteana de Rousseau y de la Revolución francesa, la posibilidad de una resistencia nacional-popular alemana ante el avance de Napoleón y el principio protestante implicado en el idealismo alemán. Respecto de este último punto, el tratamiento de Fichte y de Hegel en esta etapa debe comprenderse en el marco del debate ininterrumpido desde los años '20 con Hugo Ball y su obra.[9]

8 Schmitt, Carl, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 2. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1975; y Schmitt, Carl, "Berichte und Kritik. Clausewitz als politischer Denker", en *Der Staat*, Vol. 6, N°. 4, 1967, pp. 479-502.

9 A propósito hay que destacar otro artículo perteneciente a la obra schmittiana de este periodo: Schmitt, Carl, "Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen" en Id., *Der Staat*, Vol. 4, N°. 1, 1965, pp. 51-69. El principio protestante implicado en el idealismo alemán, y muy especialmente en la consideración schmittiana de Fichte y de Hegel, debe ser enmarcado en el diálogo permanente entre la obra de Schmitt y Hugo Ball. Mientras que, como dijimos, Schmitt aboga por un vanguardismo político de impronta católica orientado a la afirmación del Estado en la era de su ocaso,

Así entonces puede articularse a grandes rasgos un mapa de los dos grandes momentos de la recepción schmittiana de Fichte. Mientras que con la mirada puesta sobre los años '20, el problema que reúne al filósofo y al jurista es el de la mediación entre el derecho y su realización efectiva (y, por tanto, el control sobre la representación política), ya en los años '60 la cuestión en juego se desplaza hacia el activismo político-intelectual en el contexto de un nuevo orden mundial. Si en la primera etapa Schmitt rechazaba el contenido moralista ilustrado de la "dictadura de la educación" fichteana, su "idealismo humanitario", y su articulación jurídico-política en el concepto de eforato o bajo el concepto de *Zwingherr*,[10] en el segundo momento de su lectura el rechazo se concentra en la función del vanguardismo intelectual revolucionario y la tarea de la *intelligentsia*, en contraste con la actitud y la tarea propiamente estatales. En efecto, a lo largo de los años, se acentúa progresivamente la asociación entre el pensamiento fichteano, el jacobinismo y su radicalización bajo la "dictadura educacional radical" soviética.[11] Sin embargo, cabe señalar que la crítica schmittiana a una *instrumentalización* del Estado –es decir, a un concepto de la mediación estatal como *Mittel zum Zweck*– es aplicable asimismo al totalitarismo nacional-socialista alemán.[12] La asociación con el revolucionarismo del siglo XX termina por sellarse en el breve artículo publicado en 1967:

Ball propone una relectura de los efectos de la Reforma protestante sobre Europa –y, en particular, sobre Alemania– en función de la reactivación de un vanguardismo intelectual humanitarista. Para una fotografía del vanguardismo de la *intelligentsia* de Ball, *cf*. Ball, Hugo, *Crítica de la inteligencia alemana* (1919), Madrid, Capitán Swing, 2011. La obra de Ball evolucionará hasta su muerte en 1927, muy especialmente al calor del encuentro y el intercambio con Schmitt.

10 Sin dudas, Schmitt reconoce la diferencia entre ambos conceptos y en su tratamiento no son equiparados. Ahora bien, el problema jurídico-político, que tanto el concepto de eforato como el de *Zwingherr* introducen y ponen de manifiesto, es simétrico: el dualismo y la cesura entre el Derecho y su manifestación efectiva. En los términos en que Schmitt lee a Fichte ambas figuras vienen a saldar el hiato entre el reino invisible de la ley moral y la fenomenalidad política. Un dualismo propio de la filosofía política moderna bajo la dinámica que le impone la secularización.

11 La expresión pertenece al capítulo IV de Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, *op. cit*.

12 Jorge Dotti ha destacado este aspecto del pensamiento del jurista en: Dotti, Jorge, "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo" en *Deus Mortalis*, n° 1, 2002, pp. 93-190: "Hacia

> La unidad política desde la cual piensa Clausewitz es y sigue siendo el Estado (*Staat*), exactamente su propio Estado, que existe concretamente. La teoría política de Fichte, sin embargo, encuentra su expresión en el "Estado comercial cerrado", como ha demostrado Bernard Willms, y esto no es un Estado, sino una *sociedad*, y precisamente una sociedad total (*eine totale Gesellschaft*). Las categorías de Fichte son el Yo, la sociedad, la nación, el imperio y la humanidad. El Estado es, para él, un medio para el fin y una casa correccional (*Zwangsanstalt*). *Partidos* políticos en el sentido de una constitución liberal o democrática apenas se vislumbraban en aquel entonces. Ni Fichte, ni Hegel, ni Clausewitz podían pensar políticamente en un partido revolucionario e internacional de una *clase*.[13]

Como vemos, la disolución de lo público-estatal en lo público-societal es lo que Schmitt identifica como esencia del pensamiento político fichteano. Para alcanzar la forma de su radicalización bajo el leninismo, no obstante, será necesario atravesar la mediación

---

el final de la década, Schmitt vivencia la *nueva muerte* del Leviatán, por obra de la *totalización*. La primera se la ocasionaron los librepensadores iluministas, haciendo de él la imagen de lo monstruoso sin más, en la época del liberalismo clásico. Pero ahora los últimos restos de la soberanía hobbesiana sobrevivientes al embate del iluminismo son liquidados por una doble configuración epocal. La neutralización terminal del Estado clásico es el resultado, por un lado, de la lógica del pluripartidismo liberal, imperante a partir de la disolución de la distinción entre sociedad civil y Estado; un fenómeno, éste, del cual Weimar es el ejemplo paradigmático. Pero, por otro lado, la estatalidad hobbesiana es víctima también de la otra figura, o sea de la –se nos permita la fórmula– *totalización totalitaria*, no sólo bolchevique, sino también nacionalsocialista. Schmitt engloba ambas variantes *economicistas*, la liberal y la totalitaria, en un único movimiento histórico-espiritual, en tanto que ambas conforman las dos caras del *'totaler Staat' cuantitativo*. Sólo que para entender el libro del 38 cabe –proponemos– distinguir las dos figuras de la totalización y visualizar su denominador común en el antiestatalismo asentado en distintas concepciones inmanentistas, liberales unas, totalitarias otras. Es a estas últimas que hace velada referencia ahora Schmitt" (pp. 120-121). Para afirmar una cierta continuidad en el pensamiento schmittiano entre la consideración del pensamiento político de Fichte (su *sociedad total*) y el Estado total del siglo XX, sería sin dudas necesario atravesar el pasaje desde la neutralización moral de lo político hacia su neutralización económico-técnica, pasando asimismo por la fallida mediación estética.

13 Schmitt, Carl, "Berichte und Kritik. Clausewitz als politischer Denker", *op. cit.*, pp. 500-501.

economicista, muy especialmente en la reelaboración marxista de la dialéctica hegeliana.[14]

Ahora bien, dentro de este mapa nos ha quedado aislado un enclave muy particular. En 1919, con la publicación de *Romanticismo político*, Schmitt nombra y determina a uno de sus grandes adversarios. Bajo el nombre de *romanticismo* analiza y critica la posición espiritual del esteticismo. Con ello no solamente pretende conceptualizar un movimiento histórico-espiritual sino además saldar cuentas con el esteticismo en cuanto fenómeno a él contemporáneo.[15] Bajo el concepto de romanticismo, analiza, a diferencia de lo que hará Walter Benjamin un año más tarde, el modelo del *romanticismo tardío*.[16] Precisamente en este marco, aunque no en el foco principal de su atención, sino más bien a la sombra de la crítica radical que hace del romanticismo, Schmitt se ocupa también de Fichte. Este es el único lugar donde Schmitt aborda una determinación lógico-gnoseológica del pensamiento fichteano. El filósofo es analizado y comprendido en el marco del despliegue de una historia del racionalismo, es decir, como último representante del racionalismo abstracto y ya se indican aquí los elementos principales que habrán de convertirlo en un activo filósofo revolucionario. Significativamen-

14 En su forma más acabada, este pasaje encuentra su tratamiento en los capítulos III y IV del libro sobre el parlamentarismo publicado en 1923: Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage …*, *op. cit*.

15 En 1929 Schmitt identifica la "queja romántica" con una actitud esteticista y nihilista frente al riesgo que implica lo político en el marco de su neutralización económico-técnica. Aquí Schmitt se dirige contra la generación de intelectuales anterior a la suya. Explícitamente menciona a Walther Rathenau, Ernst Troelsch y Max Weber. Karl Heinz Bohrer ha insistido sobre este carácter polémico en la interpretación schmittiana del esteticismo romántico. *Cf*. Schmitt, Carl, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen im Begriff des Politischen", en Id., *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*; y Bohrer, Karl Heinz, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 284-311.

16 Schmitt, Carl, *Politische Romantik*, *op. cit.*; y Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 2000. La tesis doctoral de Benjamin se publica en 1920. Allí Benjamin argumenta en favor de una continuidad entre el "formalismo místico radical" de Fichte y su recepción en el protoromanticismo. Además de analizar la Doctrina de la Ciencia fichteana y sus conceptos de reflexión e intuición intelectual, Benjamin se concentra en la influencia sobre el joven Friedrich Schlegel y Novalis.

te, la atención schmittiana se concentra en la *Wissenschaftlehre* de 1794 y en la *recepción de* y *la ruptura con* los románticos.

En oposición a la lectura de Benjamin en su *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Schmitt destaca la ruptura romántica con el racionalismo fichteano. Para esto, repite a su modo la crítica del joven Hegel en su escrito sobre la *Diferencia* de 1801.[17] Debemos decir que el tratamiento de Fichte, concentrado fundamentalmente en su Doctrina de la Ciencia, no volverá a repetirse luego en la obra de Schmitt y, sin embargo, debe presuponerlo su abordaje ulterior. En efecto, es desde la crítica hegeliana al racionalismo fichteano y sus consecuencias jurídico-políticas –crítica a la que, por otra parte, Schmitt refiere explícitamente–, que será caracterizado el activismo político-filosófico de Fichte. En este sentido, Schmitt sostiene una lectura ontológica de la doctrina de la ciencia, deduce a partir de ella una necesaria determinación de la práctica y deriva, a partir de allí, el activismo político ilustrado de Fichte.[18]

Mencionemos entonces algunos elementos decisivos de la interpretación schmittiana en *Romanticismo político*. El racionalismo fichteano es comprendido en el marco de un proceso que comienza con el derrumbe del "antiguo pensamiento ontológico" y el desgarramiento de la armonía de la bella unidad. Este es un proceso que ocurre *in realitate* y no meramente como una discusión gnoseológica

17 Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. 4, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968.

18 Con la mirada puesta en una interpretación exhaustiva de Fichte en *Romanticismo político* resulta necesario agregar a la consideración de la *Wissenschaftlehre* (1794) el libro de 1793, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* y, obviamente, la *Grundlage des Naturrechts* de 1796-'97. Por otra parte, el concepto de *Sattelzeit* de Reinhart Koselleck resulta una herramienta interpretativa fundamental para avanzar sobre la totalidad de la interpretación del pensamiento fichteano en Schmitt. *Cf*. Koselleck, Reinhart, "Einleitung", en Brunner, O.- Conze, W.- Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, Klett Cotta, 1979; y Koselleck, R. *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848.* (Industrielle Welt, 7). 3. Aufl., Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. Al momento de contrastar la mirada schmittiana sobre Fichte, se impone una consideración de la evolución del pensamiento político del filósofo. A este respecto resulta fundamental atender a la recepción de la Revolución Francesa en sus sucesivas etapas. Agradezco a Virginia López Domínguez esta observación.

entre filósofos. La filosofía corre a la zaga. Descartes codifica la forma inicial de este problema propiamente moderno distinguiendo la *res cogitans* de la *res extensa* y remitiendo el sujeto a la interioridad del *cogito*. Esta codificación racionalista inicial del problema determina todo un encadenamiento de *reacciones* frente a la "pérdida de la realidad". A través de estas reacciones la filosofía se lanza a la búsqueda de una realidad que se le presenta como inexplicable e irracional. La solución más prometedora llega con Kant y su posición trascendental a partir de formas subjetivas de validez objetiva. Sin embargo, el problema persiste con la separación entre fenómeno y noúmeno. Ya en el post-kantismo, irrumpe el racionalismo fichteano que, a partir del fundamento absoluto del yo, despliega el mundo. Dice Schmitt: "Fichte eliminó la escisión por medio de un yo absoluto: éste emana de sí, en forma absolutamente activa, el mundo y se pone a sí mismo y a su contrario, el no-yo".[19] Sin embargo, el déficit de la solución fichteana reside en que para desplegar los movimientos y contra-movimientos de la actividad absoluta –que Fichte habría desplazado desde la sustancia suprema spinozista a cada yo singular– debe suponer un concepto de causalidad absoluta todavía atado al racionalismo abstracto. Aquella "unidad viviente" amenaza entonces con una "aniquilación de la naturaleza" en la medida en que necesariamente supone una conexión calculable entre causa y efecto. Es decir, a partir de este concepto abstracto de causalidad ve en el no-yo una *materia modificable*, "un objeto que puede elaborarse y organizarse de acuerdo a la razón".[20] Según Schmitt, "que en la relación causal entre yo y no-yo se encuentre el vínculo con el racionalismo del siglo anterior, esto es, la insuficiencia histórica del sistema, ya lo reconoció Hegel en 1801 con genial seguridad".[21] A este déficit mecanicista, Schmitt agrega el de una distinción entre el yo "verdadero" y el empírico, lo que "así había vuelto a provocar la antigua inseguridad en la realidad psicológica, de la que aquí todo depende".[22] Esto es, la inseguridad a nivel de la realidad psicológica

19 Schmitt, *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 110.

20 *Ibíd.*, p. 111.

21 *Ibíd.*, p. 145.

22 *Ibíd.*, p. 156.

que será luego tierra fértil para el romanticismo tardío y la productividad estética de un yo soberano.[23]

Es principalmente a partir del concepto de causalidad absoluta y de la recepción entusiasta de la Revolución Francesa que Schmitt asocia entonces a Fichte con la figura del Estado jacobino. En este sentido, reconoce todavía en el filósofo la centralidad del concepto iusnaturalista de contrato, pero no deja de observar el sentido revolucionario que le imprime el racionalismo ilustrado de Fichte. Por eso afirma:

> Cuando ahora Fichte, en oposición a su escrito sobre la revolución de 1793, reconoce la comunidad legal como tal y afirma que todo derecho y propiedad resultan del Estado y que el individuo no posee nada antes del contrato social, no hace más que repetir el *Contrat social* de Rousseau. Los individuos todavía constituyen el Estado, el cual, según esta constitución, se les opone como una unidad autónoma, como un *moi*, como dice Rousseau. De este modo, todavía *en 1796 subsiste el activismo de Fichte, el cual quiere transformar el mundo de manera racional con la "causalidad absoluta", una disposición psíquica que habría acreditado a un buen jacobino.* Incluso más tarde, a pesar de sus muchas contradicciones –socialismo e individualismo, cosmopolitismo y nacionalismo–, Fichte se aferró siempre a la fundamentación iusnaturalista del Estado por medio del contrato.[24]

Ahora bien, ya en 1919, en la figura de Friedrich von Gentz, funcionario del Estado austríaco de la Restauración, asesor de Metternich y amigo del romántico Adam Müller, se dejará leer la distancia entre la fundamentación fichteana del Estado –fundamentación racionalista que, como dijimos, "lo acreditaría como a buen jacobino"– y aquella de raigambre contra-revolucionaria, principalmente bajo la estela de Bonald y de Maistre. A través de esta oposición con

23 Este tratamiento de Fichte puede encontrarse a lo largo del capítulo II de *Politische Romantik*.

24 *Ibíd.*, p. 177. El subrayado es nuestro.

Fichte –"ese Baal", dice Gentz–[25] Schmitt busca resaltar la distancia entre el esteticismo despolitizante y lo político en sentido eminente.[26] Si Fichte personifica el activismo racionalista de un filósofo revolucionario,[27] Gentz encarna el polo enfrentado del Estado restaurador. De inspiración contra-revolucionaria, será pocos años después el concepto de *decisión* el que concrete, en el momento soberano, la mediación entre la norma y su realización efectiva, una mediación atenta a lo concreto.[28] Determinar este núcleo lógico-gnoseológico del pensamiento ilustrado, con su despliegue jurídico-político, presente en la comprensión schmittiana de Fichte en 1919, y en una cierta continuidad con la crítica del joven Hegel, resulta fundamental para luego avanzar sobre aquellas dos etapas que señalamos previamente: la de la década del '20 con su crítica de la fundamentación iusnaturalista del Estado fichteano de impronta revolucionaria y la de la década del '60 con su crítica del vanguardismo político-intelectual. Solamente de esta manera es posible determinar acabadamente qué tipo de vanguardismo racionalista Schmitt rechaza. Todo esto, en vías de comprender su peculiar vanguardismo católico, el interés que en él despierta la reflexión jurídico-política fichteana y su propio concepto de revolución en relación con el Estado.

25 *Cf*. nota 1 *supra*.

26 Los románticos se mantenían en reserva frente a la decisión de la hora: Revolución o Restauración. *Cf*. Schmitt, *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 155: "Es propio de la situación romántica mantenerse al margen de varias realidades –el yo, el pueblo, el Estado, la historia– y hacer jugar las unas contra las otras, lo cual es, por cierto, desconcertante y oculta la estructura simple de su idiosincrasia" (también en Schmitt, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 131)

27 Cf. Schmitt, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 154; trad. esp., *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 176.: "En Alemania todavía se creía en la revolución. En 1793, en las *Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französiche Revolution*, Fichte se dedicó de lleno a la crítica de Rehberg y de los «empíricos» y estaba decidido con entusiasmo a vestir al mundo con el 'uniforme de la razón'".

28 *Cf*. el capítulo IV de *Politische Theologie*, *op. cit*.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, t. 4, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968.

— Schmitt, Carl, *Politische Romantik (2. Aufl.)*, München & Leipzig, Duncker & Humblot, 1925; trad. esp. de L.A. Rossi y S. Schwarzböck, *Romanticismo político*, (revisión y prólogo de Jorge Dotti), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

— ----, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.

— ----, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

— ----, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), 6. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

— ----, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität* (1922), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 2004.

— ----, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

— ----, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 2. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1975.

— ----, "Berichte und Kritik. Clausewitz als politischer Denker", en *Der Staat*, Vol. 6, No. 4, 1967, pp. 479-502.

— ----, "Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen", en *Der Staat*, Vol. 4, No. 1, 1965, pp. 51-69.

— ----, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

— ----, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen im Begriff des Politischen", en *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.

Bibliografía

— Ball, Hugo, *Crítica de la inteligencia alemana* (1919), Madrid, Capitán Swing, 2011.

— Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, (trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque), Barcelona, Península, 2000.

— Bohrer, Karl Heinz, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

— Dotti, Jorge, "Teología política y excepción" en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, Julio-Diciembre 1996.

— ----, "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo", en *Deus Mortalis*, n° 1, 2002, pp. 93-190.

— Duso, Giuseppe, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto* (trad. Gerardo Losada), San Martín, UNSAM, 2016.

— Koselleck, Reinhart, "Einleitung", en Brunner O.-Conze W.-Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, Klett Cotta, 1979.

— Koselleck, Reinhart, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848.* (Industrielle Welt, 7). 3. Aufl., Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

— Oncina Coves, Faustino, "Estudio preliminar" en J. G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (trad. F. Oncina Coves), Madrid, Tecnos, 1986.

— Rampazzo Bazzan, Marco, *Il Prisma "Rousseau". Lo sguardo de Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione Francese*, Milano, Franco Angeli Edizione, 2017.

— ----, "Die Staatslehre Fichtes unter dem Aspekt der politischen Theologie nach Carl Schmitt", en Asmuth, Ch.- Drilo, K. (Hg.), *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 83-93.

Intersubjetividad y reflexión en la filosofía trascendental

Alberto M. Damiani

En este trabajo me propongo señalar, a grandes rasgos, la transformación que sufre la relación entre intersubjetividad y reflexión, cuando la filosofía trascendental pasa de la perspectiva moderna a la perspectiva lingüístico-pragmática contemporánea. Para cumplir con este propósito, comenzaré examinando algunos pasajes de Kant y Fichte en los que puede advertirse una suerte de ampliación del objeto de la filosofía trascendental (1). Luego me detendré a presentar a la reflexión como una característica distintiva del método de la filosofía moderna, en general, e intentaré señalar la especificidad que adquiere en la filosofía trascendental moderna (2). A continuación, mencionaré algunos pasajes de los mismos autores, referidos a la noción de intersubjetividad, a fin de destacar su relativa autonomía respecto de la mencionada reflexión y su diferencia con la comprensión de dicha noción en la filosofía trascendental contemporánea. Caracterizaré a esta filosofía como un programa actual de investigación filosófica sobre las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y de la moralidad, que asume la perspectiva del mencionado giro lingüístico-pragmático de la filosofía contemporánea (3). Después me ocuparé de examinar la manera específica en que dicha investigación utiliza la reflexión sobre los actos de habla de los interlocutores discursivos, tanto para explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la moral, como para mostrar su carácter a priori. Por último destacaré la naturaleza específica de dicha reflexión, es decir, lo que en la bibliografía aparece denominado como "reflexión estricta" o como "reflexión sobre el diálogo actual".

1.

La idea de filosofía trascendental tiene una larga historia en Occidente. En la tradición escolástica, se utiliza el término "trascendental" para designar las propiedades generales de los entes. En la *Kritik der reinen Vernunft* Kant denomina "filosofía trascendental de los antiguos" a la doctrina que afirma "*quodlibet ens est unum, verum, bonum*"[1] y la distingue de su propia propuesta de filosofía trascendental, entendida como una ciencia sistemática de todos los principios de la razón pura.[2] Un aspecto de esta ciencia, que quisiera señalar aquí, lo formula Kant del siguiente modo: "La filosofía trascendental […] es una filosofía de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en la medida en que contiene móviles, se refiere a sentimientos, los cuales se cuentan entre las fuentes empíricas del conocimiento".[3]

Esta exclusión de la filosofía práctica del ámbito de la filosofía trascendental convive, en la obra de Kant, con la tesis sobre el denominado primado de la razón práctica, formulada en las dos primeras *Críticas*. En comparación con otros discípulos de Kant, Fichte se destaca por haber radicalizado esta tesis, tal como se refleja 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] y están prendidas a ella.[4]

Mediante esta radicalización del primado de la razón práctica, la filosofía trascendental ya no puede ser considerada como mera-

1 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968, B 113.

2 *Ibid.*, B 27.

3 *Ibid.*, A 15/ B 29.

4 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= GA], Hg. v. R. Lauth/H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, §1, corolario 1, GA I/3 332.

mente especulativa, porque en la actividad originaria de la razón humana se encuentra la unidad presupuesta y previa a la escisión entre filosofía teórica y filosofía práctica. En ese sentido, Fichte parece ampliar el objeto de la filosofía trascendental.

2.

Como sabemos, la modernidad inaugura un nuevo método para tratar los problemas filosóficos. El mismo consiste en un análisis reflexivo del espíritu humano, de sus facultades, operaciones, actividades, etc. Cuando la filosofía trascendental aplica este método, la reflexión permite descubrir el carácter constituyente o legislativo de estas operaciones. La espontaneidad de las mismas termina siendo asumida como una condición de posibilidad del conocimiento humano. El programa filosófico trascendental de descubrir reflexivamente las actividades originarias de la razón humana es desarrollado consecuentemente por Fichte. Estas actividades no pueden ser comprendidas meramente como un objeto dado a la conciencia, sino que las mismas se encuentran necesariamente siempre acompañadas por un saber sobre sí mismas. Esta unidad inescindible de acción y saber contiene, para Fichte, el primer principio al que llega reflexivamente la filosofía trascendental.

Antes de pasar a examinar la noción de intersubjetividad quisiera formular tres tesis sobre la idea de reflexión. a) La filosofía trascendental clásica ha buscado las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y la moralidad en una instancia subjetiva, denominada yo pienso, autoconsciencia o yoidad. b) Toda filosofía trascendental debe buscar estas condiciones reflexivamente. c) Esta reflexión permite descubrir un saber implícito y necesario de las acciones racionales.

3.

La filosofía trascendental clásica le atribuye diversas funciones a la noción de intersubjetividad. Por ejemplo, esta noción aparece en distintos textos de Kant como el ideal práctico moral de un reino de los fines, el uso público de la razón y como el *sensus communis* que nos permite adoptar la posición del otro para aproximarnos a

un punto de vista universal.[5] Una novedad de la teoría de la intersubjetividad en la filosofía trascendental clásica puede encontrarse, a mi juicio, en el § 3 de la *Grundlage des Naturrechts*, donde Fichte demuestra el siguiente teorema: "*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*".[6] La novedad de este teorema consiste en presentar la intersubjetividad como condición de posibilidad de la autoconciencia.

Sin pretender agotar con estas referencias la problemática de la intersubjetividad en la filosofía trascendental clásica, quisiera afirmar aquí tres tesis relevantes para el cumplimiento del objetivo señalado al comienzo. a) Los filósofos trascendentales del siglo XVIII, a pesar de buscar reflexivamente las condiciones de posibilidad del conocimiento y la moralidad en una instancia subjetiva, le atribuyen a la intersubjetividad una relevancia filosófica decisiva en distintos ámbitos. b) En ningún caso, sin embargo, la intersubjetividad aparece como un principio constituyente del conocimiento y de la moralidad, función reservada a las actividades del yo. c) A pesar de formular interesantes argumentos sobre la problemática de la intersubjetividad, estos autores no le reconocen ninguna función trascendental al lenguaje. Kant lo identifica con la facultad empírica de usar signos para expresar pensamientos humanos. En su respuesta a la meta-crítica de Herder y Hamann, Fichte sostiene en *Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje*: "Según mi opinión, el lenguaje ha sido considerado como demasiado importante, si uno ha creído que sin él no habría tenido lugar ningún uso de la razón".[7]

4.

Hasta aquí he intentado destacar la relativa autonomía que parecen tener entre sí las nociones de reflexión y de intersubjetividad en el marco de la filosofía trascendental clásica. A continuación quisiera llamar la atención sobre la nueva conexión que estas nociones

5 Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* (1790), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968, pp. 293-294.

6 Fichte, J. G., Grundlage des Naturrechts, *op. cit.*, § 3, GA I/3 340.

7 Fichte, Johann Gottlieb, *Von der Sprachfähigkeit und der Ursprung der Sprache* (1795), en GA I/3 103 nota.

cobran en el marco de una filosofía trascendental que asume el giro lingüístico pragmático, propio de la filosofía contemporánea.

Mediante el giro lingüístico, el moderno análisis de las facultades y actividades del espíritu humano es sustituido por un examen de las estructuras del lenguaje humano. Durante el siglo XX, los filósofos analíticos, hermenéuticos y estructuralistas, cuestionaron la pretensión moderna de encontrar los principios filosóficos mediante el examen de una instancia subjetiva, dándole prioridad al medio público del lenguaje, como portador exclusivo de la validez intersubjetiva del conocimiento y de la moralidad. Esta validez no puede ser garantizada por las evidencias de un yo, aunque se lo denomine unidad trascendental de la apercepción o yoidad absoluta.

Sin embargo, a mi juicio, estas propuestas filosóficas que realizaron el giro lingüístico debieron pagar un alto costo, consistente en lo que puede denominarse un déficit reflexivo. Este déficit puede registrarse no sólo en los intentos objetivistas, que reducen el análisis filosófico a las estructuras sintáctico-semánticas o estructural-funcionalistas de la lengua, y que hacen abstracción del uso efectivo de las mismas por parte de los interlocutores, escritores y lectores. Este déficit reflexivo puede registrarse también en muchos filósofos que se concentran justamente en el estudio de dicho uso, es decir, de las dimensiones pragmática y hermenéutica del lenguaje.

Una manera de evitar a la vez el solipsismo metódico de la filosofía moderna y el déficit reflexivo de la filosofía contemporánea se encuentra en la propuesta de una transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental, formulada hace algunas décadas por Karl-Otto Apel. Entiendo que en ella se combinan la reflexión, propia de la filosofía trascendental clásica, y la intersubjetividad lingüísticamente mediada de la filosofía contemporánea. Esta combinación es posible porque la pragmática trascendental, para buscar las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento objetivo y de los mandatos morales incondicionados, no orienta la reflexión filosófica hacia las facultades y actividades de un yo, sino a los actos de habla de interlocutores discursivos, es decir, a las condiciones necesarias de la relación intersubjetiva que mantienen entre sí quienes participan de un discurso, o sea, de un diálogo argumentativo tendiente a resolver pretensiones de validez.

De esta manera, la filosofía trascendental contemporánea conecta reflexión e intersubjetividad de una manera *novedosa*, atendiendo, para ello, a lo que Jürgen Habermas denomina "la doble estructura de los actos de habla".[8] Todo acto de habla se compone de una parte proposicional y de una parte performativa. La primera porta el contenido semántico, la segunda, la fuerza ilocucionaria del acto y todos los presupuestos pragmáticos de sentido del acto. La pragmática trascendental permite explicitar esos presupuestos y mostrar su carácter a priori. En esa parte performativa de los actos de habla se encuentran ahora, luego de la transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental, las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y de la moralidad.

A continuación quisiera presentar un ejemplo que permita ilustrar el procedimiento reflexivo mencionado. El ejemplo, importantísimo para la tradición de la filosofía trascendental, es el problema de la libertad de la voluntad humana. Intentaré mostrar que la pregunta por la posibilidad de la libertad humana sólo puede recibir una respuesta consistente si se examinan *reflexivamente* las condiciones del sentido del mismo *acto* de formular dicha pregunta. El examen del determinismo exige confrontar sus tesis con los mismos actos de afirmarlas. El determinismo puede presentarse como una doctrina filosófica sobre la acción humana. Según esta doctrina, las denominadas acciones voluntarias no resultan, como solemos pensar, de una libre elección que realiza el agente entre posibles cursos de acción alternativos, sino que las mismas deben concebirse como efectos necesarios de causas metafísicas, físicas, psíquicas o sociales. Por lo general, esta doctrina pretende explicar también el origen de nuestras ideas corrientes acerca el carácter libre de nuestras acciones voluntarias. Según esta explicación, los seres humanos suelen pensar que son los autores de sus propias acciones porque ignoran las verdaderas causas de su conducta. Aunque puedan diferenciarse diversas formas de determinismo, todas ellas coinciden en sostener que las acciones humanas se encuentran totalmente determinadas por causas externas a la voluntad humana e independientes de las opiniones que los agentes puedan tener sobre sus propias acciones. En ese sentido, ellas pueden ser consideradas como meras reaccio-

8 Habermas, Jürgen, "Was heißt Universalpragmatik", en Apel, K.-O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 174-272.

nes ante factores independientes de la voluntad del agente. Estos factores pueden ser de distinta índole, pero sólo en ellos puede encontrarse la explicación de las acciones humanas.

Para evaluar adecuadamente esta doctrina es necesario considerar no sólo las tesis que afirma el determinista, sino también, y sobre todo, *los actos* que realiza al afirmarlas. Estas actos sólo parecen tener sentido si se presupone el siguiente contexto. Quien sostiene las tesis deterministas e intenta justificarlas 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. 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 de 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.[9]

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 performativa, en cambio, atribuye a estos interlocutores la capacidad de considerar esa afirmación con total in-

9 *Cf*. Damiani, Alberto Mario, *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München, Alber, 2009, pp. 177-183; Habermas, J., "Freiheit und Determinismus", en *Deuteche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 2004, pp. 871-890.

dependencia de dichos factores y de evaluarla atendiendo exclusivamente a la fuerza del mejor argumento, es decir, 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 performativa. Esta contradicción reside en el siguiente hecho: *el acto* de negar la libertad humana presupone necesariamente la libertad humana.

La noción de libertad humana no es meramente un prejuicio del sentido común, que una doctrina filosófica como el determinismo metafísico pueda desestimar como *folk psychology*, sino un presupuesto necesario de la actividad de proponer y evaluar argumentos, incluso argumentos dirigidos contra los prejuicios del sentido común.[10] Por ello, 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 como 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 performativa del mismo, a sus posibles interlocutores la capacidad de evaluar su validez, con independencia de todo factor extra-argumentativo. Es decir, la parte performativa de este acto de habla presupone lo que la parte proposicional pretende demostrar.

Las dificultades de los mencionados intentos contrapuestos de negar y demostrar la libertad de la voluntad humana se originan en que ambos padecen del mencionado déficit reflexivo. Quien realiza estos intentos ha "olvidado", por así decir, algo que implícitamente siempre ya sabe sobre sí mismo y sobre sus posibles interlocutores discursivos. Como ya lo señalé, el ejemplo elegido es una de las tantas cuestiones discutidas en la historia de la filosofía, por la que se han interesado los filósofos trascendentales del siglo XVIII, y, por

10 *Cf*. Dorschel, Andreas, "Vorgriffe. Über Präsumptionen, Präsuppositionen und Vorurteile", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 85, 1, 2002, pp. 83-100.

tanto, podría haber presentado como ejemplo otro problema filosófico tradicional, tal como el de la posibilidad de conocer la realidad tal como es en sí misma, o el de la posibilidad de fundamentar racionalmente las normas morales. Cualquiera de estos ejemplos permite mostrar el procedimiento reflexivo que la pragmática trascendental ofrece a quien quiera examinar las condiciones de sentido de las propuestas de solución a problemas filosóficos en general.

En este procedimiento se da una relación entre reflexión e intersubjetividad que no encontramos en la filosofía trascendental clásica. El mismo, denominado en la bibliografía como "reflexión estricta" o como "reflexión sobre el diálogo actual", exige atender a la parte performativa de los actos de habla mediante los que se proponen soluciones a problemas filosóficos. El cumplimiento de esta exigencia permite discriminar entre propuestas con sentido y propuestas carentes de sentido. Estas últimas son las que ignoran las condiciones que necesariamente cumplen los que discuten problemas filosóficos. Ni el solipsismo metódico de la filosofía trascendental clásica, ni el déficit reflexivo de muchas corrientes de la filosofía contemporánea, permiten conectar reflexión e intersubjetividad de tal manera que se descubran las condiciones a priori de posibilidad del discurso filosófico. Este descubrimiento es el aporte de la transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental.

Referencias bibliográficas

Fuentes

— Fichte, Johann Gottlieb, *Von der Sprachfähigkeit und der Ursprung der Sprache* (1795), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth-H. Gliwitzky (Hg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983. GA I/3 91-127.

— ----, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth-H. Gliwitzky (hg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983. GA I/3 313-460, GA I/4 5-165.

— Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968.

— ----, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie- Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968.

— ----, *Kritik der Urteilskraft* (1790), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie- Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968.

Bibliografía

— Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.

— ----, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.

— Damiani, Alberto Mario, *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München, Alber, 2009.

— Dorschel, Andreas, "Vorgriffe. Über Präsumptionen, Präsuppositionen und Vorurteile", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 85, 1, 2002, pp. 83-100.

— Habermas, Jürgen, "Was heißt Universalpragmatik", en Apel K.O. (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp.174-272.

— ----, "Freiheit und Determinismus", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 2004, pp. 871-890.

Sobre lxs autorxs

01
Virginia López-Domínguez (Virginia Moratiel):

Doctora en Filosofía por Universidad Complutense de Madrid, donde fue 30 años Profesora titular. Publicó ensayos como *La concepción fichteana del amor*; *Fichte*; *Schelling* y *Fichte: acción y libertad*, así como artículos en revistas especializadas europeas y americanas. Traductora de *El sistema del idealismo trascendental* y *Filosofía del arte* de Schelling. En 2008 abandonó la docencia en UCM y adoptó el nombre de Virginia Moratiel. Su primera novela *El tacuaral* recibió el Premio Cáceres. Autora de poesía, minirrelatos y cuentos. Sus últimos ensayos publicados abordan temas de género. Profesora Visitante en UNAM y UBA. *Visiting Scholar* en las Universidades de Harvard y Oxford (www.virginia-moratiel.com).

02
Silvia del Luján Di Sanza:

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Es profesora asociada de Historia de la Filosofía Moderna e investigadora de la Escuela de Humanidades del Centro de Investigaciones Filosóficas (Cefilo) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es autora del libro *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la Naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de I. Kant*; co-editora del libro *El vuelo del búho. Estudios sobre Filosofía del Idealismo*. Publicó capítulos de libros, artículos y traducciones en revistas especializadas. Es ex-becaria del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán (ICALA) y de la Universidad de Eichstätt, Alemania. Es Presidente del Consejo Buenos Aires del ICALA. Es miembro de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española.

03
Giorgia Cecchinato:

Graduada en Filosofía por la Universidad de Padova (2001) y doctorada (2009) en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich. Fue investigadora y encargada de enseñanza en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich (2007-2008) y becaria de la DAAD en la Universidad Federal de Paraná, Brasil. Fue investigadora en la Universidad de Padova (2008-2009). Actualmente es profesora asociada de Estética y de Filosofía moderna en la Universidad Federal de Minas Gerais. Se especializa en el área de Filosofía moderna, con los siguientes temas a destacar: Kant, Idealismo alemán, filosofía del siglo XVIII y sus implicaciones estéticas y morales. Es autora de *Das Problem einer* Ästhetik *bei Fichte*, Würzburg, 2009; y de otros ensayos y artículos sobre cuestiones y problemas del Idealismo alemán.

04
Pablo N. Pachilla:

Doctor en Filosofía (UBA – Paris 8) y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Ha recibido las becas doctoral y posdoctoral de CONICET (Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), dos becas del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) y la beca Saint-Exupéry. Es investigador responsable del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) "Debates actuales en torno al posnaturalismo" y se desempeña como docente en la Universidad del Cine y la Universidad Nacional de San Martín. Ha publicado el libro *La rupture du sens commun* (L'Harmattan, 2020) y numerosos artículos en revistas como *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *Ideas y valores* y *Areté*. Ha editado asimismo *Lo que fuerza a pensar* (RAGIF, 2019), junto a A. Schoenle y S. Heffesse.

05
Ileana Beade:

Investigadora Adjunta del CONICET, Doctora en Ciencia Política (UNR), Doctora en Humanidades y Artes con mención en Filosofía (UNR), y Magíster en Ciencias Sociales con mención en Teoría Política (FLACSO). Actualmente se desempeña como Profesora de la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna (Licenciatura en Filosofía, UNR). Es miembro del *Grupo de Estudios Kantianos* (UBA) y del *Centro de Estudios de Filosofía Moderna* (UNR). Dirige proyectos dedicados a la investigación de temáticas específicas vinculadas con la filosofía kantiana, y ha publicado artículos especializados en revistas científicas nacionales e internacionales.

06
João Martins Da Cunha:

Graduado (1997), magíster (2000, sobre la filosofía práctica de Kant) en filosofía por la UNICAMP, y doctorado (2008, sobre los juicios políticos de Kant y de Fichte sobre la Revolución Francesa) en filosofía por la USP. Es profesor del curso de Filosofía de la Universidad Federal de Lavras – UFLA; participa del Grupo de Investigación Filosofía Crítica y Modernidad de USP, bajo la dirección de Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra (USP) y Marisa Lopes (UFSCar); es líder del Grupo de Investigación CNPQ: Lógica, Ética y Ontología (DCH/UFLA). Actualmente desarrolla dos proyectos de investigación: (1) las relaciones entre los pensamientos de Kant y Fichte, a partir del tema de la intersubjetividad; (2) un grupo de estudios sobre Platón y el platonismo, sobre el tema de la dialéctica y de su relación con la retórica. Además, enseña en las disciplinas de Filosofía Antigua I y Filosofía Moderna. Para más información: http://lattes.cnpq.br/9675850059952017.

07
Héctor Arrese Igor:

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Ha sido becario doctoral por el DAAD en la Universidad de Halle y becario por el Programa de Re-invitación en la Universidad de Heidelberg. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas sobre la problemática de la autoconciencia y el reconocimiento, la teoría del Estado, el derecho a la existencia, el derecho internacional y cosmopolita y la autonomía moral, entre otros temas. Se ha desempeñado como Investigador Adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, como Profesor Titular Ordinario de Filosofía Social (Universidad Nacional de La Plata) y Profesor Asociado Ordinario de Filosofía de los siglos XIX y XX (Universidad Pedagógica Nacional).

08
Bruno Del Piero:

Alumno avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Fue adscripto en la cátedra de Estética entre 2017 y julio de 2019, período en el cual desarrolló una beca estímulo EVC-CIN sobre el pensamiento de Theodor W. Adorno. Sus temas de interés en la actualidad son el idealismo alemán y el primer romanticismo, así como la relación de estas corrientes filosóficas con el pensamiento contemporáneo.

09
Mariano Gaudio:

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre el derecho natural de Fichte (2016). Especializado en la filosofía del idealismo alemán, y en particular en Fichte y Schelling y en los ámbitos de metafísica y filosofía política. Miembro fundador del Grupo de Investigación sobre Idealismo. Miembro de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte. Miembro fundador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía

(RAGIF), y de RAGIF Ediciones. Becario posdoctoral del CONICET (2016-2019). Ha participado en numerosos eventos académicos nacionales e internacionales, ha publicado artículos en revistas especializadas, y ha sido co-compilador de *Variaciones sobre temas del idealismo* (2018) y *Fichte en el laberinto del idealismo* (2019).

10
Julián Ferreyra:

Doctor en filosofía (Universidad de Buenos Aires/Paris X), investigador adjunto del CONICET (Argentina) y jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Investiga la ontología de *Diferencia y repetición* (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo ésta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. También trabaja el lugar del Estado en la filosofía deleuziana, y la relación del filósofo francés con el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte). Dirige el grupo de investigación: "Deleuze: ontología práctica (*La deleuziana*)" y proyectos de investigación financiados PIP-CONICET y UBACyT. Ha publicado numerosos libros, capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales.

11
María Soledad Barsotti:

Profesora universitaria en Filosofía y Especialista en Filosofía Política por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Doctoranda en la Universidad de Buenos Aires y becaria del CONICET. Ha sido becaria y luego contratada docente en las asignaturas Filosofía Especial II (2017) y Estética (2018) en UNGS. Su trabajo de investigación se centra en la relación entre estética y ética en la obra filosófica y dramática de Friedrich Schiller.

12
Juan Lázaro Rearte:

Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Su tesis trata sobre la ubicación de las teorías lingüísticas de Wilhelm von Humboldt en el contexto del Romanticismo alemán. Es Investigador Docente en la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde codirige el Profesorado en Lengua y Literatura y es titular de la asignatura Estudios de la Literatura Moderna. También es Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra de Literatura Alemana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de artículos y de traducciones críticas y teóricas relacionadas con la literatura del período romántico y con las teorías lingüísticas del siglo XIX.

13
Lucas Damián Scarfia:

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con la tesis: El idealismo "de lo" absoluto. La relación finito-infinito en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis). Durante los primeros dos años del trabajo doctoral fue becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Con posterioridad a ello obtuvo una Beca de Finalización de Doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus áreas de investigación son la Metafísica, la Filosofía política y la Filosofía del arte del idealismo y del romanticismo alemán. Durante cuatro años (2015-2019) fue adscripto a la Cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del: *Grupo de investigación sobre Idealismo* desde su establecimiento en el año 2010, de la *Internationale Fichte-Gesellschaft* (IFG) y de la *Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* (ALEF). A su vez, entre los años 2016-2018 dirigió el Proyecto Institucional de Graduados (PRIG): *El idealismo mágico de Novalis como "idealización" del idealismo fichteano*. Participó como expositor en eventos nacionales e internacionales relacionados al área de estudios demarcada, y publicó artículos y reseñas de textos que se enmarcan en este contexto de investigación.

14
Santiago Napoli:

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (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, mientras que en 2018 trabajó como ayudante en la cátedra "Metafísica", ambas materias del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (UNS). Actualmente dirige la Sociedad Escolar Alemana, instituto cultural y *Goethe-Institut Prüferzentrum* de Bahía Blanca. Además, desarrolla su tesis doctoral (UNS-CONICET) titulada "La enciclopedística de Novalis como experiencia crítica del conocimiento" bajo la dirección de la Dra. María Jimena Solé (UBA-CONICET) y la codirección de la Dra. María Cecilia Barelli (UNS-CONICET). En estos momentos se encuentra realizando una estancia doctoral en el Germanistisches Seminar de la Universidad de Heidelberg gracias a la financiación del *Deutsche Akademischer Austauschdienst* (DAAD). Sus investigaciones giran en torno a la relación entre la praxis filosófica, el conocimiento científico y los proyectos políticos relativos a la producción, transferencia y organización del conocimiento en los pensadores del romanticismo de Jena y del idealismo alemán.

15
Luciano Utteich:

Profesor del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Estatal del Oeste del Paraná (UNIOESTE). Su doctorado fue en la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul (PUCRS), con una estancia de Doctorado en la Eberhard-Karls-Universität en Tübingen y un período de estudio postdoctoral en Universität Duisburg-Essen (Alemania). Sus investigaciones se centran en los autores de la filosofía moderna y renacentista, con énfasis en la filosofía trascendental y en los pensadores del romanticismo y del idealismo alemán.

16
Jimena Solé:

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2010). Actualmente es Investigadora Adjunta del CONICET y Profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Miembro fundador de la ALEF. Sus principales áreas de investigación son la historia de la filosofía moderna, la filosofía de la ilustración y el idealismo alemán, la filosofía de Spinoza y la recepción del spinozismo. Coordina desde 2009 el Grupo de investigación sobre idealismo (Instituto de Filosofía, UBA). Dicta regularmente cursos de posgrado en universidades argentinas y ha sido invitada a dictar seminarios en diferentes universidades latinoamericanas y europeas. Es miembro del grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* (www.revistaideas.com.ar) y coordina la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (www.ragif.com.ar). Desde 2018 forma parte de la Comisión Directiva de la Internationale Fichte-Gesellschaft (IFG). Más información en https://uba.academia.edu/MaríaJimenaSolé

17
Juan José Rodríguez:

Licenciado en filosofía (BA/MA) por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con una tesis sobre el concepto de libertad en la *Freiheitsschrift* de Schelling, titular de la maestría Erasmus Mundus Europhilosophie de la comisión europea por las universidades de Toulouse Jean Jaures (Francia), Wuppertal (Alemania) y Karlova (Praga) con una tesis sobre libertad e imaginación estéticas en Kant y Schelling, y doctorando de la UBA a partir de un proyecto que analiza la vinculación problemática entre libertad y sistema en la metafísica intermedia de Schelling. Es adscripto del Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA con un proyecto referido a la relación entre metafísica y antropología en Spinoza e investigador en formación de los grupos de investigación sobre el concepto de potencia desde Platón hasta Schelling

(UBACyT, Buenos Aires) y de fenomenología e idealismo alemán (Wuppertal, Alemania). Ha sido titular de becas de grado con proyectos relativos a Spinoza, publicado artículos sobre filosofía moderna e idealismo en revistas y libros colectivos, así como expositor en diversos congresos nacionales e internacionales.

18
Jorge Eduardo Fernández:

Doctor en Filosofía, su tesis ha sido publicada con el título: *Finitud y mediación, la cualidad en la* Lógica *del Hegel* (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003). Desde 2012 es Director de la carrera de Filosofía de la Escuela de Humanidades de la UNSAM (Universidad de San Martín). Ha publicado una serie de artículos entre los que se destacan los siguientes títulos: "The threshold of Nature", "Heidegger y el concepto hegeliano de *Dasein*", "La *Lógica* de Hegel y la gesta de *Ser y tiempo*", "Cuestiones litigantes, el diálogo de Heidegger con Hegel y Schelling", "La libertad en la *Lógica* de Hegel", "Schelling: el idealismo del tiempo". Dirige proyectos de investigación sobre las obras de Schelling y Hegel.

19
Sandra Viviana Palermo:

Investigadora adjunta de Conicet y docente de Historia de la filosofía moderna en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Su principal área de interés es el idealismo alemán, con particular atención a Kant y a Hegel. Se ha ocupado también del neoidealismo italiano. Entre sus publicaciones se encuentran: *Il bisogno della filosofia. L'itinerario filosofico di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano, Mimesis, 2011; *Tra Critica e metafísica. Luigi Scaravelli lettore di Kant*, Pisa, ETS, 2012. Ha tenido a cargo la edición de *Sulla* Prima Introduzione alla Critica della facoltà di giudizio, Napoli, ESI, 2014.

20
Leonardo Abramovich:

Profesor, licenciado y doctor en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. Se desempeña en general en el área de la filosofía clásica alemana, y particularmente en la filosofía de Hegel, sobre todo en su metafísica. Ha publicado artículos, reseñas y traducciones tanto de carácter nacional como internacional.

21
Alejandro Murúa:

Profesor universitario de educación superior en filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Ha participado en diversos simposios nacionales e internacionales sobre filosofía moderna en general y la filosofía de Hegel en especial, así como en grupos de investigación en la UBA y la Universidad Nacional de General Sarmiento. Ha ganado diversas becas de investigación de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Actualmente ejerce la docencia en diversos institutos superiores de formación docente de la Provincia de Buenos Aires.

22
Hugo Figueredo Núñez:

Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En la misma universidad se encuentra realizando sus estudios de doctorado. Es becario doctoral de la Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus temas de interés son la filosofía clásica alemana y la metafísica hegeliana en particular. Dirige el Proyecto de Reconocimiento Institucional de Graduados (PRIG) "La lógica de realidad efectiva en Hegel. La determinación reflexiva de la *Wirklichkeit* en la *Doctrina de la esencia* de 1813" en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha participado en múltiples eventos científicos y publicado diversos artículos sobre el tema de su investigación.

23
Damián Jorge Rosanovich:

Especialista en Filosofía Política e Historia Conceptual. Profesor de grado y de posgrado en la UNSAM y en la UNIPE, y profesor de posgrado en la UBA. Es doctor en filosofía por la UBA. Realizó estudios doctorales en la Universidad de Jena y el posdoctorado en ciencias humanas y sociales en la UBA. Entre sus publicaciones se destacan: "Dilemas de la representación política en el liberalismo alemán: Robert von Mohl", en: *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 12, 2019, pp. 375-395; "Hegels Betrachtung ständischer Privilegien", en: *Hegel-Studien*, Nº 50, 2017, pp. 95-117; "Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau", en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Nº 60/61, 2020, pp. 121-140.

24
Diana María López:

Doctora en filosofía por la Universidad del Salvador. Se ha desempeñado como docente e investigadora en la Universidad Nacional del Litoral, Universidad Nacional de Rosario y Universidad de la República (Uruguay). Es autora de numerosas publicaciones y artículos sobre el Idealismo alemán. Compiladora de: *Experiencia y límite. Kant-Kolloquium* (2009); *Experiencia y concepto. Hegel-Kolloquium* (2011); *Ser, razón y lenguaje. El problema de la universalidad y la cuestión del fundamento* (2014); *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates* (2016). Es también co-compiladora de: *Verdad, lenguaje y acción* (2014); *El vuelo del búho. Estudios sobre el idealismo* (2014); *Variaciones sobre temas del idealismo* (2018).

25
Alejandro Peña Arroyave:

Licenciado en Filosofía (Universidad de Antioquia). Doctorando en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como docente de las materias "Antropología Filosófica" y "Electiva" de la Escuela de

Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la USAL. También es profesor de la asignatura "Filosofía" del Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de La Matanza. Es integrante del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias (Universidad Nacional General Sarmiento). Miembro del Programa de Investigación *Individuo, persona, sujeto. Los dilemas éticos de una antropología política de la mismidad y la alteridad* de la Universidad del Salvador y del Proyecto de Investigación "El acontecimiento y la pandemia del Covid-19" del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Matanza. Fue Becario Doctoral CONICET. Forma parte del Comité Editorial de la revista "El arco y la lira".

Pablo Uriel Rodríguez:

Doctor en Filosofía (Universidad de Morón) y Profesor en Filosofía (UBA). Se desempeña como Profesor Adjunto de las materias "Filosofía Social y Teorías Políticas" y "Metafísica" de la Escuela Superior de Filosofía, Ciencias del Comportamiento y Humanidades de la Universidad de Morón. También es docente del Programa de Actualización en Filosofía de la UBA en la materia "Filosofía Contemporánea" (post-grado). Fue docente, categoría MAF "C", de la materia "Metafísica" de la Universidad Nacional General Sarmiento y fue Profesor Invitado del ISEDET (Argentina). Se desempeñó como Becario Doctoral y Post-doctoral del CONICET. Integró diversos grupos y proyectos de investigación en la UBA. Actualmente es coordinador de Edición del *Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana* del Instituto de Ciencias (UNGS), investigador del *Grupo de Pesquisa Ludwig Feuerbach e Pensamento pós-Hegeliano* de la Universidad Estatal Vale do Acaraú (Brasil) y miembro de la *Biblioteca Kierkegaard Argentina*. Forma parte del Comité Editorial de la revista "El arco y la lira".

26
Javier De Angelis:

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2008 realiza tareas de investigación en diversos grupos y proyectos de la Facultad de Filosofía y Letras, financiados por la Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Actualmente se encuentra realizando su investigación doctoral en el marco de una beca del CONICET. Su trabajo se dedica a la influencia de las vanguardias literarias alemanas de entreguerras en el pensamiento estético y político de Carl Schmitt.

27
Alberto Damiani:

Profesor Titular regular de Historia de la Filosofía Moderna en la UBA y en la UNR, Profesor Adjunto regular de Filosofía Política en la UBA e Investigador Principal del CONICET. Director del Centro de Estudios en Filosofía Moderna de la UNR y de la Sección de Filosofía Política y Social del Instituto de Filosofía y de la Maestría en Filosofía Política de la UBA. Autor de cuatro libros y de numerosos artículos científicos, publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas nacionales e internacionales con referato. Ha participado como expositor numerosos congresos y simposios nacionales e internacionales.


9 789874 814906

Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau

Damián J. Rosanovich

> Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est Maitre de recevoir dans un état une nouvelle religion, ou de ne pas recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer.
>
> Ch. L. de Montesquieu, *L'ésprit des Lois*

This paper focuses on the analysis of the concept of civil religion in the writings of William Warburton and Jean-Jacques Rousseau. This notion clarifies a problematic and controversial question which was much debated in the philosophical world in the 17th and 18th centuries. However, it is important to add that Rousseau was the one who made this notion popular in some manner. In spite of this, it is essential to remember that a relevant number of philosophers had already theorized issues related to this concept.[1] Varro's *theologia civilis*[2] or Saint Agustine's *De Civitate Dei* can be referred to as preceding cases. Nevertheless, the most important reference for the modern political thinking can be found in Machiavelli`s *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*,[3] considering the relationship between Christianity, the obedience to the positive law and the pagan worships is explained there. In the *Discorsi* Machiavelli clarifies how religion can contribute to strengthening civic virtues when they are used by the political power, also emphasizing the conflicts that originate from this link. This topic was particularly controversial during the religious wars of the 16th and 17th centuries. It is relevant to note that two fundamental texts of the modern theory of state have been written in the con-

1 In order to consider a historical perspective of *civil religion*, see Ronald Beiner: Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy. Cambridge 2011; Manfred Walther: Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgenlast des Endes der politischen Theologie. In: Herfried Münkler (Hg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung. Baden-Baden 1996. 25–61; Terence Ball: Rousseau's Civil Religion Reconsidered. In: Terence Ball (Ed.): Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought. Oxford 1995. 107–130; Roberto Gatti: Il problema della religione civile a partire da Jean-Jacques Rousseau. In: Bollettino Telematico di Filosofia Política (2008) http://bfp.sp.unipi.it.

2 Marcus Terentius Varro: Antiquitates rerum divinarum. Mainz 1976.

3 Niccolò Machiavelli: Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Torino 2000.

text of religious war: *Les Six Livres de la République* by Jean Bodin (1576), which was created in the context of St. Bartholomew`s Day; and *Leviathan* by Thomas Hobbes (1651), which emerged from the situation of the English civil war (1642–1649). The neutralization of religious conflicts is materialized in these texts as one of the most important tasks to be considered in order to formulate a theory of the State. This assumption appears in authors such as Hobbes, Spinoza and (to a certain extent) Locke. As M. Walther summarized: »They suppose that the ongoing process of division between religion and politics is irreversible. Therefore, consciously and systematically they insist on (continuing) the destruction the *further* legitimation of the pattern of political order to substitute it for a pattern of a rational-functional order«.[4]

Simultaneously, a debate regarding the possibility to found a political order without religion took place. This topic discusses the positions that defend the idea of an order without a religious basis[5] and that argue for the contrary. An example of the latter can be found in the doctrine of Rousseau, who declares that »jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base«.[6] The confrontation between Warburton and Rousseau is found in this historical conceptual context. Likewise, the existence of religion in the foundation of the state order imposes the necessity to consider what sort of religiosity can be harmonized with the State and how the relationship between it and other manifestations of the religion inside the State would be. Hence, Rousseau tests the hypothesis of a *civil religion*, also called »feelings of sociability«, »moral code« or »profession of civil faith«, in order to coherently uncover a distinctive feature of the religion in the foundation of the state order.

It is important to stress that strikingly there is no specific bibliography about this controversy, even though Rousseau explicitly criticizes twice the works of William Warburton and his theory in his *Du contrat social*.[7] Therefore, our work refers mostly to Rousseau's texts on civil religion (Derathé, Ball, Bachofen, Waterlot), and texts in the philosophical tradition (Koselleck, Walther, Beiner).

The following work is divided into three parts. Firstly, a brief presentation of Warburton's political theory in respect to the conflict between Church and State is offered. Secondly, the Rousseaunian understanding of civil religion is described. Finally, a short abstract of our article is provided. As hypothesis we

4 Walther: Die Religion des Bürgers. 29.

Where not mentioned otherwise, all the translations are made by the author of this article.

5 One of the most important thinkers related to this debate is Pierre Bayle, who in his *Pensées diverses sur la comète* presents the hypothesis of a republic of atheists. See Pierre Bayle: Pensées diverses sur la comète. Paris 2007. §§ 102–113.

6 Jean-Jacques Rousseau: Du Contrat social ou principes du droit politique. In: Bernard Gagnebin and Marcel Raymond (Éds.): Oeuvres complètes. Paris 1964. Vol. III. 464.

7 Ibd. 384. 464.

formulate the following: both authors elucidate different positions without offering an overcoming of their own aporias.

I. Church and State in Warburton

The political theory of Warburton formulates central questions about the difficulties in civil religion.[8] His objective is to demonstrate that Church and State have to forge an *alliance*, in order to overcome the political and religious conflicts and achieve peace between the two institutions. The treatise *The Alliance between Church and State* addresses the investigation of (a) the original features of both societies (*civil society* and *religious society*), (b) the corresponding political and juridical structure of this *Alliance*, and (c) the correlative consequences of the unity between Church and State. An equally relevant purpose of this text can be noticed in the attempt to visualize that only the Christianity can take part in this *Alliance*, since other religions either cannot solve this problem or contribute negatively to the deepening of its complexity.

When referring to »political conflict«, it is important to offer some precisions. The conflicts formulated in the early modernity (authors like Bodin, Sidney, Bossuet, De Marca or Hobbes) are conflicts in which the existence of the State itself is jeopardized, without an assumption about the agreements regarding the basic conditions of this order.[9] These authors focus on the reflection about the struggle for *plenitudo potestatis*, about the sovereign power that constitutes a political space, in which the feudal relations between protection and obedience are not clearly determined (*i. e.* the subject can be protected by the political power, but also by the religious power, by a private power etc.). In other words, the discussion about political conflict constitutes a type of dissent regarding the minimum conditions for establishing life in common, where those who express conflicting opinions do not accept as valid or legitimate the arms (linguistic and firearms) of the adversary.[10] Indeed, the radical nature of this dissent concerns the main conditions of the political order that, precisely, make the life of a community possible.

8 His main theses are explained in his famous text *The Alliance between the Church and State* (1778).

9 A contemporary theoretical perspective on the approach of the idea of conflict can be found in the notion of *disagreement* of J. Waldron. However, his position is dependent on a combination of elemental assumptions (e. g. a contemporary democracy or the division of powers) within the framework of the given disagreements. See Jeremy Waldron: Law and Disagreement. Oxford 1999.

10 As Nicolas de Vernuls writes: »The heretic cannot be tolerated in the State, even if he is pacific; actually, men like the heretics cannot be peaceful«, fragment of the treatise *De una et diversa religione*, published in 1646, quoted by Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. München 1932. 35.

The historical-conceptual background of this controversy between Warburton and Rousseau is marked by two essential moments: on the one hand, the civil wars of the 16th and 17th[11] centuries, although it should be taken into consideration that Rousseau's and Warburton's texts are from 1762 and 1766[12] respectively, a context in which the religious conflicts had been *prima facie* overcome.[13] On the other hand, this question appears to be determined by the suggestion of considering the relationship between Church and State, or between politics and religion.

A. The necessity of religion for the political order

The first challenge for Warburton is to demonstrate why the sovereign needs religion. Warburton affirms that after the constitution of a society, its pure structure is not sufficient to guarantee a peaceful order.[14] His theory of State is partly based on the ideas of R. Hooker and J. Locke, from whom he takes the concept of State as an *antidote* for the inevitable inequalities and injustices of the state of nature.[15] Warburton offers different arguments in order to show the necessity of religion for the political order. Actually, for the Bishop of Gloucester, civil society cannot prevent men from obeying laws owing to their *passions.* Consequently, political power needs religion. While civil authority cares about society as a whole, religion concentrates on the individual. Warburton then distinguishes between *perfect obligations* and *imperfect obligations.*[16] While the former are punishable,

11 Warburton refers to the Edict of Nantes (1598/1629) as a central event, and to the *Convocation* for the Act of Submission of the Clergy to Henry VIII (1532).

12 The first version of *The Alliance between the Church and State* dates from 1736, but the text was soon after republished. After reading Rousseau's critiques, Warburton wrote a fourth edition in 1766, in which he explicitly responded to the Genevan thinker.

13 For the overcoming of these controversies, see Frederick C. Beiser: The Sovereignty of Reason. Cambridge 1996. 266–321; Immo Meenken: Reformation und Demokratie. Zum politischen Gehalt protestantischer Theologie in England 1570–1660. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996. 294ff.

14 Unfortunately, the nuances of the political theory of Warburton cannot be explained in this article. In order to know the basis of his political thinking, see William Warburton: The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books. In: The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester. London 1778. Vol. IV. 1–331, especially Book I, chaps. 1–3, 5. For general aspects of his person and the treatise, see Stephen Taylor: William Warburton and the Alliance of Church and State. In: Journal of Ecclesiastical History 43. 2 (1992). 271–286.

15 It is important to mention that Warburton makes equivalent notions like »Commonwealth«, »Society«, »Civil Society« and »Body Politic«, without distinguishing subtleties between them.

16 W. Warburton: The Alliance between Church and State. Book I, chap. III.

since positive law either prescribes or bans specific actions, the latter are *strictu sensu* not punishable, because they strictly refer to the desire to have the virtues realized. As desirable virtues, *gratitude*, *hospitality* and *charity* can be mentioned. These imperfect obligations are strictly *moral* duties that establish large influence in the political community. Nevertheless, the failure to fulfill them is not punishable. The importance of religion is directly connected with the fulfillment of these duties. As the Church focuses on the care of the individual, she can stimulate virtue, in order for citizens to follow the law (civil and religious). Warburton therefore claims: »To supply these wants [of the passions] and imperfections, some other coactive power must be added, that hath its influence on the mind of man, to keep society from running back into confusion«.[17]

Although civil and religious powers are independent, according to Warburton the sovereign should always consider *natural religion*. Its principles should be respected and preserved by the sovereign: »the three fundamental principles of Natural Religion; namely—*The being of God—his providence over human affairs—and the natural essential difference of moral good and evil*«.[18] In analogy to Rousseau's »positives dogmas« of civil religion, these three principles form the foundation on which the alliance between Church and State will be celebrated.

The ground for this alliance is (a) the natural and originary independency between civil society and Church and (b) the τέλος of both *societies*. While the goal of civil power is »the care of bodies«, the mission of religion is »the care of souls«.[19] Warburton proposes the unity of civil society and Church under a Hobbesian formula: the core of this articulation is the nexus between *protection* and *obedience*. By these means, civil power can neutralize political conflict and the Church receives protection against her enemies. In reality, the Bishop of Gloucester argues that the community should have an *official* Church, in order to avoid religious wars and confessional conflicts. The keystone of his theory of State lies in understanding the foundations of the primary split between Church and civil society, whereby such alliance can take place with specific features and purposes.

B. The meaning of the harmonious relationship between Church and State

Warburton indicates that an *established* Church is the solution to neutralizing political conflicts. The key of this *Alliance* resides in the cooperation between the religious and the political power. A central motive for this unity is found in the

17 Ibd. 34.
18 Ibd. 40.
19 Ibd. 48 ff.

utility and the interest around which the Church and the State should reciprocally obtain positive consequences.[20] The conditions for such association would be the »sovereignty« and the »independency« of both the Church and the State, because, otherwise, the alliance would exist in asymmetrical positions of power. In spite of the fact that this bond has the same *people* as a target, according to Warburton both institutions relate to two *different societies*. This is the necessary condition for the existence of the articulation between them.[21] The Church and the State have thereby different foundations to seek for this *Alliance*. Regarding the interest of the State, Warburton emphasizes that religion gives a central contribution to the constitution of the citizens' sense of obedience, while the protection of the State preserves the purity and the essence of the religion. As political power cannot survive without the cooperation of religion, the sovereign needs the support of the Church, particularly, of an *official* Church. Apart from this, Warburton affirms the State's sovereignty in relation to the Church: »For in this alliance, where the religious society is taken under the protection of the state, the supreme magistrate, as will be shown hereafter, is acknowledged *head of the religion*«.[22] The conflict between *potestas spiritualis* and *potestas terrena* is overcome by this alliance. Nonetheless, this sovereignty that the Church transfers to the State has to be compensated in other instances. As a consequence, Warburton provides a theory of equilibrium among powers, under which the State has to accept the existence of a *spiritual court* and a place in the Parliament for the Church. On the one hand, through the transfer of its »sovereignty«, the Church neutralizes the confessional conflict. Because of the aforementioned, the (civil) sovereign becomes »protector of the church, and consequently, supreme head and director of it, the ministry is much in his power; that mutual dependency between the clergy and people, so pernicious to the state, being, by means of a settled revenue, broken and destroyed«.[23] Notwithstanding, conforming to Warburton,

[20] It is important to note that the concept of »utility« represents an important function in the philosophy of Warburton. Actually, the arguments do not relate as much to an ethic or moral foundation, where this alliance would be possible. On the contrary, the rationality of this link lies in the common interests and in the mutual services that the State can provide between them. Hence, according to Warburton, the utility of this contract can only be valued in the protection of the religion through the Church and in the preservation of the social unity through the State. Ibd. 77 ff.

[21] As Warburton writes: »[the Alliance] can be produced *only* by *free convention and mutual compact*: because whatever is *sovereign* and *independent* can be brought to no act without its own content: but nothing can give birth to a *free convention*«. Ibd. 74.

[22] Ibd. 79.

[23] Ibd. 83. It is interesting to note that Warburton's philosophical doctrine is closer to Hooker than to Hobbes. Actually, for the Bishop of Gloucester the Hobbesian theory is too inequitable with the *Ecclesia*, since it holds an absolute subjugation without determined rights in front of the *Deus Mortalis*. The *Leviathan* would be so powerful, that the Church would not

the key of a harmonious articulation should be found in the determination of *mutual dependency* between Church and State. Although the State has an absolute sovereignty over the Church, the main figure of the Church would defend precise rights related to the sovereign that could jeopardize such alliance in case he does not recognize the place of the Church. In such manner, while the State receives a strengthening of the social unity related to the observance of the laws and the harmony of the ethical-political whole, the Church secures from this alliance a protection against any external attack. Thus, the national Church acquires a new *status* and holds the official and legitimate religion. Correspondingly, the State promises to propagate the official religion.

At the same time, the Church achieves other certainties as a result of this alliance:[24] (a) the agreement of the State to finance the Church; (b) the opportunity to work collaboratively with the State; and (c) the independency of the occasional donations of believers. The place of the Bishop in the Parliament constitutes an important part of this *mutual dependency* between Church and State: »The church must needs have its *superior members in the court of legislature*, to prevent that power, which the state receives in return for the protection it affords, form being perverted to the church's injury«.[25] Hence, the Church becomes the *guardian of spirituality*. Warburton offers the following argument: if the Church did not have this place in the Parliament, it would be a slave of the political power. Yet, having a special place in the Parliament, the Bishop can express his opinion there. Anyhow, this expression has its corresponding limits. The Bishop cannot question the sovereignty of the State.[26] Thus, this contract imposes limitations for both sides. These restrictions are explained by Warburton as the *frame* of this alliance. Firstly, it should be noted, that the Church cannot proceed without any *permission* or *confirmation* of the State. If she did the contrary, she would act as *the* sovereign. Secondly, the Bishop of Gloucester subscribes to the *supremacy* of the political power: the Church cannot realize any synod, convocation or assembly without determined permission and an express confirmation of the magistrate. Consequently, the Church cannot proceed in an autonomous manner in the Parliament or in the Court. The unity between Church and State does not constitute a *federative Alliance*. Equally, no member of the church can be excommunicated or excluded without the approval of the sovereign. Otherwise, as previously

be able to demand limitation against the power of the State. According to Warburton, in the theories of Tindal and Hobbes the Church is a »slave of the State«. In the case of Hobbes, he refers to *Leviathan* and in the case of Tindal, to *The Rights of the Christian Church*.

24 See W. Warburton: The Alliance between Church and State. Book II, chap. III.

25 Ibd. 95.

26 Warburton affirms: »*The church resigning up her independency, and making the magistrate her supreme head, without whose approbation and allowance she can administer, transact, or decree nothing*«. Ibd. 130.

explained, the Church would act as if she was the sovereign, with political power, hence the alliance would be destroyed.

C. The question on Christianity

The last part of Warburton's argument is related to the question according to which only Christianity could be the official religion of the State. Warburton refuses both the pertinence of other religions for this alliance and the history of religion that Rousseau provides in his *Du Contrat social*, in which Christianity is rejected as candidate to be the civil religion. The English philosopher particularly tries to refuse the Rousseanian conception of Christianity as a religion »for slaves«. Through his arguments he intends to show that Rousseau confuses Christianity with Catholicism. An important detail of the relevance of the debate between Warburton and Rousseau is discovered in the fact that Warburton responds to the Genevan in the reedition of his *The Alliance* in 1766. His position is based on two central claims: On the one part, unlike Hobbes or Bayle, he indicates the articulation between State and Church through a contract. On the other part, he emphasizes the meaning of Christianity as a »candidate« for such union. This alliance has to avoid two extremes: the excessive power of the Church over the political power, since this would be an *imperium in imperio* (according to Warburton, this doctrine was represented by the puritans). The other extreme would be the persecution of cults, present in R. Hooker.[27] The official religion should be legalized through a *Test-Law*.[28] Referring to texts of Shaftesbury and Wollaston, Warburton turns to certain representations of the antiquity, as the ones in which national religions existed. For the Bishop of Gloucester, this kind of religiosity is the only manner through which political conflicts can be overcome. While through the Test-Law one church is made *official*, other religions become *tolerated*. Tolerance is essential for his theory, since it marks not only the relationship between the national Church and other creeds, but also the bond between State and religion in general.[29]

Warburton presents a short analysis of different religions, in which he distinguishes diverse positions from the perspective of the *alliance*. He first alludes to

---

27 Ibd. 180f.

28 Warburton establishes the concept of *Test-Law*: »*some sufficient proof or evidence required from those admitted into the administration of public affairs, that they are members of the religion established by law*«. Ibd. 203.

29 Warburton clarifies: »when one of these religions is the *established*, and the rest under a *toleration*, then envy at the advantages of an *establishment* will join the *tolerated* churches in confederacy against it, and unite them in one common quarrel to disturb its peace«. Ibd. 205.

the atheists, whose opinions lack validity, since they are against the necessity, meaning and utility of religion for the political order (the atheistic position can here be assimilated to proto-anarchism). He then refutes the English papism. This position is based on the determination of the sovereignty of the ecclesiastical power over the power of the king, which Warburton rejects. Third, he denies the German Anabaptism because there civil punishment would be mixed with sin, i. e. the originary autonomy of both powers would not be respected. Finally, he argues that the Quakers would be against defensive war, due to which they would be *a priori* excluded from this alliance. According to Warburton, Christianity should be the official religion of the alliance by reason of being the genuine expression of freedom. In contrast to Rousseau, he declares that Christianity is a religion of freedom because of its distinctive feature—the pursuit of spiritual development of man. It is not the aim of the article to estimate Warburton's doctrine as true or false, since what is relevant in his theory is the question on *tolerance*: What happens when the other religions (the non-official ones) are tolerated? *How* are they tolerated? The foundation for this is the freedom of conscience. Every citizen has the right to worship God according to his conscience. Undoubtedly, every citizen has to respect the official religion, and the meaning and extent is defined by the sovereign. Thus, the official religion is the *vera religio*, the true religion. Owing to the impossibility to translate religions (i. e. Christianity and Judaism are not different versions of the same *nómos*, translated in diverse languages), accordingly it becomes clear that other religions can be only tolerated as *non true*, although the sovereign never categorizes them as such, given that this would imply *ipso facto* their discredit and also a destruction of tolerance. If the sovereign merely contemplated the *tolerated* churches as *sects*, the coexistence between those who practice the official religion and who do not would be rather difficult, since the alliance implies that this religion would have specific effects on positive law, and as a result on the ethic-political whole. The heart of this problem can be approached differently: as long as religion cares about the souls, it will have a decisive influence on the civil government. In front of her place in the Parliament and in the spiritual Courts, it will be clear that the *mutual dependency* between Church and State implies a cession of political power. The non-official religions are tolerated by the State, provided that they would be considered as non-true or as sects.

In spite of the fact that Warburton aspires to determine the formula for the equilibrium of the *mutual dependency* between Church and State, it is difficult to expect such solution, since in his doctrine sovereignty belongs only to the political power, by reason of which only it can determine the limits between what is politic and what is not. Although attempting to resolve this dependency, Warburton's argumentation ends in an aporia: the sovereignty of the political power is either *limited* (i. e. facing a political conflict such as confessional war, the civil sovereign must respect limits, which he *ex hypothesi* cannot overcome), or the sovereignty

is *mixed*, which is exactly what Warburton tries to avoid. This aporia cannot be resolved in Warburton's doctrine.

II. Church and State in Jean-Jacques Rousseau: civil religion

Civil religion is to a certain extent a paradox of modern political theory. The kingdom of religious belief, that had been confined to the *forum internum* by Hobbes[30] for being inherently problematic for the stability of the political order, reappears on the political scene as a foundational moment of the State. Indeed, the radical nature of the religious conflicts in the 17th century was not reconcilable with a peaceful life, as religious differences were solved with arms, which represented a great risk for the existence of the political order.[31] Rousseau writes his treatise in a context in which *prima facie* the confessional wars that unsettled the political order had already been overcome. Rousseau presents two points of departure: on the one hand, he affirms *a posteriori* that there never existed a State that did not have religious basis. In *Du Contrat social,* he describes a brief history of religion,[32] in which each *credo* (Paganism, Judaism and particularly Christianity) is identified through peculiar features. However, Rousseau claims that in the Antiquity as well as in the Middle Ages or in the Modern Age, religion has had an irreplaceable function in (a) the founding and (b) in the stability of the political order. Nevertheless, this does not suffice for the laying of the religious foundations of the State. The essential historical relevance that religion had for the political order in the past does not imply that it belongs in itself to the concept of State. Therefore, Rousseau attempts to outline an *a priori* argumentation: can men be virtuous without religion? Could Bayle's Republic of atheists be possible? According to Rousseau, this mental experiment is in itself contradictory. In response, he argues that the oblivion of religion leads inexorably to forgetting all duties of men.[33]

30 Thomas Hobbes: Leviathan. In: Noel Malcolm (Ed.): The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. Oxford 2012. Vol. IV, chap. XV.

31 For Koselleck, the closure of this warlike cycle ends with the genesis of the absolutist State: »While the religious parties drew their energies from sources outside the domain of princely power, the princes could not prevail over them unless they challenged the primacy of religion. It was the only way for rulers to subordinate the various protagonists to the authority of the State. *Cuius regio, eius religio* was already a consequence of the fact that even if princes were committed to a particular faith, as rulers they placed themselves above the religious parties«, Reinhart Koselleck: Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society. Cambridge 1988. 37.

32 See Rousseau: Du Contrat social. 460–469.

33 As other interpretations have noted, in *Julie, or the New Heloise* Rousseau describes the hypothesis of a virtuous atheist in the character of M. de Wolnar, who, possessing an austere and honorable moral, can resist the temptations of lust. See Ghislain Waterlot: Rousseau

In other words, it would be possible to claim that in a Republic of atheists no one could be (genuine or systematically) virtuous, since (civil) virtue always needs a religious foundation. As Waterlot indicates,[34] for Rousseau atheism leads to an indifference related to the sacred nature of the political society. The legitimacy, structure and purpose of the State are thus undermined by the indifference of he who determines the virtuosity of his actions only by his own understanding. Civil religion expresses the attempt to offer surpassing of these questions.[35]

The organization of religion from the perspective of its essential nature for the political order is articulated around three axes: (a) the insufficiency of understanding in order to ensure the stability of the political order; (b) the necessity of a complement or of an »*enforcement*« in order to articulate the social unity in a lasting and strong manner; (c) the necessity that (a) and (b) are *transcendent* and not *immanent* instances to the political order.

A. The insufficiency of understanding

In his *Du Contrat social* Rousseau writes that although the general will cannot choose wrongly, the people can always be deceived. By definition, the *volonté générale* is always »upright« and »tends to the public interest«.[36] Whereas the people not always see the good, there always exists an internal and incorruptible direction (»on ne corrompt le peuple«) from the general will is determined by its orientation to the common welfare, and is thus clearly distinguished of the *volonté de tous*, which is not more than a mere sum of will. Notwithstanding, Rousseau does not make visible the foundations on which the general will can be deceived. This deceit is not assigned to reasons related to a wrong understanding or a lack thereof, but above all, with the formation of factions, particular groups that seek

demontre-t-il l'affirmation: »Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion«? In: G. Waterlot (Éd.): La théologie politique de Rousseau. Rennes 2010. 68–75.

34 Ibd. 63–89.

35 In 1756, six years before the publication of *Du Contrat social*, in his *Letter to Voltaire*, Rousseau suggested the importance to establish »a kind of profession of civil faith«, that would ensure the strength of the body politic: »Il y a je l'avoue une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer, mais hors les principes de la morale et du droit naturel, elle droit être purement negative, parce qu'il peut exister des religions qui attaquent les fondemens de la société, et qu'il faut commencer par exterminer ces religions pour assurer la paix de l'Etat. De ces dogmes à proscrire, l'intolerance est sans difficulté le plus odieux […] Je voudrois donc, qu`on eut dans chaque Etat, un code moral ou une espéce de profession de foi civile, qui contint positivement les maximes sociales que chacun seroit tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on seroit tenu de rejetter, non comme impies, mais comme seditieuses«, Rousseau: Lettre à Voltaire. In: Oeuvres complètes. IV. 1072.

36 Rousseau: Du Contrat social. Note 6. 371.

to influence or directly dominate the whole. By acquiring superiority over the general will, these particular groups can lead the people to make a mistake. Although Rousseau's sovereign has no limitations relating its own nature, it cannot make actions that do not correspond to it. He has to obey natural law, although its inobservance could only be judged by God. If the sovereign acted as a private person, this action would *ipso facto* imply his ontological degradation. In this sense, Rousseau claims: »Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être«.[37] Similarly, the sovereign has to preserve the unity of the political body. It is matter of fact that the normative aspiration of the State can collide with the normative aspirations of the religion, beyond the fact that, in itself, conflicting duties internal to religious and civil law can be found. For that reason, Rousseau introduces the controversial notion of »civil religion«.[38] Despite the fact that the Genevan offers a definition of this concept, it is clear that this category includes some opacities to be specified: »Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle«.[39] Civil religion is conceived as a set of preconditions, which are necessary for life in common. Meanwhile, accepting that every State is built from an inner space and an exteriority, this topic has to turn to the standards in order to determine these »feelings of sociability« or *credo minimum*,[40] which could only be neutral (the contrary would be a performative contradiction) if civil religion only prescribed the exclusion of fanatics and intolerants, whose existence *ex hypothesi* would put the political order at risk.[41] In only three paragraphs Rousseau describes the »dogmas« of this civil religion,[42] without

37 Ibd. 363.

38 Rousseau declares: »chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui«. Ibd. 468.

39 Ibd.

40 See Walther: Die Religion des Bürgers. 49ff. Adding to the quoted precedent from 1756, in other passages of his work Rousseau alludes to the relevance of this profession of faith under »la manière dont la Religion peut et doit entrer comme partie constitutive dans la composition du corps politique«, Rousseau: Lettres écrites de la montagne. In: Oeuvres complètes. III. 809; »Sitôt que les homes vivent en société il leur faut une religion qui les y maintienne«, Rousseau: Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République. In: Oeuvres complètes. III. 336.

41 On his part, Rousseau also claims, that *pure* Protestantism (viz. non existent in reality) could be considered as a candidate for this religion, since »la Religion Protestante est tolérante par principe, elle est tolérante essentiellement, elle l'est autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolere pas est celui de l'intolérance«, Rousseau: Lettres écrites de la montagne. 716.

42 There are six so called dogmas: the existence of a powerful, rational, good, prudent

any subsequent explanations. The more relevant fragments are to be found at the end of the aforementioned book, in which he clarifies that these dogmas should be felt internally, although the State cannot oblige the citizens to believe in them. This means that their mere understanding is not sufficient. Every citizen should recognize himself in these dogmas, he has to perceive them as his *own* feelings. In short, it can be asserted that it is not possible to be a genuine citizen if one does not respect these dogmas, or if one does not systematically act *as if* such dogmas had been internalized. Here it is not about theorizing a tolerant State, but a virtuous citizen, whose tolerance is determined by these dogmas, which can only be operational if internalized beyond their understanding. The Genevan precisely emphasizes the concept of *dogma*, since these should be subscribed to without any subsequent basis than the formation of the State. Their logic belongs *ex hypothesi* to the State and not to the specific features of the government, which can change according to the idiosyncratic characteristics of a particular nation.

B. The necessity of a complement to the understanding

The origin of the Rousseaunian State, based on social contract, seems to be indifferent towards the inherent features of individuals, through whose wills they decide the *alienation totale*. This, however, is compensated through two fundamental instances related to the determination of a legitimate political order: non written laws and civil religion. With regard to the former, it is important to show that in *Du Contrat social* Rousseau distinguishes among four types of laws: (a) political laws, which regulate the relationship between sovereign and subject; (b) civil laws, which articulate the link between members and body politic; (c) criminal laws, that punish the violation of other laws; and (d): »À ces trois sortes de lois, il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans le cœur des citoyens; qui fait la véritable constitution de l´État […] lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplèe […] et substitue insensiblement la forcé de l'habitude à celle de l'autorité.

and beneficent divinity; the future life, the reward of the righteous; the punishment of the evil; the saintliness of social contract and laws; and one negative dogma: the intolerance. The opacity of these dogmas can be observed in the ambiguity of the used language: What could it precisely mean that social contract and laws are *sacred*? If the contract and the positive laws are sacred, their sacredness imposes and it can only be recognized. On the contrary, their violation would manifestly be questioned. Now, if contract and laws were not sacred, it would be difficult to think why and how they would achieve this condition only by the fact of being categorized as dogmas.

Je parle des mœurs des coutumes et surtout de l'opinion, partie inconnue de nos politiques, mais de laquelle dépend toutes les autres.«[43]

The first three types of laws receive their legitimacy from the saintliness of social contract, but the fourth is related to something directly connected with a subject and a supraindividual rationality.[44] In front of the abstract nature of social contract, opinions, customs and traditions do not offer an atomistic articulation, but a historical rationality, which is crucial for Rousseau. This foundation goes beyond the individuals, given that it is above the characteristics they can attribute to the customs and traditions; but simultaneously, it refers to the actions they perform in the community. In an analogous manner, civil religion—as true *theism*—establishes a similar foundation of the political order, since its dogmas are imponderable, but at the same time they are related to the monotheist cults of the Occident, that Rousseau theorizes. Moreover, it must not be forgotten that both conditions for the stability of the political order share this *suprarational* precondition: Despite the fact that every individual is a particular, they find the legitimacy of their actions in the customs and traditions and not in the decision to realize a given virtuous action. Indeed, an action can in itself be *virtuous* with abstraction from all context and consequently, the person who practices such virtue could deserve acknowledgment. However, this acknowledgement would only be possible by virtue of the subsumption of a concrete action under the universal correction of the action that is under a supraindividual criterion that it is contained in. Similarly, the concision of tradition can sometimes change the nature of an action according to the customs and traditions within which this particular action occurs (for example in some catholic countries charity is conceived as virtuous, while in some protestant countries it is not perceived in such manner). Like religion, these »most important« laws form a complement for the abstract rationality, which aspires to define the good or just nature of an action independently from the context.[45] These laws lead individuals towards a collision of duties

[43] Rousseau: Du contrat social. 394. As Bübner claims: »Rousseau insiste sur l'idée que l'origine des institutions propre à la civilisation, en particulier la source de droit, doit être cherchée là où se fait le passage de la nature au droit«, Rüdiger Bübner: L'autodétermination du peuple selon Rousseau. [tr. C. Bouton]. In: Jean-Louis Vieillard Baron and Yves-Charles Zarka (Éds.): Hegel et le droit naturel moderne. Paris 2006. 25.

[44] This fragment could be used as a response to Hegel's critique in the *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, according to which Rousseau could never achieve a genuine general will by always commencing from individual wills. Although in the origin of the social contract of Rousseau a sort of »individual will« would be found, the quoted fragment related to non-written laws would strictly show a supraindividual dimension of the will. See Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt a. M. 1971. VII. § 258.

[45] As Walther argues: »Religion is the phenomenon that can close the voids of the observance of the law related to the theory of action between the rational legitimation of the State

and problems related to the clarity that is sometimes darkened by the messages of heart (i. e. natural law) and positive law. The Rousseaunian State establishes its legitimacy not only in the complete alienation of each member or in the *volonté générale*, but also in the history and in the dogmas of the civil religion. Thus, law, religion, history and the *dogmas* are the sources of normativity that rule the political order and its stability.

It is important to point to a particularly problematic nature in the idea of *complement*, since the union between religion and civility is *a priori* non-reconcilable. In fact, the debate around the idea of tolerance in which Rousseau participates, recognizes at least two not easily articulated theses: (a) it is not possible to oblige one to believe in X,[46] and (b) religious beliefs *can* have a strong influence on moral and politics.[47] The former statement implies that even when the State encourages the religion of the citizen or a sort of civic catechism, it will never be possible to oblige one to believe in something that *ex hypothesi* cannot be demonstrated. In this sense, if civil religion was only negative (i. e. refused intolerants), the key of this prohibition would be particularly political and not religious or theological.[48] However, *Du Contrat social* formulates five positive dogmas clearly oriented

---

of the *Contrat Social* and the fulfillment of its citizens. It does not appeal to understanding, but to passion; and motivates the self-forgetfulness and the devotion that are necessary to guarantee the hierarchy of *volonté générale*«, Walther: Die Religion des Bürgers. 48 f. For other interpretations of this topic, see Robert Derathé: Le rationalisme de J.-J. Rousseau. Paris 1948. Chap. 2; Robert Derathé: La religion civile selon Rousseau. In: Annales de la Société J.-J. Rousseau 35 (1959–1962). 161–180; Karl Erdmann: Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der »religion civile«). Berlin 1935. 47 ff.; Sonja Asal: Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie. Dresden 2007. Chap. 4.

46 Hence, Rousseau seeks to limit the arbitrariness of civil power: »Mais je suis indigné comme vous […] que l'homme ose controller l'intérieur des consciences ou il ne sauroit pénetrer, comme s'il dépendoit de nous de croire ou de ne pas croire dans des matières où la demonstration n'a point lieu, et qu'on pût jamais asservir la raison à l'autorité. Les rois de ce monde ont-ils donc quelque inspection dans l'autre, et sont ils en droit de tourmenter leurs sujets ici bas pour les forcer d'aller en Paradis? Non, tout gouvernement humain se borne par sa nature aux devoirs civils, et quoi qu'en ait pû dire le sophiste Hobbes, quand un homme sert bien l'État, il ne doit conte a personne de la manière dont il sert Dieu«, Rousseau: Lettre à Voltaire. 1071 f.

47 In his letter to Christophe de Beaumont, Rousseau emphasizes: »Pourquoi un homme a-t-il inspection sur la croyance d'un autre, et pourquoi l'État a-t-il inspection sur celle des citoyens? C'est parce qu'on suppose que la croyance des hommes détermine leur morale, et que des idées qu'ils ont de la vie à venir dépend leur conduite en celle-ci. Quand cela n'est pas, qu'importe ce qu'ils croyent ou ce qu'ils Font semblant de croire? L'apparence de la religion ne sert plus qu'à les dispenser d'en avoir une […] Dans la société chacun es en droit de s'informer si un autre se croit obligé d'être juste, et le souverain est en droit d'examiner les raisons sur lesquelles chacun fonde cette obligation«, Rousseau: Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont. In: Oeuvres complètes. IV. 973.

48 Rousseau contrasts the impious nature of the seditious in *Lettre à Voltaire* (see note 35).

beyond mere tolerance. It is because of this that we disagree with Bachofen's interpretation, who reads the Rousseaunian civil religion as a »negative political theology«, intended to purify the State from every inclination to corrupt the foundation of the political order before defining a virtuous political order.[49] Additionally, we argue that religion cannot be thought as a mere bond for articulating the body politic, as Bertram declared,[50] since if the project of *Du Contrat social* was guided for demonstrating the legitimacy of the political order, and civil religion was pondered by its presumptive utility, that would bring more problems than solutions, considering that one could ask: why *these* and not *other* dogmas? If the (positive) dogmas of civil religion were not necessary, the question about their dispensable nature would make sense. Still, as Rousseau affirms that this profession of civil faith is necessary for the political body, for the coexistence within the same political order, one should ask oneself about its legitimacy. We will return to this topic in section III.

C. The transcendent character of religion

According to Rousseau, the stability of the political order is only possible with three sources of normativity, which contain the same structure. The saintliness of social contract refers to the particular wills, which are founded on the origin of the configuration of the political body; here the irreplaceable character of the individual takes place. The solution if the »squaring the circle« (i. e. how to connect freedom and obedience) lies in that every particular will can confer its consent to the origin of the Republic. The legitimacy of the State and of the society is again found in these particular consents.[51]

Rousseau also explains the »health« and »conservation« of the political body. The conservation of the State does not imply a manipulation of the law in order to guarantee the power of the political institutions. The Genevan is convinced that the politization of the citizen lies in the development of the State, one of which essential moments are the permanent assemblies in which the people are summoned by laws,[52] since it is expected that the citizen not only obeys the laws

[49] Blaise Bachofen: La religion civile selon Rousseau: une théologie politique negative. In: La théologie politique de Rousseau. 55.

[50] Christopher Bertram: Toleration and Pluralism in Rousseau's Civil Religion. In: Ourida Mostefai and John T. Scott (Eds.): Rousseau and l'infâme. Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightment. Amsterdam 2009. 137–151.

[51] Rousseau claims: »quel fondement plus sûr peut avoir l'obligation parmi les homes que le libre engagement de celui qui s'oblige? On peut disputer tout autre principe; on ne sauroit disputer celui-là«, Rousseau: Lettres écrites de la montagne. 806 f.

[52] Rousseau: Du Contrat social. 426 f.

by occasional circumstances, but he also identifies with, and is realized in them, as they are an expression of the general will, the model moment of the exercise of sovereignty. Rousseau argues that: »Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État: *Que m'importe*? On doit compter que l'État est perdu«.[53] Such politization, however, cannot be related only with the individual and self-conscious decision according to which, in the solipsism of his conscience, a particular person decides to identify himself with the laws, or as citizen he interprets that laws form a mechanism through which he can be politically realized. From neither of these cases can this identification be deduced, since such process by principle requires the convergence between the decision of the particular and a supraindividual foundation. In the absence of one of these instances, we would either find an eventual manipulation of the individual by collective forces, or an irreducibility of his particularity, from whose will the identification with the law should not necessarily be deduced. In terms of Hobbes, it could be affirmed that Rousseau seeks to theorize how the subject can self-intuit as an author of the actions by whose authorization the sovereign acts.[54] The stability of the political order thus requires a foundation that overcomes the individualist solipsism, whereby, in the solitude of his conscience, every person should decide about the correctness or justice of an action under the circumstances in which a collision of duties exists. Accordingly, non-written laws form a supraindividual basis that not only stimulates the obedience to (written) laws, insofar as they present the history of a particular people, but it also determines a sediment in which every citizen recognizes himself, or viceversa, he sees himself as citizen –among other reasons- by belonging to this *sediment*.

The rationality of positive law and of non-written laws limits and articulates the ethical-political actions of the citizens within the State. According to Rousseau, however, these two elements are insufficient without the presence of the political conditions, which cannot be *put in question by the citizens.* More precisely, these conditions are the »feelings of sociability«, without which the health of the political body would be unachievable. Such »dogmas« are *transcendent* since they cannot be questioned; they are the necessary conditions for the life in common. The keystone of these dogmas lies in its origin, which does not come from history or reason, but from the logic of the State, in the same manner in which general will is sovereign or legislative power is the producer of laws. If these dogmas became immanent and determined by the people, they could be interchangeable in the same degree in which every act of general will, insofar as it is sovereign, can modify every determination of its political body. On the contrary, the so-called *moral code*, thought of as an inherent feature of the State, can only be formulated

53 Ibd. 429.

54 See Hobbes: Leviathan. Chap. XVI.

a priori, and its transcendent nature with regard to its challenge by the individuals constitutes an essential connotation of its concept.

III. The apories of tolerance

Through the concept of civil religion Rousseau attempts to overcome the apories of Warburton's doctrine. The Bishop of Gloucester had proposed an Alliance between Church and State, in order to devise a *mutual dependency* between both *potestates*. As already demonstrated, it can be observed that his position contains problems difficult to overcome, emanated from the opaque *status* that tolerated religions would have in front of the official Church. Through the presence in the Parliament and the influence that the official religion has over the political power, the original split between *care of the bodies* and *care of the souls* disappears. Insofar the State should allow the influence of the Church, the Church always exercise a controversial influence over civil law. How could a solution for a collision of duties be imagined? Who would make the last decision? How could different confessions peacefully coexist within the same political order, if they were incompatible with one another? How could a genuine religious subject believe in a God that is publicly categorized as »non-true«?

Through the concept of civil religion (the »true theism«) Rousseau seeks to clarify these questions and, in similar manner, overcome these apories. The State cannot enter into an alliance with the Church, at least not in the terms considered by Warburton. In contrast, the sovereign inserts a *credo minimum*, without which the life in common would be inconceivable. Rousseau emphasizes both the meaning of love for humanity and the minimum conditions for the existence of the political order. Nevertheless, the problem of his doctrine lies in the contents of the positive dogmas of the so called »profession of civil faith«.[55] This *credo minimum* is the lowest level of sociability that every person has to accept in order to be a virtuous citizen. The question of these feelings is related to the criterion that the sovereign should use in order to determine the division between what can be accepted and what should be rejected. Contrary to Rousseau, Warburton alludes to a *Test-Law* emanated from the alliance between Church and State. However, for Rousseau there are no explicit criteria for this. Civil religion determines the conditions of tolerance for the coexistence in the political order, which presuppose *ipso facto the act of intolerance included in that which remains integrated and respectively excluded by the (positive) dogmas*. Still, as any self-determination of general will, this act of tolerance/intolerance can only be attributed to the sover-

[55] Waterlot considers this religiosity as a mixed between patriotism and humanism. See G. Waterlot: Rousseau. Religion et politique. Paris 2004.

eign, i. e. it can be interpreted as a sample of the exercise of freedom. Yet, universalist aspirations of Rousseau's theory of State[56] suggest that the dogmas could be different ones, something already mentioned by Rousseau in 1756, when he claimed that such *moral code* should be purely negative.[57]

As Montesquieu explains in the quoted epigraph, the apories of tolerance make visible the question of looking for the conditions for life in common in a context in which individuals do not necessarily agree with these conditions, and they are ready to search for a solution to their conflicts through arms and not with arguments. The doctrines of Warburton and Rousseau invite us to reflect on the difficulties of the coexistence of different political subjects, which, however, should live together in this context. Through positive law, modern criminal law has attempted to solve this problem by means of punishment, but the problem has not been overcome yet. The integration of different confessions within the same State has caused and motivated great controversies in our century, which has led to confrontations characterized by violence without limits. The attempt to think about the limits of the binomial *tolerance*/*intolerance* will continue to be a challenge for philosophy.

56 »Les fondements de l'État sont les mêmes dans tous les Gouvernements, et ces fondements sont mieux posés dans mon Livre que dans aucun autre«, Rousseau: Lettres écrites de la montagne. 811.

57 See note 42.

La *curiositas* mató al sujeto. Hans Blumenberg y lo moderno de la legitimidad

Damián Jorge Rosanovich (UNSAM-UNIPE)

Citar a Donoso Cortés: de cómo en toda cuestión política...

Introducción

Bajo la cifra de la teología política, en 1922 Carl Schmitt popularizó una tesis que habría de ser largamente discutida durante gran parte del siglo XX. Según ella, «Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados».[1] Esta afirmación encontró un eco sostenido en numerosos autores a lo largo de siglo XX, con los cuales el jurista alemán emprendería un diálogo más o menos explícito. Entre ellos vale la pena mencionar a Erik Peterson, Jacob Taubes, Karl Löwith, Leo Strauss, Hans Barion o, finalmente, Hans Blumenberg, a quien fuera dedicado el epílogo de *Teología Política II*, aparecida en 1970.[2]

[1] Schmitt, C., *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015 [1922], p. Sobre la cuestión de la "secularización" nos remitimos a la siguiente bibliografía: Lübbe, H., *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 1964; Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, tr. P. García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998; Monod, J.-C., *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, tr. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2015; Böckenförde, E.-W., "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", en: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 92-114; Dreier, H., *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München, C. H. Beck, 2018; Duso, G., "Teologia politica e secolarizzazione moderna", en Basso, M. y Piccinici, M., *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola* [Quaderni di Scienza & Politica], Bologna, Dipartimento delle Arti visive perfomative e mediali, Università di Bologna, 2020, pp. 39-62; Conze, W., Strätz, H.-C., Zabel, H., "Säkularisation, Säkularisierung", en *Geschichtliches Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997, tomo V, pp. 789-829; Müller, E. y Schmieder, F., "Metaphorologie, Säkularisierungsdebatte", en: *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2016, pp. 149-168; Stolleis, M., "Konfessionalisierung" oder "Säkularisierung" bei der Entstehung des frühmodernen Staates", *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XX, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pp. 1-23.

[2] Si bien la referencia a Schmitt suele ser recurrente, él mismo toma distancia de esta atribución. En una carta dirigida a Koselleck, Schmitt afirma que habría sido Max Weber quien habría acuñado el término. Sin embargo, si bien el sociólogo alemán acuña el conocido concepto de "desencantamiento (Entzauberung)", no utiliza la noción de "Säkularisation" en su clásico estudio sobre la ética protestante. Schmitt escribe en 1976: "…él [Nicolaus Sombart] oculta que Max Weber ha sido para mí el fundador de la teología política" *Cfr*. Koselleck, R. y Blumenberg, H., *Der Briefwechsel (1950-1983)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019, p. 303. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras. Vale recordar la cita del prefacio a la segunda edición de su *Teología Política I* (1934), donde el mismo Schmitt sostiene que "Entre los teólogos protestantes, Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten han señalado particularmente que en

Como parte de este diálogo en torno a la secularización, y como ampliación de una conferencia pronunciada en 1962,[3] Hans Blumenberg publica en 1966 el erudito y voluminoso tratado *La Legitimidad de la Edad Moderna*,[4] en donde tipifica el teorema de la secularización como una categoría de ilegitimidad histórica, la tesis según la cual el pensamiento moderno sea subsidiario de estructuras procedentes del medioevo. La confrontación entre Schmitt y Blumenberg no solamente aspira a recuperar la *vexata quaestio* sobre la continuidad y discontinuidad de lo moderno, sino que, en particular busca dar cuenta desde una perspectiva genealógica de los derroteros nihilistas de la modernidad en medio del caos del siglo XX europeo. De esta manera, la secularización, el debate con el gnosticismo, la escatología y fin de los tiempos no constituyen meramente una lectura sobre la transformación de una *forma mentis* sino la clave para pensar la crisis de la estatalidad clásica y de las ciencias modernas, del humanismo, y la definitiva consagración de la técnica y de la economía como *Zentralgebiet* de nuestro horizonte contemporáneo. Como veremos, es en la secularización en donde este preciso debate encuentra el gozne para pensar las transformaciones que la modernidad experimenta en la era de las masas.

Continuidad/discontinuidad: ¿una dualidad apócrifa?

El debate en torno a la secularización ha sabido concentrarse en torno a dos pendularidades: por un lado (a), nos encontramos con el problema en torno a la historia de la filosofía frente a la historia social y política. Aquí aparece una controversia en torno a, o bien hacer depender la historia social y política de hechos que la conforman y constituyen la condición de posibilidad de sus transformaciones (proceso de secularización), o bien tipificarla como *prius* ontológico, y desplegar el camino inverso,

absoluto es posible comprender los últimos siglos de nuestra historia sin el concepto de secularización". Schmitt, C., *Politische Theologie*, op. cit., p. 7

[3] Blumenberg, H., "Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität", en: Kühn, H., *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, Anton Pustet, 1964 [1962], pp. 240-265. En este mismo volumen incluye el célebre texto de Hermann Lübbe "Säkularisierung als Geschichtsphilosophische Kategorie" (pp. 221-239), aparecido como opúsculo en 1964.

[4] Si bien la primera edición del texto es de 1966, luego de una comunicación epistolar con Car Schmitt en 1971 y 1974, Blumenberg realiza modificaciones significativas en la segunda y tercera ediciones, en 1974 y 1988, particularmente en la confrontación con el teorema de la secularización. La edición de la correspondencia entre Blumenberg y Schmitt contiene como anexo estos textos. *Cfr*. Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, pp. 15-86.

de los procesos sociales y políticos hacia las transformaciones científico-filosóficas. Este problema está presente en los debates histórico-conceptuales desde la década del sesenta.[5] Ahora bien, del hecho de suscribir alguna variante del teorema de la secularización, ¿se sigue necesariamente que la historia social deba pensarse como epifenómeno de este proceso?

Como señala Reinhart Koselleck,

Como escribe Otto Brunner,

6

Por otro lado (b), se encuentra el problema (¿kantiano?) que gira en torno a la configuración de criterios para pensar el cambio, el tránsito y las transformaciones en la historia, frente al estudio de contenidos, por así decir, propiamente históricos. En la medida en que los relatos de Valerio Máximo o Plutarco han dejado de ser los paradigmas historiográficos para pensar la historia, nos desplazamos del discurso de lo contingente a la cristalización de categorías que nos permitan hacer asequible, expresado muy brevemente, el cambio a través del tiempo.[7]

Simultáneamente, el planteamiento de cada criterio es acompañado por una interrogación radical sobre su propio alcance. Sin embargo, al interior de esta alquimia convergen los mismos momentos, cada uno de los cuales se conforma en articulación con los demás de diferente modo: razón, historia, política, religión constituyen la materia a partir de la cual cada criterio se instancia en el mundo particular. De esta manera, la

[5] Citar Oncina Coves…

[6] Como señala Otto Brunner….Por su parte, Koselleck….Por su parte, Blumenberg no cita referencias no filosóficas. Como señala Schmieder…

[7] Por esta razón, no es errado ponderar como momento climático de la historia conceptual el encuentro entre historia y filosofía, entre un saber acerca de lo singular, los casos, lo contingente; y un saber (al menos en sentido clásico) sobre lo que permanece frente a los cambios, de aquello que es necesario. ¿Qué *status* poseen los conceptos históricos con los cuales pensamos la(s) historia(s)? La confrontación entre Blumenberg y autores como Brunner o Koselleck pone en evidencia, precisamente, la necesidad de que la reflexión histórica y la reflexión filosófica encuentren un terreno común a partir del cual se configuren las categorías que escapen a dicotomías irreductibles como descripción/norma;

relación entre el mundo tardomedieval y el moderno adquiere tonos ciertamente perplejos: la continuidad en la discontinuidad o la discontinuidad en la continuidad, o para recuperar una arcaica forma escolástica: lo que es se presenta/conoce como lo que no es (**en latín**).

La adaptabilidad del teorema de la secularización radica precisamente en sus ambigüedades. El devenir intramundano de cualquier contenido no tiene un límite impuesto por la naturaleza de las cosas. Dado que la tesis de la secularización no supone necesariamente la explicación de su origen, es posible la afirmación del devenir *saeculum* siempre y cuando existan dos elementos concomitantes: Dios y el Estado, el milagro y el caso de excepción o el mesianismo apocalíptico y la revolución (AGREGAR MAS EJEMPLOS Y DESARROLLAR EL TEOREMA en 1000 W).

Es indudable que Schmitt ejerció una profunda influencia sobre Koselleck a lo largo de los años cincuenta y sesenta[8]. De hecho, varios de sus artículos aparecidos en los años setenta, y particularmente, en *Futuro Pasado* (1979), tienen su origen en primeras versiones de aquellos años, y ocasionalmente en conversaciones con el jurista de Plettenberg. Entre ellos se encuentran "Futuro pasado del comienzo de la modernidad" (1966), "Historia magistra vitae" (1968) o "El concepto moderno de revolución como categoría histórica" (1969). Asimismo, por el lado de Schmitt, aparecen menos referencias a los textos aparecidos en este período. Probablemente, de manera excepcional, haya que mencionar la *Teología Política II*, aparecida en 1970 primero en una compilación de homenaje a Hans Barion y luego por separado, en la editorial Duncker & Humblot. Aquí tiene lugar una situación particular, en virtud del vínculo de Koselleck con Hans Blumenberg a través del grupo de investigación interdisciplinario *Poética y Hermenéutica*. Como una ampliación de una conferencia de 1962,[9] Blumenberg había

[8] Sobre este tema pueden consultarse dos textos de R. Mehring: "Koselleck y Schmitt en torno a una teoría política de los conceptos", tr. T. Lima, en: Koselleck, R., *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires, Hydra, 2013, pp. 163-169; y "Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt", en: Joas, H. y Vogt, P. (eds.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 138-168.

[9] "Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität", en: Kuhn, H. y Wiedmann, F., (comp.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, Anton Pustet, 1964, pp. 240-265.

publicado en 1966 un voluminoso tratado titulado *La legitimidad de la edad moderna*, en cuya primera parte objetaba fuertemente el teorema de la secularización, en especial, en la formulación acuñada por Schmitt en *Teología Política I* ("Todos los conceptos fundamentales de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados"). Este texto motivó numerosas objeciones (Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer publicaron reseñas fuertemente críticas en 1968)[10] y un epílogo de 15 páginas de Schmitt dedicado a responder a las críticas de Blumenberg. Asimismo, esto originó un epistolario entre el ya octogenario jurista y el desde 1970 Profesor de Münster. De este intercambio es resultado la reescritura de los capítulos dedicados a Schmitt en la segunda edición de *La legitimidad de la edad moderna*, en 1974. Si bien no es posible reseñar aquí los argumentos en cuestión, es preciso señalar que Blumenberg rechaza la teología política precisamente en virtud de considerar al concepto de "secularización" como una categoría de "ilegitimidad histórica". Según su tesis, este concepto presupondría siempre una identidad –no demostrada- entre sustancias teológicas y políticas cuyos atributos serían inmanentizados en la modernidad. Así, lo que, en principio, aparecería como un paralelismo o un conjunto de conceptos con atributos semejantes, terminaría por ser expuesto por un concepto que presupondría una explicación nunca explicitada (¿quién seculariza? ¿qué se seculariza? ¿cómo se seculariza?).[11] Frente al teorema de la secularización Blumenberg opone el concepto de *reocupación* [*Umbesetzung*] a los efectos de sostener que el tránsito del pensamiento medieval al moderno se daría por la reformulación de preguntas que no podían ser respondidas por el medioevo en términos de una centralidad del ser humano que, frente a la menesterosidad epistémica del nominalismo y de la realidad entendida como una manifestación de la *potentia dei absoluta*, se autoafirmaría en el despliegue de su propia capacidad y para dar cuenta de respuestas posibles a tales cuestionamientos. En este sentido, no habría una *transformación* [*Umsetzung*] de una sustancia teológica en una sustancia política sino una *reocupación* [*Umbesetzung*] de interrogantes fundamentales que operarían funcionalmente como gozne en el tránsito del medioevo a la modernidad.

[10] *Philosophische Rundschau*, vol. 15, N° 3 (1968), pp. 195-209.

[11] En una nota a pie de página Teología Política II, Schmitt aclara que la célebre formulación del teorema de la secularización no buscaba más que señalar una "afinidad estructural sistemática entre conceptos teológicos y jurídicos que se impone [*drängt sich auf*] en la teoría y práctica jurídicas", en: Schmitt, C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 2017 [1970], p. 79. Sobre este tópico, *véase* Monod, J.-C., *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, tr. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.

En el año 2000 Koselleck publica "Acortamiento del tiempo y aceleración: un estudio sobre la secularización",[12] un artículo sobre el concepto de secularización, en donde critica la tesis de Blumenberg y defiende el teorema de la secularización en la versión de Karl Löwith.[13] Sin embargo, en ocasión de la publicación del citado texto de Schmitt, Koselleck le escribe al jurista alemán una carta el 2 de agosto de 1971: "En mi opinión, [Blumenberg] es el último *Historist*, en tanto que defiende metódica y formalmente hasta el final el *dictum* de que cada época sería inmediata respecto de Dios. Su posición es consecuentemente antiteleológica y el método funcional correspondiente trae a la luz conocimientos que introducen diferencias asombrosas. Blumenberg ha desarrollado a la perfección la técnica interpretativa de cómo se construye en rigor un presupuesto argumentativo, cómo se transforma [*umsetzen*] históricamente en ideas -a través de la identidad lingüística-, y gana una importancia que lo convierte en algo ya no deducible de otra cosa. Aquí radica su genuino aporte a la ciencia histórica. Frente a este punto me parece de importancia secundaria que su compromiso se origine personalmente en cuestiones de la legalidad y de la propiedad como categorías históricas. Esto constituye un desafío a una crítica que habrá que hacer, puesto que los efectos históricos y los efectos a largo plazo no pueden ser interpretados de manera suficiente por medio de un vocabulario jurídico determinado. Blumenberg no dirige, por así decir, sus "análisis metaforológicos" a su propio vocabulario. Con todo, a mi entender, esta crítica no menoscaba su contribución historiográfica".[14]

La carta de Koselleck es interesante por el hecho de dirigirse al centro del asunto en cuestión, y no extraviarse en la teoría de la metaforología.[15] Lo paradójico del tratado de Blumenberg sería que su gran virtud podría ser, simultáneamente, su gran debilidad. Ciertamente, las fuertes críticas dirigidas al teorema de la secularización podrían ser

[12] En: Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, tr. F. Oncina Coves, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 37-71. Este texto es la reelaboración de una conferencia ofrecida en 1989.

[13] Koselleck afirma: "Esta transposición de una meta extrahistórica a una intrahistórica es -a pesar de la crítica de Hans Blumenberg- un proceso incontrovertible, que Karl Löwith ha demostrado en *Weltgeschichte und Heilgeschehen*", op. cit., p. 60, nota 30. El texto de Löwith en cuestión es *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, tr. N. Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007 [1953]. Sobre este tema *cfr*. Joas, H., "Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks", en: Joas, H. y Vogt, P. (editores), *Begriffene Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.

[14] *Briefwechsel*, op. cit., pp. 237-238.

[15] Blumenberg se había hecho conocido fundamentalmente a partir de la publicación de *Paradigmas para una metaforología*, tr. J. Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003 [1960].

dirigidas al teorema de la "reocupación".[16] El elogio de Koselleck a su compañero de *Poética y Hermenéutica* intentaría mostrar una luz de compatibilidad en la declarada incompatibilidad de la controversia con Schmitt. ¿Son conciliables la teología política de Schmitt y la crítica de Blumenberg al teorema de la secularización? Koselleck parecería sugerir aquí una interpretación *trascendental* a una genuina controversia filosófica en torno a la comprensión de la modernidad, la metafísica y los límites del conocimiento del ser humano.

Como una suerte de respuesta diferida, en una carta de comienzos de 1973,[17] la siguiente a la del citado pasaje, en la parte delantera de la carta Schmitt escribe:

"1600: "Silete theologi in munere alieno"

1970: Clamate theologi in mundo alienato!"

La apuesta de Blumenberg es ciertamente ambiciosa: se trata de demostrar la existencia de una novedad irreductible no solamente respecto de contenidos preexistentes, lo cual sería algo no particularmente novedoso, sino a estructuras conceptuales no subsumibles bajo una refuncionalización o una reinterpretación de sí mismas. Ahora bien, si la novedad aparece *ex nihilo*, como un auténtico acontecimiento sin precedentes, entonces se revela como lo menos novedoso que pueda pensarse, es decir, como el conocido gesto moderno dotado de una fuerza ilocucionaria caracterizada por la ruptura

[16] En efecto, el mismo Blumenberg le reconoce este problema a Schmitt en una de sus primeras cartas. El 24 de marzo de 1971 escribe: "Lo extraño, casi paradojal, es que en la reformulación de la implicación de la ilegitimidad (que se conecta con la categoría de secularización) yo haya llegado a la conceptualidad de la "*reocupación*", la cual es compatible con el concepto opuesto de "legitimidad", cuando uno puede pensarla en el sentido de un procedimiento "legal". Esta problemática no ha sido solucionada de manera satisfactoria en el libro [*La legitimidad…*]. En esta dirección, he intentado nuevamente ofrecer una alternativa a través del concepto de "autoconservación" [*Selbsterhaltung*], respecto del cual quizás pueda señalar con más claridad aquello que pienso cuando me refiero a la insostenibilidad de una vacancia en el sistema de posiciones de los conceptos fundamentales y de la "racionalidad" derivada de ellos del procedimiento de reocupación", Hans Blumenberg / Carl Schmitt. *Briefwechsel*, op. cit., pp. 105-106. El nuevo texto referido es "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität", en: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klassen*, Jahrgang, Mainz, N° 11, 1970, pp. 333-383.

[17] *Briefwechsel*, op. cit., pp. 242-243.

con la tradición. Por esta razón, entiende Blumenberg, es preciso reconstruir un linaje en el cual la novedad aparezca *más allá* de su historia precedente, pero *más acá* de la irrupción antigenealógica.[18] A tal fin aparece la tematización blumenbergiana del nominalismo filosófico tardomedieval y la comprensión antignóstica de lo divino: la trascendencia se define por su oscuridad e inaccesibilidad para el ser humano. No obstante, la tarea del ser humano radica en buscar la comprensión de aquello que no puede ser comprendido. El ser humano despliega su humanidad en la medida en que se aleja más de su finitud. En clave filohegeliana explica Blumenberg el gozne del elemento *novedoso* en la confrontación entre

----debate con CS y RK….Löwith/Gadamer (**reseñas**)….Löwith

-GALLI / HOFMANN / KERVÉGAN

¿Cómo pensar el límite del conocimiento?

Según Blumenberg, el rasgo distintivo que permitiría dar cuenta de la autonomía autoafirmativa del pensamiento moderno debe hallarse en la ausencia de limitación impuesta al conocimiento. En efecto, mientras que en la tradición clásica el conocimiento siempre se encontraría supeditado a la organización de un *cosmos* o una *ecclesia*, el sujeto moderno ha de desprenderse de estas obligaciones para autoafirmarse en la búsqueda del conocimiento sin límite alguno, tópico que aparecería cifrado en la *curiositas*. En este sentido, un fiel ejemplo de este motivo podría verse reflejado en la comprensión agustiniana de la *curiosidad* como *libídine*, como un apetito desordenado; y en su crítica a las sectas gnósticas. El gnosticismo debería entenderse aquí como el desprendimiento del conocimiento de la estructura metafísica dentro de la cual se hallaba incorporada el modo a través del cual el ser humano se desarrollaba con su entorno, bajo la forma del conocimiento.

Blumenberg pone especial énfasis en la idea de que los grandes pensadores de la modernidad temprana responden a interrogantes sin respuesta de la tardía edad media. La autoafirmación de lo moderno no sería sino la contracara de la exacerbación de las

[18] Sloterdijk ha llamado la atención sobre el estrecho vínculo entre revolución y antigeneología en la modernidad. Cfr. Sloterdijk, P., *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*…

corrientes nominalistas del siglo XIII y XIV, con sus correlatos en la concepción del vínculo entre el mundo y Dios: *deus absconditus* y *potentia dei absoluta*. Conforme a tales doctrinas, la extrema precariedad y finitud del ser humano no alcanzaría nunca a la comprensión de lo infinito, y por ello la distancia con la divinidad se haría igualmente infinita. Si la distancia con el objeto de máxima importancia de conocimiento es infinita, entonces el ser humano habrá de carecer de algún mínimo criterio a través del cual pueda mensurar, por un lado, su lugar en el mundo, y por otro, la corrección ético-política de sus acciones. En este sentido, Nicolás de Cusa y Galileo podrían ser comprendidos como los filósofos encargados de llevar a cabo el giro intramundano.[19]

Como señala Blumenberg: «En la Edad Moderna surge, en la conciencia humana, un nexo indisoluble entre la autocomprensión histórica del hombre y la realización del conocimiento científico, como confirmación del derecho a una curiosidad teórica ilimitada. Puede que el *enfoque teórico* haya sido una constante en la historia europea, desde que se despertara el interés de los jonios por la naturaleza; pero tal enfoque sólo pudo traducirse en una insistencia expresa en la voluntad y el derecho a la curiosidad intelectual cuando se encontró con una oposición y tuvo que competir con otras normas de enfoque y realización de la existencia» (232)

Este tránsito está marcado entre el pasaje de la curiosidad ingenua a la curiosidad autoconsciente. Ahora bien, si bien es cierto que Blumenberg se interroga radicalmente acerca de los modos clásicos de plantear la cesura entre el mundo medieval y el moderno, al poner en cuestión la dicotomía entre ruptura y continuidad; queda presente, sin embargo, un elemento clave de la autoafirmación de lo moderno, la curiosidad autoconsciente, la cual se encuentra antecedida por su variante ingenua.

Las ambiciones del 700 se hallarían plenificadas un siglo más tarde por la programación enciclopédica. Ahora bien, si el saber buscado es un tipo de saber riguroso, que se desprenda de todo tipo de rémora premoderna, ¿cuál es el *status* que habrán de tener estos conocimientos? ¿Cómo pensar la variable del tiempo? ¿Qué alcance han de tener tales saberes?

[19] HB les dedica un extenso apartado a ambos en LN.

De igual modo, afirma Blumenberg: "La curiosidad teórica sólo garantiza que el proceso cognoscitivo se ponga en marcha y sea impulsado, pese a sus obstáculos; pero experimenta la confirmación de su autoafirmación no porque el rebasamiento hasta entonces no aventurado, de las fronteras del mundo conocido haga encontrar nuevos mundos, sino sólo por mostrar la *servicialidad* real del conocimiento para el poder" (239).

Ahora bien: ¿quién es el encargado de llevar a cabo la mediación interpretativa que atribuya la utilidad o condición de servicialidad a esta curiosidad autoconsciente. Podemos afirmar que Descartes no escribió ningún tratado político. No obstante, la celebérrima carta a los señores decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París, con la cual se inician las Meditaciones Metafísicas (1641), en plena guerra civil de religión, en donde afirma que las cuestiones de Dios y del alma debían ser ante todo "demostradas por las razones de la filosofía antes que por las de la teología".[20] Mientras que el terreno de la teología podría oponer dogmatismos irreductibles, la filosofía podría permitir un intercambio en el cual la comunicación fuera posible. Una interpretación exagerada de este punto podría llevar así a releer la obra de Descartes como un intento de pacificar los conflictos irreductibles en Europa, y de este modo dotar de una finalidad específica a su curiosidad. De igual modo, podríamos reinterpretar el nominalismo, la antropología y el materialismo de Hobbes a la luz de la finalidad de, como lo señala en la conclusión del Leviatán, de que su obra llegue a las universidades y a las autoridades políticas.[21] ¿Cómo distinguir entre una filosofía teórica guiada por la curiosidad autoconsciente y una filosofía práctica que busca intervenir políticamente en la realidad?

Infinitud e historia

La apertura del mundo moderno caracterizada por la autoafirmación y no por una deuda o una hipoteca a saldar con una estructura o una función precedente tiene para Blumenberg un lugar privilegiado en la comprensión de la curiosidad autoconsciente. Sin

[20] Cita de Hobbes: que su texto llegue a las universidades?
[21] En efecto, citar el texto ¡!.

embargo, *Umsetzung* y *Umbesetzung*[22] ¿Este giro socrático de la modernidad conlleva su autodestrucción? ¿Cuál es el límite a trazar en la ocasión en la cual, por un lado, se desatan las fuerzas de una curiosidad ilimitada, sin obstáculo alguno para la razón y para la ciencia, y por otro, esta curiosidad misma toma una fuerte distancia de los saberes heredados y adquiridos? Si la curiosidad moderna es el pivot sobre el cual gira el proyecto de su autolegitimación, ¿cómo puede el sujeto moderno justificar cada paso que dé sin incurrir en presupuestos ni en circularidades? Uno de los puntos de partida elemental del *deus mortalis* hobbesiano es la octava ley de naturaleza, según la cual los hombres son iguales por naturaleza. Sin embargo, aclara Hobbes, esta igualdad debe ser reconocida aunque la naturaleza "haya hecho a los hombres desiguales", ya que sólo entran en condiciones de paz cuando se los trata como tales. (Sólo los que "se consideran a sí mismos como iguales"). ¿Quiénes son aquéllos que rehúsan entrar en condiciones de paz si y sólo si son tratados como iguales?[23] El carácter especulativo de la igualdad de los seres humanos por naturaleza en Descartes o en Hobbes, tanto al apelar al entendimiento como a la fuerza es comprensible. Con todo, ¿cómo es posible rechazar como suma severidad los saberes heredados de la escolástica, de Aristóteles, de la tradición, y al mismo tiempo hacer depender la dignidad ontológica de la estatalidad moderna de, o bien una intuición no presentada como tal, o bien de una especulación dotada de una productividad filosófica sin precedentes, pero tan discutible como muchos de los saberes de la tradición.

La tesis blumenberguiana es altamente ambiciosa, puesto que hace depender el gesto autoafirmativo de la modernidad de un elemento que, si bien permite el hecho de que el ser humano pueda atribuir certidumbre a sus conocimientos, conlleva a dos situaciones problemáticas:

a. En primer lugar, si la posibilidad de conocimiento no se encuentra limitada ni por ninguna manifestación radicalmente diversa de la infinitud de la divinidad o de lo absoluto, entonces todos los atributos que prediquemos de todo conocimiento humano van a encontrarse sistemáticamente bajo el interrogante de su propia condición. La *natura naturans* nunca podrá neutralizar la posibilidad de que, en su búsqueda perenne de lo infinito, encuentre a una divinidad pródiga en milagros. ¿No pasamos aquí de un *deus absconditus* a un *universum absconditus*?

[22] Citar a Palti/Greisch/Flasch.
[23] ¿Cuál es la ética estatal de los modernos?

b. En segundo lugar, la curiosidad es la condición de posibilidad para un conocimiento no deudor de estructuras lógicamente precedentes, pero en sí misma no garantiza que los conocimientos producidos sean ontológicamente más valiosos que los precedentes, no en virtud de un presunto carácter inconmensurable, sino más bien en razón de la imposibilidad de poder aplicar de manera *consecuente* el mismo criterio de rigor para criticar las doctrinas heredadas y para justificar las tesis defendidas por los propios autores modernos.

En consecuencia, en la lectura de Blumenberg existe el riesgo de que la dignidad ontológica de lo moderno repose en última instancia en un acto a través del cual se **desdibuja la frontera entre trascendencia e inmanencia**, no porque quede necesariamente eliminada la primera, sino porque al pasar a ser pensada como lógicamente asequible, gana una dimensión intramundana que es precisamente la antitética a la del *Deus absconditus*. En sentido estricto, desde esta lectura la única certeza de la cual es posible hablar en la modernidad, sobre la cual habrán de pivotear los conocimientos producidos sin herencia alguna (en un sentido fuerte) es la de la curiosidad autoconsciente.[24] Ahora bien, si esta curiosidad opera como condición de posibilidad y no como criterio, ¿cómo es posible pensar un límite más allá del cual no haya sospecha alguna? ¿Cómo ha de ser posible pensar en un mundo -como ha de presumir cierto *adagio* posmoderno- en el cual no existan solamente meras sombras o constructos? Esta radicalidad asimétrica para juzgar lo heredado y fundamentar lo propuesto en la razón, ¿no conlleva ya la génesis de su misma autodestrucción? Si el inicio de la modernidad se vio conmovido en sus cimientos por las guerras civiles que, como señaló Lutero, bañarían de sangre a Europa, ¿**no pueden acaso reconducirse las filosofías *prima facie* teóricas a posiciones políticas que busquen superar dicha situación**? Si este ejercicio pudiera llevarse a cabo, ¿qué quedaría de la curiosidad autoconsciente para el gesto autoafirmativo de la legitimación de lo moderno? No es posible sembrar la sospecha sobre el mundo contenido bajo las Columnas de Hércules sin que, más tarde o más temprano, busquemos interrogar a quienes se encuentran por detrás de las mismas columnas.

[24] ¿No se autointerpreta el yo como trascendencia fundante del mundo? Kant/Fichte?

Bibliografía:

-Bayón, F., "Extremismo y desencanto. El nacimiento de la modernidad del espíritu de la política radical", en: *Isegoría*, N° 39, julio-diciembre 2008, pp. 267-288.

-Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

----------, "Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität", en: Kuhn, H. y Wiedmann, F., (comp.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, Anton Pustet, 1964, pp. 240-265.

-Blumenberg, H. / Schmitt, C., *Briefwechsel (1971-1978)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

-Böckenförde, E.-W., "Die Entstehung des Staates…"

-Brient, E., *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington, CUAP, 2002.

-Dotti, J., "Teología política y excepción", en: *Daimon*, N° 13, 1996, pp. 129-140.

-Duso, G., "Teologia politica e secolarizzazione moderna", en Basso, M. y Piccinici, M., *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola* [Quaderni di Scienza & Politica], Bologna, Dipartimento delle Arti visive perfomative e mediali, Università di Bologna, 2020, pp. 39-62.

-Flasch, K., *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2019.

-Fragio, A., "La destrucción blumenberguiana de las comprensiones teológicas de la modernidad", en: *Éndoxa*, N° 26, 2010, pp. 243-278.

-Fragio, A. y Giordano, D., *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi di analisi*, Roma, Aracne, 2010.

-García Durán, P., *El camino filosófico de Hans Blumenberg*, Valencia, Institució Alfons el Magnanim, 2017.

-Heidenreich, F., *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München, Fink, 2005.

-Joas, H., "Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks", en: Joas, H. y Vogt, P. (editores), *Begriffene Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.

-Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, tr. F. Oncina Coves, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 37-71

-Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, tr. N. Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007 [1953]

-Lübbe, H., *Säkularisierung.*

-Monod, J.-C., *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, tr. I. Agoff, Madrid, Amorrortu, 2015.

-Ogougbe, A., *Modernité et Christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, Paris, L'Harmattan, 2010.

-Oncina Coves, F. y García-Durán, P. (comps.), *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-textos, 2015.

-Palti, E., "Hans Blumenberg: sobre la modernidad, la historia y los límites de la razón", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 22 (2), 1996, pp. 291-330.

-Rivera García, A., "Blumenberg y el debate sobre la secularización", en: *Eikasía*, N° 45, 2012, pp. 237-244.

-Schmitt, C. / Koselleck, R., *Der Briefwechsel (1953-1983)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019.

-Schmitt, C., *Teología Política I*, en: *Carl Schmitt, teólogo de la política*, tr. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

----------, *Teología Política II*, en: *Carl Schmitt, teólogo de la política*, op. cit.

-Stolleis, M., "Konfessionalisierung" oder "Säkularisierung" bei der Entstehung des frühmodernen Staates", *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XX, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pp. 1-23.

-Villacañas Berlanga. J. L., “La leyenda de la liquidación de la teología política”, epílogo a: Schmitt, C., *Teología Política*, tr. cast., Madrid, Trotta, XXX, pp. 135-180.

-Wetz, F., *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, tr. M. Canet, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1995.

-Zerrath, M., *Vollendung und Neutzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig, Evangelische Verlaganstalt, 2011.

Weidner, D., “Säkularisierung”, en Buch, R., y Weidner, D., *Blumenberg lesen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2014, pp. 245-259.

La teología política y lo terrible de la modernidad

Damián Jorge Rosanovich (UNSAM-UNIPE)

1. En 1816, el jurista suizo Karl Ludwig von Haller escribió un texto llamado *Restauración de la Ciencia del Estado*, en el cual señalaba: "Hobbes es el padre de todos los jacobinos".[1] Con este tratado von Haller se inscribía en la tradición de autores católicos contrarrevolucionarios críticos del individualismo moderno y de la tesis de la igualdad de los hombres por naturaleza. Como para Joseph De Maistre, para este jurista el problema de las derivas propias de la Revolución Francesa no debe estudiarse tanto en las contingencias históricas del Antiguo Régimen y de los Estados Generales como en la génesis teórica de la estatalidad moderna en el siglo XVII. De igual modo, no habría sido una suerte de transformación de la autoconsciencia lo que habría conducido al hecho revolucionario en 1789 y en los siguientes treinta años. Por el contrario, en la génesis del pensamiento político moderno ya se encontraría *in nuce* el núcleo del desorden que acabaría con el Antiguo Régimen. En este sentido, el interrogante que guía nuestro trabajo se vincula con la evaluación de esta tesis: ¿de dónde proceden las condiciones de posibilidad para que el concepto de revolución pueda ser pensado como algo diferente del tiranicidio o del derecho de resistencia tipificado por los monarcómanos? ¿Participa Hobbes -al menos en parte- de estas ideas? ¿Cómo piensa la teología política esta alteración del orden político? ¿En qué difieren las concepciones filosóficas de las representaciones católicas, luteranas y calvinistas de esta cuestión?

[1] von Haller, K. L., *Restauration des Staatswissenschaft, oder Theorie des natürlichen geselligen Zustands, der Chimäre des Künstlich-bürgerlichen entgegengesetz*, obra en seis tomos, Aalen, Scientia, 1964 [1816-1836], tomo I, p. 43. Sobre el pensamiento católico contrarrevolucionario, *véase* Compagnon, A., *Los antimodernos*, tr. M. Arranz, Barcelona, Acantilado, 2007; Beneyto, J. M., *Apocalipsis de la modernidad*, tr. A. Báez, Barcelona, Gedisa, 1993; Elm, L., *Konservatives Denken 1789-1848/49*, Berlin, Akademie Verlag, 1989.

2. El espacio político moderno se funda a través de una articulación conceptual que gira en torno a una unidad política soberana, como en la tradición hobbesiano-rousseauniana; o de una federación, pero este segundo caso siempre presupone una paz deudora de una unidad no fragmentable de polos en posible colisión, como para el calvinismo de Johannes Altusio o de Alberico Gentili (quien, supuestamente, habría sido profesor de Hobbes en Oxford hacia 1604).[2] O bien la paz es producto de una condición dada naturalmente, y en consecuencia la guerra constituye una contingencia a ser tipificada jurídicamente en sus distintas variantes y alcances[3]; o bien, dada la antropología pecaminosa o deficitaria del ser humano, el conflicto es el *dato* y la paz es el *constructo.* De una u otra manera, en ambos casos, para los modernos es preciso que la paz exista en un determinado espacio, en el cual su existencia pueda ser preservada y su ausencia restaurada. Lo contrario de ello clausura la posibilidad de convivencia al interior de un espacio político. La cuestión de la unidad de este espacio sustituye al *corpus mysticum* entendido como resultado de la mediación pontificial en donde los límites de la *res publica christiana* no coinciden necesariamente con un territorio específico, así este *corpus* es sustituido por el *corpus mechanicum* de la geografía estatal: se trata de la paz de un Estado determinado, que pueda estar libre de contiendas religiosas irreductibles que no puedan ser superadas bajo un instrumento jurídico político, en los términos de la Paz de Augsburg y de la Confesión Augustana: *cujus regio eius religio*. El Estado ha de garantizar la paz en una frontera delimitable. No es posible preservar la paz en toda la *christianitas*, tampoco a una comunidad cuya topología no sea precisa; sólo puede establecerse la paz al interior de los límites del Estado. De esta manera, la tolerancia y la herejía pasan a ser categorías políticas lógicamente subsidiarias del momento instituyente que aniquila las posiciones en pugna al dividir entre quienes acepten y quienes no acepten vivir en el Estado: sólo pueden vivir en el Estado quienes depongan sus actitudes antiestatales y sostengan una ética estatal, quienes obedezcan al soberano, a las leyes civiles y no atenten contra la paz. Así, la cifra *protego ergo obligo* se convierte un momento formante del orden político estatal, representativo, respecto de cuya

[2] A lo largo de la modernidad, es posible afirmar que esta tradición quedó casi absolutamente eclipsada por las doctrinas de la soberanía. En uno de sus últimos textos Merio Scattola realizó una acabada síntesis de estas ideas: "*Politica architectonica*. L´aristotelismo político nel dibattito politico tedesco della prima età moderna", en: *Res Publica*, vol. 19 (1), 2016, pp. 15-33.

[3] Aquí reside uno de los sentidos de la proliferación de la tratadística sobre la guerra en la modernidad temprana, en particular, de Grocio (*Sobre el derecho de guerra y de paz*, 1625) Vitoria (*Sobre el derecho de guerra*, 1532) y Gentili (*Sobre el derecho de guerra*, 1598).

trascendencia el soberano habrá de definir los términos en cuestión. Como señala Carlo Galli:

"…la verticalidad de la soberanía moderna está muy distante de la verticalidad de la autoridad tradicional, pues se trata de una mediación racional y no de una fundación ni una mediación pontificia entre Cielo y Tierra, o bien es solamente el ejercicio de un poder racional y funcional; el soberano no está empeñado en el "Buen gobierno" sino que está simbolizado en la tapa del *Leviatán* […] privada de relación con el Cielo: su obra no es "pontificia" sino representativa, constitutiva, en ello, del pueblo".[4]

La estatalidad moderna introduce un modo de organización radicalmente diverso a la *civitas*, el *regnum* o el *imperium*. Por un lado, el soberano civil (y eclesiástico) no puede solamente ofrecer una solución que no contemple un discurso (y un compromiso) sobre la piedad y sobre los bienes inmateriales contenidos en las prácticas religiosas de las diversas comunidades cristianas. En este sentido, el Estado nunca puede ser *sólo* forma (un conjunto de normas jurídicas para dirimir conflictos morales y políticos), puesto que en su estructura se pone en juego no sólo la subsistencia material y felicidad terrena, sino también el acceso al reino de los cielos, el cual no puede ser sometido a un cálculo instrumental. Asimismo, no puede haber una teoría del Estado particular para cada *comunidad*, puesto que esto presupondría la unidad en cuestión que, precisamente, debería ser explicada. Por último, la filosofía política debe pensar un orden simultáneamente civil y eclesiástico, pero sin dejar de observar los elementos que dogmática e históricamente se revelan como incompatibles.

Al mismo tiempo, el orden moderno tiene como punto de partida la consideración de los seres humanos como iguales, cuestión que ha de ser discutida y matizada por toda la tradición filosófico-política ulterior, y simultáneamente invocada por las revoluciones. Nuevamente, la estatalidad de la modernidad temprana ha de sostener un concepto de igualdad lo suficientemente preciso e individualizable en diferentes instancias de la vida del organismo estatal (la caracterización de la naturaleza del ser humano, el pacto, la ley positiva, la abolición de los privilegios), y lo suficientemente ambiguo para no poder ser invocado con derecho en la impugnación de un orden basado, en lo esencial, en relaciones de poder asimétricas. Volveremos sobre este punto.

[4] Galli, C., *Espacios políticos*, tr. H. Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 40.

3. La apertura a la trascendencia constituye el momento que garantiza el rechazo del mero cálculo utilitarista del individuo, pero también hace visible la espiritualidad que sostiene la visibilidad del Estado. Si detrás de toda gran Iglesia visible hay una Iglesia invisible, detrás de todo Estado visible hay un Estado invisible, cuya invisibilidad es deudora o bien de una decisión excepcional o bien de una eticidad que se hunda en la noche de los tiempos, una sustancialidad ética sobre la cual repose la dignidad de ese orden. Como señala Carl Schmitt: "Una institución que haga valer lo invisible en lo visible tiene que arraigar en lo invisible y manifestarse en lo visible. Es el mediador quien desciende, porque la mediación sólo puede darse desde arriba y en sentido descendente, nunca al contrario, pues la salvación consiste en que Dios se hace hombre y no en que el hombre se convierta en Dios".[5] El deus mortalis es la última autoridad en juzgar las interpretaciones sobre la trascendencia, la cual por principio nunca puede ser clausurada, y simultáneamente es el soberano quien instituye la inmanencia. Del hecho de que esta trascendencia sea formulada principalmente de manera teológico-política no se sigue que su concreción intramundana presente siempre tal forma, es por esta razón que todo Estado presupone una cesura entre el reclamo infinito de justicia de sus ciudadanos ante los grandes infortunios y la justicia que, positivamente, el Estado puede otorgar. Así, el Estado siempre es el resultado de un gesto fundante que evita la clausura de la trascendencia. Ese cierre implicaría la negación de lo político y su autoafirmación como mera administración de los bienes de este mundo. Por esta razón, la célebre leyenda del gran inquisidor rechaza cínicamente la presencia de la divinidad. ¿Cómo ha de presentarse Cristo en el fin de los tiempos? O bien con la parusía se detienen los relojes y ante la presencia del juicio final nadie puede tener dudas de él, o bien, ante la duda, hay una colisión intolerable entre el poder del Papa y quien muestra indicios de divinidad. Como señala Dostoievski: "-¿Eres Tú? ¿Tú? –Pero sin recibir respuesta agrega rápidamente-: No contestes, cállate. ¿Y además qué podrías decir? Yo demasiado sé lo que dirías. Pero tú ni siquiera tienes derecho a agregar nada a aquello que ya dijiste antes […] Yo no sé quién eres y no quiero saberlo: si eres Él o solamente su semejanza, pero mañana mismo te condenaré y Te quemaré en la hoguera como al más malo de los herejes, y ese mismo pueblo que hoy besaba tus pies, mañana mismo, a un gesto mío, se lanzará a arrimar

[5] Schmitt, C., "La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica", tr. R. García Pastor, en: *Daimon*, N° 13, 1996, p. 14.

carbones a tu hoguera".[6] Es evidentemente el fin de los tiempos: de la historia de la salvación, de la mediación pontificial entre la Iglesia y el mundo, de la libertad del ser humano. El Inquisidor se pregunta: "¿y si dice algo y se llega a ir?" Esto obligaría a reinterpretar toda la historia de la salvación. Por supuesto, la fuerza de este relato no radica en la hipótesis de un Dios que se burla del ser humano, sino en la altanería del hombre que, al no poder comprender a Dios, lo juzga y lo interpela en su accionar. Por esta razón la fábula del gran inquisidor rechaza la presencia misma de Cristo, aun cuando él mismo realice actos causalmente inexplicables para el intelecto humano (*i. e*. milagros). Su logicidad supone la presencia de una ausencia que funda la posibilidad misma del hiato entre inmanencia y trascendencia. La presencia de Cristo suspende el poder del Papa en la tierra.

Ahora bien: por otra parte, la variante contraria a la clausura 'desde arriba' radica en el cierre 'desde abajo' perpetrado por el rechazo de las mediaciones políticas, las cuales tienen como consecuencia la revolución. En este sentido, es Hegel quien ha caracterizado este problema, tanto respecto del nacionalismo conservador que buscaba inteligir la esencia del pueblo alemán en la religiosidad popular medieval, en el Walhalla, y en el vínculo directo con la "sabiduría del pueblo", como con el subjetivismo revolucionario que quiere realizar en la realidad las ideas de igualdad y justicia en ausencia de toda mediación histórico-institucional. El resultado de esto históricamente es el período del terror de la Revolución Francesa (1793 y 1796), y en particular el problema de la *Guerre de Vendée*. Vale decir que parte de lo que Hegel llamó período del terror en 1821 fue discutido en el campo historiográfico en los años ochenta como un *genocidio* (Babeuf, a la sazón, acuñaría el término "populicidio")[7]. Si la idea a realizar es el valor trascendente "justicia" en su plenitud, por principio nunca puede tener lugar en la inmanencia. En el descenso operado/mediado por los sujetos particulares, al entrar en contacto con la realidad intramundana, el valor necesariamente se autodestruye, se inmanentiza y pierde

[6] Dostoievski, F., *Los hermanos Karamazov*, tr. O. Lobos, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 350. Romano Guardini ha ensayado una suerte de defensa del inquisidor a partir de la crítica a la representación que Dostoievski hace de Jesucristo, en el linaje de la larga disputa entre Roma y Bizancio. Según el teólogo alemán: "La figura de Cristo del poema del Gran Inquisidor, empero, no está en esta relación con el mundo. Tampoco está en una relación esencial respecto del Padre y creador. No es Él el Verbo en el cual el mundo ha sido creado y por la encarnación del cual el mundo nace de nuevo, se trasforma. Este Cristo tampoco está en esa santa relación de amor respecto del mundo real, relación que purifica y renueva a éste, sino que sólo es mera misericordia. Es éste un Cristo desvinculado, un Cristo solo en sí mismo; no es mediación del Padre con el mundo ni mediación del mundo con el Padre", Guardini, R., *El universo religioso de Dostoyevski*, tr. A. Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1954, p. 133.

[7] *Cfr.* Arasse, D., *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*, Paris, Flammarion, 1987.

su pureza originaria. Un argumento semejante aparece en el tópico del milenarismo tematizado por Norman Cohn en su libro *The porsuit of Millennium.* Asimismo, comentando la Revolución Rusa, el filósofo Georg Ostrogorsky sostenía que no podía llegar a durar mucho un Estado soviético, puesto que los revolucionarios prometían demasiado, prometían el paraíso en la tierra, y tarde o temprano los individuos reconocerían la imposibilidad de tener el cielo frente a sus ojos. Para la estatalidad moderna la apertura a la trascendencia no puede ser clausurada, lo contrario, tarde o temprano, es la anarquía.

4. En este sentido, es relevante señalar el intercambio de ideas entre Giuseppe Duso y Jorge Dotti (una parte ha aparecido en la revista *Ideas*).[8] La tesis de Duso es que no es posible comprender la estatalidad moderna sino a través de las tesis interpretativas de la teología política schmittiana, esto es, de la hermeneusis del jurista de Plettenberg sobre la soberanía y la representación política en Hobbes, de la idea de decisión excepcional sobre lo excepcional. Sin embargo, agrega Duso, es este marco interpretativo el que conduce a las aporías de la estatalidad barroca, radicalizadas en una democracia de masas: quien manda no es quien obedece y quien obedece no es quien manda. El individuo es *híperpolitizado* en el momento de dar su voluntad para legitimar el pacto, para luego ser *despolitizado* y empujado a la esfera de la privacidad, para que actúe políticamente lo mínima y estrictamente necesario. Para Duso sólo es posible escapar a esta aporía distinguiendo entre la lógica instituyente del Estado y la lógica de gobierno, por medio de la cual es preciso pensar el orden político desde el binomio federalismo/gobierno, a fin de que la representación política se articule en torno a (en el linaje altusiano-hegeliano) los diferentes intereses que giran en torno al mundo del trabajo, ya existentes en la sociedad. La propuesta convocante de Duso radica en repensar en clave histórico conceptual esta tradición opacada para reflexionar sobre los desafíos de nuestras instituciones.[9] La objeción de Jorge Dotti a este planteo es que la propuesta de Duso presupone una eticidad que encuentra en sus tradiciones democráticas el fundamento para pensar el pasaje de la soberanía al federalismo. La tesis de Duso se inscribe en la tradición calvinista, para la cual la condición pecaminosa del hombre no implica necesariamente

[8] *Cfr*. Duso, G., "Jorge Dotti: un encuentro", en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 8, 2018, pp. 37-44; y Dotti, J., "La representación teológico-política en Carl Schmitt", en: *Avatares filosóficos*, N° 1, 2014, pp. 25-54.
[9] *Cfr*. Duso, G., *Oltre la democrazia*, Roma, Carocci, 2004.

que el conflicto sea el dato de los vínculos entre los seres humanos[10]. Él rechaza la tradición hobbesiano-rousseauniano-hegeliana para pensar la soberanía y la representación, puesto que es esta la que nos ha conducido a las aporías de la política actual a las cuales no le encontramos una salida, precisamente, por seguir pensando bajo esta misma conceptualidad. Con todo, la matriz altusiana sobre la cual busca afianzar su propuesta federalista presupone inevitablemente, o bien un orden político resultado de la institución de un Estado que hobbesianamente produce una diferencia ontológica respecto de lo anterior, o bien un orden comunitario, cuya unidad radica en una eticidad de origen. En este sentido vale la pena mencionar que el célebre *dictum* calvinista "*Silete theologi in munere alieno*" (callad teólogos en poder ajeno) de Alberico Gentili no fue formulado desde una matriz hobbesiana. Por el contrario, el punto de partida antropológico de Gentili no es la conflictividad propia del estado de naturaleza hobbesiano, sino que los conflictos entre los seres humanos (*i. e.* las guerras) son el resultado de la colisión entre diferentes costumbres[11]. De manera afín a Altusio (su *Política* es de 1604), para Gentili la conflictividad insostenible de los seres humanos no es una marca ontológica. Las guerras civiles de religión no constituyen la expresión de una esencia del hombre, sino que dan cuenta más bien de una contingencia histórica. En este sentido, Gentili rechaza la tipificación de los turcos que invaden Europa como *iustus hostes* -y en la misma tradición que Francisco de Vitoria- impugna el hecho de que los teólogos puedan intervenir en una discusión de naturaleza estrictamente jurídica.

Sobre esa eticidad de origen (esas costumbres virtuosas, esas leyes no escritas respetadas) gravitaría la conformación de una estatalidad federal-gubernativa. En este sentido, podría agregarse que el tan citado concepto bodiniano de soberanía, fuertemente atado a las leyes sálicas, se encontraría mucho más cerca de la tradición altusiana y no hobbesiana, en virtud de que la referencia a tales leyes implica *ipso facto* una apelación a un orden comunitario preexistente al Estado. [12]

5. Ahora bien, dejando de lado por un momento la conocida matriz hobbesiano-rousseauniana, ¿cuál sería la condición de posibilidad para ese orden comunitario (¿virtuoso?) que presentara esferas de intereses articuladas históricamente? Una opción

[10] *Cfr*. Walzer, M., *La revolución de los santos*, tr. S. Villegas, Buenos Aires, Katz, 2008, cap. 2.
[11] Gentili, A., *De Iure Belli*, Oxonii, E. Typographeo Clarendoniano, 1877, I, 12.
[12] Bodin, J., *Los seis libros de la República*, tr. P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 2006, I, VIII.

para la caracterización de este orden se encuentra en la evaluación hegeliana de la Revolución Francesa en relación a los Estados alemanes, cuando afirma que los alemanes no precisan hacer la revolución porque esta ya ha sido realizada. La revolución alemana habría sido llevada a cabo por Lutero al traducir la Biblia y distanciarse de Roma. El sustrato de historia, costumbres y religiosidad popular, a través de la traducción de la Biblia por Lutero, habría proporcionado al pueblo alemán la posibilidad de sentir su propia religiosidad en su idioma, vehiculizar sus sentimientos y sus representaciones a través de su propia lengua. El punto central de esta cuestión es que, al menos desde el punto de vista fenoménico, todo este proceso habría tenido lugar antes del Estado. Por el contrario, para Hegel los franceses continuarán teniendo revoluciones hasta tanto no tomen distancia de Roma. En este sentido, Hegel acordaría con la crítica del joven Marx según la cual la premisa de toda crítica es *la crítica de la religión*. Lutero no habría instituido el Estado alemán, pero habría instaurado el presupuesto para que el pueblo internalice leyes éticas que para el catolicismo sólo aparecen como exteriores. En sus palabras:

"…la religión católica ha sido alabada de manera tan elocuente y se la alaba todavía como la única que aseguraría la solidez de los gobiernos; de gobiernos, en efecto, vinculados a instituciones que se fundan en la falta de libertad del aquel espíritu que debe ser jurídica y éticamente libre; se fundan, esto es, en instituciones de la injusticia y descansan sobre una situación de perversión ética y barbarie".[13]

No puede haber estatalidad sin libertad internalizada, y sólo puede haber esta libertad cuando la religión habita interiormente en el ser humano. Si el problema del mundo moderno radica en la infinita distancia entre Dios y el hombre, el catolicismo radicaliza esa distancia tornando inalcanzable a Dios, y con ello a la virtud religiosa y a la virtud ciudadana. Mientras que para Hegel el protestantismo configura la condición de posibilidad de una eticidad virtuosa sobre la cual aparezca el Estado, muchos románticos alemanes que celebraron la Revolución Francesa en el '89, luego de las campañas napoleónicas a Italia y del golpe de Estado del 1799, se volverán fuertemente críticos. Así, Friedrich Schlegel sostuvo hacia 1814 que el siglo XIX iba a ser "el siglo del

[13] Hegel, G. W. F., "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", en: *Werke in zwanzig Bänden*, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, tomo X, § 552. A menos que se aclare lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

catolicismo", puesto que sólo la religión católica podría proporcionar una teología política para, en palabras de Dotti, "cerrar el ciclo revolucionario" abierto en 1789. Sólo el catolicismo subraya el hiato de la trascendencia, la imposibilidad de neutralizar la gracia y la necesidad de la mediación. Contrariamente a Hegel, los autores católicos contrarrevolucionarios subrayan una continuidad conceptual entre la reforma luterana y la Revolución Francesa, como una suerte de desafío al principio de una autoridad constituida. Como ha señalado Domenico Losurdo: "Si se reconoce al pueblo o al individuo el derecho a la desobediencia o a la rebelión contra la autoridad instituida en el campo religioso, ¿cómo se le ha de negar luego este mismo derecho en el campo propiamente político?".[14] Por el contrario, si el protestantismo subraya la posibilidad de inmanentizar la virtud y con ello edifica con solidez el conjunto de relaciones éticas objetivas sobre las cuales se apoya el Estado, aparece allí el problema clave de la teología política: *quis iudicabit?* El orden social pacífico nunca puede ser un supuesto o un punto de partida para los modernos: *lo terrible de la modernidad se muestra a través de la imposibilidad de que la paz sea el punto de partida para la constitución del orden político*. La hipótesis de la ausencia de paz no es una mera constatación de la experiencia, sino que es la consecuencia que se sigue de la construcción de un orden a partir de elementos que habrán de dinamitarlo desde su propio interior.

En torno a este punto, al subrayar la trascendencia y la gracia, el catolicismo como forma política subraya la dependencia respecto a una normatividad inexcusable. Al no conocer el binomio entre legalidad y legitimidad, la forma católica es pensada por estos autores como instancia decisiva para rearticular el orden jurídico-político posrevolucionario. Frente a ello la díada legalidad/legitimidad habrá de convertirse en el siglo XIX en el dualismo clave para impugnar el orden dado y justificar la revolución.

6. Retomando la pregunta inicial acerca de el origen de la revolución, recientemente, en *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Peter Sloterdijk ha sostenido que esta misma es producto del rasgo irreductiblemente antigenealógico del pensamiento político moderno, centrado en la categoría de "individuo". Al construirse en oposición a la historia, a las tradiciones locales, a las interpretaciones ortodoxas de las Sagradas Escrituras, a los usos

[14] Losurdo, D., *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Napoli, Guerini, 1997, p. 86.

y costumbres, a las leyes no escritas; las grandes teorías modernas del Estado tendrían como rasgo distintivo su reducción a una sola fuente: la razón moderna, que de manera bifronte observa las esencias eternas (dentro de las cuales la Biblia podría constituir un expresión de ellas); en conformidad con ellas postula la igualdad entre todos los individuos, y simultáneamente contempla los "ríos de sangre" producto de las guerras civiles de religión. De esta manera, el apocalipsis de la modernidad ya estaría en su origen, puesto que matriz revolucionaria del pensamiento político moderno no sería otra que la de su misma génesis.[15] Sloterdijk omite referirse a una tradición difícil de evadir para pensar la prosapia del pensamiento revolucionario como es el panteón monarcómano del siglo XVI, y consecuentemente, la literatura acerca del tiranicidio, en la cual el derecho de resistencia frente al tirano debe ejercerse para obedecer a Dios contra el tirano, quien es definido como quien va en contra de la ley divina, no para defender un derecho individual inalienable frente al tirano. Juan de Mariana, en *Del rey y de la institución de la dignidad real* (1589) rechaza la tesis del *princeps legibus solutus* y sostiene que el acto de matar al tirano se lleva a cabo como consecuencia de sus propias acciones. Por otra parte, el clásico *Vindiciae contra Tyrannos* (aparecido diez años antes) no pone en duda la cifra paulina según la cual *todo poder viene de Dios* y es celosamente riguroso en el momento de tipificar el modo a través del cual se lleva a cabo la resistencia frente al tirano: "cuando hablamos de *todo el pueblo* entendemos por esta palabra aquellos que ejercen la autoridad del mismo, a saber los *magistrados inferiores al rey*, elegidos por el pueblo o nombrados de otra forma como copartícipes del poder y los éforos de los reyes, que representan al conjunto del pueblo".[16] La resistencia que se lleva a cabo contra el tirano se encuentra articulada en una matriz fuertemente aristocrática: se trata de ejercer un derecho fundado en el pueblo, articulado en torno a sus autoridades, y no a partir de derechos individuales invocados contra el rey. Si bien es cierto que la tradición monarcómana difícilmente pueda ser considerada como moderna, es preciso tenerla presente en el momento de pensar el origen de la revolución política (en el sentido de acontecimiento violento, instaurador de un nuevo orden).[17] Si las categorías de *individuo*

[15] Este es el elemento que tradicionalmente, desde la Revolución Francesa, ha dividido a los pensadores contrarrevolucionarios entre quienes defienden la modernidad y el Estado (Carl Schmitt) y quienes rechazan la modernidad por encontrar allí un conjunto de elementos incontrolables al interior de un orden jurídico político (Karl Ludwig von Haller).

[16] Brutus, S., *Vindiciae contra Tyrannos*, tr. P. García Escudero, Madrid, Tecnos, 2008, p. 54.

[17] Sobre la transformación moderna del concepto de "revolución", *véase* el artículo de Reinhart Koselleck "Revolución como concepto y como metáfora", en: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, tr. L. Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, pp. 161-170.

y de *revolución* preexisten *mutatis mutandis* a la modernidad del setecientos, ¿cuál es el elemento que ha de articularlas?

7. ¿Es realmente Hobbes el padre de todos los jacobinos? El así llamado individualismo metodológico de Hobbes y su caracterización del estado de naturaleza podría sugerir que la dignidad ontológica del Estado dependa de voluntades individuales cargadas de una subjetividad contingente respecto al Estado, la cual, con posterioridad al pacto, se bifurcaría entre el foro externo y el foro interno: obediencia a las leyes civiles, creencia en el artículo de fe "Jesús es el Cristo", y crítica por lo bajo. Es difícil sostener esta tesis si se observa con atención que Hobbes manifiesta una especial preocupación por la *ética estatal*. En efecto, además de obedecer las leyes civiles y creer que Jesús es el Cristo, sólo pueden vivir en el Estado aquellos que depongan todas las actitudes contrarias a una vida pacífica en comunidad, tal como lo estipulan las leyes de naturaleza. En este sentido, señala Hobbes:

> "Por tanto, si la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, esta igualdad debe ser reconocida, y aunque la naturaleza los haya hecho desiguales, dado que los hombres se consideran iguales, no aceptarán condiciones de paz sino en términos de igualdad, dicha igualdad debe ser admitida. En consecuencia, como novena ley de naturaleza formulo *que todo hombre reconozca a los demás como sus iguales por naturaleza.* La violación de este precepto ha de ser entendida como *orgullo*".[18]

El carácter especulativo de la tesis de la igualdad natural señala un *interrogante* respecto a la obra de la naturaleza y una *certeza* en relación a las relaciones entre los seres humanos. La normatividad de esa ética estatal Hobbes la sitúa fundamentalmente en la naturaleza, en Dios, y en los atributos deducibles de la estatalidad que debe poseer todo ciudadano virtuoso para poder jactarse de tal condición. El individualismo de Hobbes nada tiene que ver con la antigenealogía de la Revolución Francesa porque se halla marcado por una ética estatal. El dispositivo moderno que configura el Estado no sienta las bases para la revolución en virtud de que en el trazado de los rasgos fundamentales de una ética estatal se encuentra la mediación sustancialista que rechaza la antigenealogía.

[18] Hobbes, T., *Leviathan*, Oxford University Press, editado por Noel Malcolm, 2012, cap. XV, p. 234.

Con otras palabras, la ética estatal es un universal que en Hobbes aparece como *prius* ontológico del Estado, y no meramente como un conjunto de consejos para el foro interno.

De igual modo, del hecho de no apelar a la historia, a las costumbres, al lenguaje o a la Carta Magna como un fundamento para justificar la normatividad del sistema jurídico no se sigue que la teoría sea inmediatamente revolucionaria, si por esto se entiende aquello que se comprende bajo la pesquisa genealógica propuesta por von Haller y remozada por Sloterdijk. Por el contrario, la estatalidad (ante todo hobbesiana) de la modernidad temprana es formulada en un contexto de guerras civiles de religión, las cuales, si bien no explican el significado de las teorías del Estado, ya que éstas tienen ambiciones explicativas y normativas mucho más ambiciosas que la de superar una situación contextual, dan cuenta de la imposibilidad de que el Estado, tal como es tematizado, se relacione jurídica y políticamente con los órdenes políticos precedentes; de aquí que la filosofía política moderna adopte el vocabulario del iusnaturalismo y del contractualismo.

El problema de la modernidad política no radica en que en su origen esté su falla genética anticipando su muerte, sino que la determinación de la estatalidad a través de una igualdad originaria entre los seres humanos (natural o considerada) abrirá un proceso impugnatorio de toda jerarquía natural y dubitativo respecto de las artificiales, que nunca más podrá ser cerrado a través de un orden institucional que pueda satisfacer este estándar. Por un lado, el concepto de *igualdad* habrá de estar sujeto a variaciones de criterios para determinar tanto su naturalidad como su (auto) consideración, atendible a contextos tan disímiles como radicalmente incompatibles. Por otro, el concepto de *desigualdad legítima* tendrá no menos desacuerdos (*quien no trabaja no come*, de San Pablo a Lenin) en sus derroteros teóricos e históricos. Con todo, frente a quienes desde hace décadas sostienen la caducidad de los conceptos políticos modernos, es posible afirmar que en el núcleo del pensamiento revolucionario y reformista sigue estando presente la discusión en torno a la igualdad. Al menos en Occidente, nuevas agendas y temáticas en torno a este concepto se abren permanentemente. Mientras nuestro vocabulario jurídico y político continúe transitando la huella de estas ideas, será necesario continuar discutiendo sobre los profundos trazos de la estatalidad clásica.

Nemo contra hominem nisi homo ipse. El avance de la sociedad de masas y los límites de la estatalidad en Jorge Dotti[1]

Damián Jorge Rosanovich

I

Frente al ocaso de los grandes sistemas, la atomización del género filosófico aparece como un lugar común, frecuentado por perspectivas que, ya en un tono celebratorio, ya con una cadencia melancólica, reiteran una reflexión ciertamente encargada de constatar un sentido común epocal que sólo puede sorprender a quien emprenda la lectura de textos filosóficos con carencia de dimensión histórico-conceptual. Esta nota evidente adquiere una tonalidad aún más confusa cuando se refiere a textos filosóficos escritos en lengua española, en el Río de la Plata, lejanos de las tradiciones que supieron constituir el canon (con sus modulaciones y tensiones correspondientes) del palimpsesto que, no sin equívocos y pocos consensos, es dado en llamar *filosofía contemporánea*.

Aceptado provisionalmente este punto, se impone la necesidad de justificar de manera no banal el objeto sobre el cual ha de cursarse una reflexión crítica sobre un *corpus* de ideas filosóficas pertenecientes a un autor. Juzgamos necesario, pues, ofrecer como fundamento de estas páginas la importancia de homenajear la valiosa contribución que ha realizado Jorge Eugenio Dotti a la filosofía política en Argentina. Este aporte se

[1] Este trabajo es una versión modificada de la introducción a la compilación de textos *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos de Jorge Eugenio Dotti*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2021.

encuentra acompañado de una tarea docente y de formación de recursos humanos ampliamente reconocida en la Universidad de Buenos Aires y en el CONICET; y del serio compromiso con las circunstancias políticas, económicas y sociales de su tiempo, el cual se encuentra testimoniado en numerosos ensayos aparecidos en publicaciones culturales y políticas (ante todo, *Punto de Vista* y *Espacios de crítica y producción*), y una actividad de investigación que supo dotar a la filosofía política de un vocabulario y un rigor que no reconocen antecedentes en nuestro país. En un contexto signado por la falta de consensos en torno a los discursos acerca del Estado, el individuo, el derecho, la soberanía, su aporte supo construir un saber riguroso, desprovisto de dogmatismos y de todo espíritu faccioso, siempre abierto al sincero debate de ideas.

A lo largo de cuarenta años Dotti escribió textos que abarcan investigaciones filosóficas de la historia de las ideas argentinas (sus artículos sobre Alberdi y Juan B. Justo, por un lado; la recepción de Kant y de Carl Schmitt, por otro), trabajos de historia de la filosofía (escritos sobre Hobbes, Rousseau, Hegel, entre otros) y ensayos filosóficos (acerca de la posmodernidad, el neoliberalismo, el decisionismo). La amplitud del período fue coincidente con cambios marcadamente significativos en la política local e internacional, lo cual permite trazar fácilmente segmentos en los cuales nítidamente se observan problemas y conceptos condicionantes de la situación histórico-espiritual. Sin embargo, nuestra intención no radica en producir una reflexión sobre estas fracciones, sino más bien en tipificar y evaluar un conjunto de hipótesis específicas que Dotti expuso a lo largo de estos diferentes períodos.

II

No es posible disociar las ideas filosóficas de Dotti de su experiencia formativa en Roma. En el ocaso de la era de los grandes nombres, estudia con Lucio Colletti, quien a fines de los años sesenta ya era un intelectual destacado en la filosofía italiana. El filósofo italiano sostenía un intenso diálogo con Galvano Della Volpe, una figura de peso en los debates marxistas de posguerra en Italia.[2] La influencia de estos dos filósofos gira en torno a la

[2] Ambos pensadores no eran desconocidos en Argentina. Trabajos en español de Della Volpe y de Colletti habían aparecido, por ejemplo, en reconocidas publicaciones del debate cultural y político rioplatense: la revista cordobesa *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura* (1963-1974) y la porteña *La*

propuesta de pensar un núcleo duro de la filosofía moderna: la confrontación entre el idealismo absoluto de Hegel y la obra de Marx, tanto en su momento crítico juvenil (objetor del flanco político como del dialéctico) como en sus deudas no siempre explicitadas en el período de *Das Kapital*. Este encuentro se da a través de una lectura de la *Crítica de la razón pura* que permita ofrecer una fundamentación rigurosa del conocimiento de la realidad desde una perspectiva materialista, y simultáneamente, una crítica del *misticismo lógico* hegeliano.[3] A su modo, Dotti participa de este palimpsesto filosófico que, luego de los sucesos de Praga y del 68' francés, constituye el punto de encuentro desde el cual intenta pensarse la cada vez más profunda y duradera crisis del marxismo y de las ideologías. El relicario de premisas teóricas y prácticas que otrora había servido para orientar tanto la reflexión como la acción (in) directa, encontraba una dispersión hermenéutica y geográfica cada vez más pronunciada, que nunca habría de retornar a su origen: de Frankfurt a Beijing, de La Habana a Moscú, de París a Ho Chi Minh.

En este contexto, uno de los interrogantes que guían los primeros textos de Dotti podría ser formulado de la siguiente manera: ¿es posible formular un conocimiento filosófico riguroso de lo político, que escape a la *Kritik der kritischen Kritik*, expresada como conciencia esclarecida frente a la falsa conciencia, como visión del mundo (el deslucido concepto de *Weltanschauung*), o como juego especular de arenas movedizas carentes por principio de toda conciliación superadora? ¿Cómo puede la filosofía ofrecer

rosa blindada (1964-1966). En el número 1 de *Pasado y Presente* aparece un *dossier* dedicado a «Apuntes sobre una discusión entre filósofos marxistas en Italia», en el cual, entre otros, escriben: G. Della Volpe, «Sobre la dialéctica», tr. cast., abril-junio de 1963, pp. 69-77; y L. Colletti, «La relación Hegel-Marx», tr. cast., *ídem*, pp. 59-63. *La rosa blindada*, por su parte, abre su número 1 con «Marxismo y crítica literaria», de Della Volpe, en *La rosa blindada*, 1, tr. V. Minardi, octubre de 1964, pp. 3-10. Ambas revistas pueden consultarse en *América lee*, el portal de revistas americanas del Centro de documentación e investigación de la cultura de izquierdas (CEDINCI): www.americalee.cedinci.org

[3] Sobre el itinerario intelectual de los vínculos entre teoría y praxis en torno a este tópico, puede consultarse la célebre entrevista que Perry Anderson le realizó a Colletti en 1974: «Entrevista político-filosófica», tr. cast., en *Cuadernos Políticos*, 4, México, julio-septiembre de 1975, pp. 61-82. Sobre referencias puntuales a este debate, véase, de G. Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, Messina-Firenze, D'Anna, 1950; *Crítica de la dialéctica histórica*, tr. J. A. y R. Sciarretta, Buenos Aires, Proteo, 1965 [1965]; y *Crítica de la ideología contemporánea*, tr. M. Ester Benítez, Madrid, Alberto Corazón, 1971 [1967]; de L. Colletti, *El marxismo y Hegel*, tr. F. Fernández Buey, México, Grijalbo, 1977 [1969]; *La superación de la ideología*, tr. M. Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1982; y «Kant-Hegel-Marx», en *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969, pp. 275-297 (la traducción al español de la editorial Grijalbo no contiene la parte II de la versión italiana). Acerca de los diferentes derroteros de esta controversia desde una perspectiva no exclusiva del marxismo italiano, puede verse: Wellmer, A., «Derecho natural y razón práctica. Sobre el desarrollo aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, tr. M. Jiménez Redondo, Valencia, Cátedra-Universitat de València, 1996 [1978], pp. 115-171; desde otra perspectiva, Negt, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, tr. A. del Río, Madrid, Trotta, 2004 [2003]. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

una comprensión de lo político cuya validez no sea reductible a un mosaico de elementos psicológicos, culturales, históricos o sociales? ¿Cómo evitar la caída sistemática en la reducción a la experiencia, el *escándalo de la filosofía* y el *ateísmo del mundo ético*?

De cara a esta cuestión, su obra filosófico-política ha de ofrecer dos momentos en los cuales es posible advertir modulaciones relevantes. El primero de ellos se caracteriza por lo que él mismo llama una instancia «iluminista», «trascendental», «de inspiración kantiana», marcadamente gnoseológica, en la cual su comprensión filosófica de lo político ha de atender, por un lado, a la reconstrucción de nexos lógicos de condicionalidad de los conceptos evaluados (*v. g*. liberalismo, nación, populismo), y por otro, a la intelección de lo político a través de este mismo enfoque trascendental. Esta intelección hace ostensible una continuidad perceptible con el programa dellavolpiano -ulteriormente transitado *mutatis mutandis* por Colletti- de pensar una lectura no hegeliana de Marx (sin que esto suponga eludir no pocos rechazos del filósofo de Trier), en el intento de disociar a Marx del núcleo dialéctico «enderezado» en 1843, en torno a su propuesta cientificista.[4] Como veremos, muchos de los textos aparecidos en los años ochenta serán deudores de esta inspiración kantiana. Se trata de retornar al filósofo de Königsberg para no dar por evidente una lectura teleológica de la filosofía de estos tres pensadores. Según esta mirada, mientras que Hegel se habría liberado de los límites kantianos, liquidando la cosa en sí, realizando hasta sus últimas consecuencias la revolución copernicana,[5] el Marx de los *Manuscritos de Kreuznach* habría logrado destilar el núcleo racional (la dialéctica corregida) bajo la corteza metafísica de su maestro (el «hierro de madera», el «misticismo lógico»).[6]

---

[4] El recurrente litigio en torno al desplazamiento de la dialéctica contiene numerosos episodios, que no pueden ser sintetizados aquí de manera exhaustiva. Con todo, una vista somera de los mismos debería detenerse con detalle en la distinción entre ser y pensamiento, con su correlación entre realidad y lógica, y su consecuente implicación en la relación entre metafísica y gnoseología; la oposición entre sujeto y predicado, y su conexa impugnación a la equívoca inversión de la misma; la concepción (platónica) negativa de la materia, conforme a la cual lo sensible tendría la sustancia en lo otro de sí misma; la dicotomía entre *ratio cognoscendi* y *ratio essendi*, subsidiaria del primer dualismo mencionado; y por último, o ante todo, la inveterada querella en torno a la (in) diferencia entre la *oposición real* (sin contradicción) y la *oposición lógica* (portadora de contradicción).

[5] Como señala Colletti: «En la historiografía filosófica de orientación hegeliana, la relación Kant-Hegel se ha presentado generalmente (ejemplo clásico entre nosotros: *La reforma della dialettica hegeliana* de G. Gentile) como si el idealismo de Hegel constituyera la "verificación de la filosofía kantiana y a la vez la liberación, respecto de ésta, tanto del *caput mortum* de la "cosa en sí" y, por tanto, del agnosticismo, de los límites puestos al ejercicio de la razón, del formalismo y del fenomenismo, como del "residuo" realista o materialista del que todavía se hallaba "impregnada" la *Crítica de la razón pura*», Colletti, L., *El marxismo y Hegel*, *op. cit*., p. 70.

[6] Comentando el § 269 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* hegelianos, señala Marx: «Lo que verdaderamente interesa <a Hegel> no es la filosofía del Derecho, sino la Lógica […] No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no halla al servicio de la

En paralelo con el desarrollo de este primer momento, en sus ensayos Dotti expone una reflexión filosófica sobre los itinerarios de la política argentina en la democracia de los años ochenta. Estos textos se reúnen en torno a tres instancias: en primer lugar, aparece la cuestión en torno a cómo articular los conceptos de *socialismo* y *democracia* en un Estado de Derecho. Es decir, cuáles han de ser los marcos éticos e institucionales de la dialéctica entre sociedad civil y Estado en una situación histórico-espiritual signada por una cruenta dictadura militar, que llevó a cabo acciones sin predecentes en los anteriores golpes de Estado. En este contexto es preciso pensar un Estado cuyas trazas delimiten los marcos dentro de los cuales pueda darse el maridaje entre democracia y socialismo, donde la tensión entre libertad e igualdad no socave el marco constitucional, donde el Estado de Derecho sea el instrumento eficaz y definitivo para superar las interrupciones del Estado constitucional.[7]

En segundo lugar, Dotti tematiza con lucidez los riesgos del rostro bifronte del liberalismo, ya en su variante ético-progresista (defensa de los derechos humanos y de las libertades civiles y políticas en general), ya en su vertiente economicista (exteriorizada de manera clara por entonces en Estados Unidos y en Europa). Esta segunda faz, radicalizada en clave *neo*, produce un borramiento del elemento ético al jerarquizar y consagrar el momento economicista como *ultima ratio* de todo orden político. Este movimiento es el que permite «justificar un autoritarismo contradictorio con las premisas éticas del liberalismo mismo».[8] De esta manera, se expone la tensión entre el momento ético y el momento economicista como una circunstancia estructurante y no meramente marginal, de un tópico que marcará la historia social y política de la Argentina durante las décadas subsiguientes.

---

fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la lógica», en Marx, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, tr. J. M. Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 84.

[7] «La defensa de la democracia, por el contrario, se despliega por el doble camino del fortalecimiento a ciertas instituciones republicanas (el Parlamento ante todo) y de la extensión del "consentimiento" a nuevos espacios de coyuntura decisional. Ambas direcciones *pueden ser* antitéticas, pero no lo son necesariamente. Su conciliación y simultáneo aumento del control popular de los núcleos de poder autoritario y económico configuran una de las condiciones para la democracia y el socialismo en Argentina […] El socialismo, como técnica de organización social para realizar el valor de la igualdad, viene a asumir la mayor responsabilidad planteada por la dialéctica del consenso y del control "desde abajo": el control de los centros de poder económico», Dotti, J., «*Sapere aude*: sobre democracia, socialismo y filosofía», en *Espacios de crítica y producción*, 1, 1985, p. 23.

[8] «¿Viejo? liberalismo, nuevo ¿liberalismo?», en *La Ciudad Futura*, 1, 1986, pp. 26-27. Amplía Dotti: «El adversario del viejo liberalismo era el autoritarismo, sin más; el del nuevo no sólo –y obviamente- los regímenes colectivistas, sino el estado democrático/socialista, con su impulso reformador y asistencial. Para purificar la economía, elevada a motor de la historia, el neoliberalismo no encuentra contradictoria la anulación de los derechos humanos, pues todas las otras libertades son una suerte de superestructura de la libertad económica absoluta», *Idem*, p. 27.

Por último, de cara a la configuración de una filosofía nacional (no nacionalista),[9] Dotti expone una reflexión que pueda favorecer un camino de profesionalización que no se encuentre supeditado instrumentalmente a justificar un proyecto político. En este sentido, rechaza la comprensión de la *philosophia militans*, de fuerte presencia en Argentina.[10] En un campo intelectual fuertemente golpeado por la dictadura militar, las intervenciones a las instituciones,[11] la ausencia grandes consensos y una no desdeñable dosis de desconfianza,[12] entendida como instancia de mediación entre las diferentes tensiones que existen en la sociedad, y correlativamente, entre la sociedad y el Estado, la necesidad de profesionalización de la filosofía busca subrayar el nexo entre conocimiento y libertad.

> A diferencia de lo que acontece con el Estado (lugar de la *ley*, limítrofe con la academia "por arriba", tal como la sociedad civil, el *pacto*, lo es "por abajo"), la legitimidad del detentor del "poder" académico reside en su capacidad juzgada en términos de conocimiento, i.e. en una potestad singular que implica –en antítesis a la coacción estatal- no su monopolio sino su propia multiplicación y difusión: la proliferación de "soberanos". Lo que se puede poner en peligro en el orden político es condición de posibilidad de la vida académica: el "saber" es libertario por definición, pues su ejercicio (estudio-docencia-investigación) exige y promueve la autonomía y multiplicación de los titulares de esa particular "soberanía" que es el conocimiento.[13]

La profesionalización de la filosofía no debe ser confundida aquí con la producción en serie de peritos para el mercado de las ideas. Las instancias en las cuales puede producirse esta proliferación de *soberanos* se encuentran circundadas, por un lado,

---

[9] En paralelo a sus impugnaciones al liberalismo, Dotti ha mantenido una distancia crítica con el pensamiento nacionalista, de gravitación relevante en las ideas políticas argentinas durante el siglo XX: «No existe el *Ser argentino* como una sustancia-sujeto que se va desplegando en fases, más o menos convulsionadas, de autorrealización. No existe un Logos criollo, que deba ser captado en su fatigosa epifanía», Dotti, J., «Filosofía nacional: profesionalización y compromiso», en *Punto de Vista*, 18, 1983, p. 15.

[10] El tópico de la *philosophia militans* ha sido estudiado tanto en la recepción (y conexa utilización) de Kant en los intelectuales del siglo XIX como en la idea de emancipación política en Alberdi. *Cf*. Dotti, J., *La letra gótica Recepción de Kant en Argentina desde el Romanticismo hasta el Treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1992, pp. 52-53; *Las vetas del texto*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2011 [1990], pp. 71 y ss.

[11] La Universidad de Buenos Aires padeció seis intervenciones entre 1930 y 1983. La última de ellas tuvo lugar entre 1974 y 1983.

[12] Vale la pena recordar aquí las palabras de Borges: «El mundo, para el europeo, es un cosmos, en el que cada cual íntimamente corresponde a la función que ejerce; para el argentino, es un caos. El europeo y el americano del Norte juzgan que ha de ser bueno un libro que ha merecido un premio cualquiera, el argentino admite la posibilidad de que no sea malo, a pesar del premio. En general, el argentino descree de las circunstancias», Borges, Jorge Luis, «Nuestro pobre individualismo», en «Otras inquisiciones» [1952], *Obras completas*, edición crítica, Buenos Aires, Emecé, 2009, tomo II, p. 34.

[13] Dotti, J., «*Sapere aude*: sobre democracia, socialismo y filosofía», *op. cit*., p. 24.

por el acto de subsumir la filosofía a un proyecto político, cuyo sentido-límite clausure la condición de posibilidad misma de todo filosofar; por otro, a través de la necesidad de introducir, en el marco de las instituciones universitarias y de las academias (evocando por qué no, el antiguo pero actual dilema entre universidades cientificistas y profesionalistas) criterios de preservación, transmisión y generación del saber que dependan de la satisfacción de las demandas del mercado.

III

El segundo momento -no necesariamente incompatible con el primero- aparece a fines de los años ochenta, con un marcado giro hacia la metafísica. Más allá de la *vexata quaestio* del nexo lógico entre gnoseología y metafísica, se hace patente en los textos de Dotti no tanto un abandono de la inspiración kantiana como una subsunción de esta comprensión trascendental a la aceptación de premisas compartidas por Hegel y por Carl Schmitt, según las cuales las ideas más profundas de una época se expresan en la metafísica que las respalda y las sostiene.[14] En consecuencia, la filosofía política debe ofrecer una comprensión desde la metafísica, puesto que toda reflexión ulterior habrá de presuponer, implícita o explícitamente, tales respaldos fundacionales a partir de los cuales se piensa todo orden político. Mientras que el primer momento presupone un diálogo con el idealismo trascendental kantiano, con el *proyecto ético-político hegeliano* y con las conexas críticas del joven Marx (rechazando las lecturas teleológicas de este vínculo); el segundo tiene como vector de conducción la metafísica en clave teológico-política schmittiana, a través de una recuperación de estas ideas en la obra de Hobbes y de Hegel.

No obstante, el *filo rosso* de estas instancias, compartido con el elenco de protagonistas de las discusiones ofrecidas (Kant, Hegel, Marx y Schmitt), es sin lugar a dudas la *crítica al universalismo abstracto*. En efecto, como señala Dotti: «Pensar el derecho es pensar lo normativo en situaciones determinadas (ante todo: *en una*

[14] Escribe Dotti: «La idea de revolución es esencialmente metafísica, como lo son todas las nociones fundantes de una visión del mundo, aun –o sobre todo- cuando pretenden articularse en forma de discurso científico y recurren al cotejo con los "hechos" para autolegitimarse. No es una categoría gnoseológica, no hace referencia al conocimiento de presuntos datos objetivos, sino a una interpretación teológico-política de la historia, lo cual supone una conexión argumentativa con otras nociones –también extracientíficas- como las de libertad, decisión y acción», Dotti, J., «Sobre el decisionismo. (A diez años de la muerte de Carl Schmitt)», en *Espacios de crítica y producción*, 17, 1995, p. 2.

espacialidad históricamente específica) y no abstracciones, que encuentran tanto mayor consenso cuanto mayor es su vaguedad y genericidad».[15] El hecho de configurar la reflexión filosófico-política a partir de una comprensión gnoseológica o metafísica no implica el diseño de algoritmos en abstracto destinados a ser actualizados por actores puntuales del quehacer político. Por el contrario, ambas comprensiones suponen una gravitación fundamental del conocimiento del derecho y de la historia, puesto que la concreción de lo finito expresado bajo el pensamiento no es un mero epifenómeno de una idea sino que, en tanto verdadero, no puede escapar a las condiciones sociales, históricas y jurídicas bajo las cuales es inteligido. Lo contrario se articula como cifra intelectual de laboratorio, la cual, respecto de la experiencia, habrá de manifestarse o bien como ideal inalcanzable, o bien como instancia intrínsecamente revolucionaria, destinada a liquidar toda realidad que salga a su encuentro y no se ajuste a su estándar.

El referido primer momento ostenta entre sus rasgos más destacados el esfuerzo por recomponer de manera apriorística los nexos de condicionalidad presupuestos en los conceptos políticos evaluados críticamente. La intelección del mundo político se muestra, pues, subsidiaria de una necesaria reconducción a categorías genéticas respecto de las cuales su descenso ha de elucidar la comprensión filosófica que las expone. En este sentido, Dotti afirma: «Cuando la democracia es identificada sin más con el conjunto de elementos "trascendentales" que posibilitan toda comunicación discursiva, no hay modo de impugnarla con sentido: para negarla debo presuponerla».[16] La exposición de los conceptos analizados bajo la representación de una experiencia posibilitada por la logicidad de un elemento condicionante impugna la *mera* reductibilidad a la psicología, la sociología o a la historia entendida como *res gestae* en clave del despliegue del espíritu o de la astucia de la razón. En uno de sus primeros textos en los cuales discute la obra de Schmitt, el filósofo argentino subraya: «…la idea de *lo político* mienta una "síntesis *a priori*" específica de un sujeto que llamo el *yo politizo* […] Esta función es la condición de posibilidad de esa construcción de la voluntad práctica que es la convivencia

[15] Dotti, J., «"Seguid a vuestro jefe" Reverberaciones decisionistas en Melville», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 2, 2003, p. 127.

[16] Dotti, J., «Democracia y socialismo: una decisión ética», en *La ciudad futura*, 2, 1986, p. 23. Comentando la relación entre técnica y economía en Juan B. Justo, Dotti señala: «Se trata de reconocer la función *a priori* (en sentido kantiano) de estas instancias, antes que considerarlas como reflejo de un supuesto devenir histórico, y tener presente que su premisa es una *antropología determinada*, la misma de Aristóteles y Marx, por la cual lo específico del hombre es su obrar teleológico», Dotti, J., *Las vetas del texto*, *op. cit*., p. 113.

política».[17] Asimismo, esta inspiración kantiana se presenta como opuesta a una metafísica que pueda ser reducida a una mera confrontación entre diferentes teorías.[18] La síntesis *a priori* opera como instancia trascendental encargada de posibilitar el conjunto de categorías cuyo origen, función y alcance han de estar fundadas en esta determinación. Frente a los intentos de imponer ideas deudoras de particularismos no armonizables con un enlace que los explicite en su coherencia interna, de cara a los dogmatismos (ya en clave neointegrista, tradicionalista, ya en clave anti-tradicionalista), la exposición de la politización de la realidad a través de una unidad trascendental aspira a exhibir un fundamento doctrinario que pueda hacer ostensible la articulación interna de los conceptos en cuestión como el descenso de un *a priori*, en el despliegue del nexo entre condicionante y condicionado.

Uno de los hilos conductores que permiten visualizar el *giro* hacia el segundo momento en la comprensión de lo político lo constituye el concepto de *revolución*. Esta noción hace inteligible su nexo íntimo con la génesis del Estado y sus conceptos fundamentales (ante todo, soberanía y representación política), la cual presupone, para los modernos, un irreductible acto de libertad frente a la contingencia de la historia, de cara al abandono de la idea de *historia magistra vitae*. En este sentido, el decisionismo de la teología política de Schmitt proporciona el punto de partida elemental para distanciarse de la comprensión de lo político como acto de conocimiento reconducible a una unidad trascendental. No se trata de que este itinerario sea intrínsecamente desacertado, sino de que, para ser precisos, revela una impropiedad estructural al no poder hacer visible el gesto de libertad originario del ser humano implicado en todo orden político. En este sentido, la cristología secularizada invoca la necesaria concepción antropológica que todo pensamiento político asume, así como también una comprensión de la historia como *drama*, en la cual no existe ya un orden providencial que pueda respaldar el valle de lágrimas donde transcurre nuestra existencia mundana a partir de un

[17] Dotti, J., «Lo político moderno», en *Espacios de crítica y producción*, 8-9, 1987, p. 2. Refiriéndose al citado *palimpsesto*, Dotti subraya: «A su manera, y aun en un contexto político y no meramente gnoseológico, el propósito marxista se inscribe en la tradición filosófica contemporánea que intentó traducir en términos de mediación racional lo que Kant (a juicio del idealismo postkantiano) habría dejado sin resolver: la obscura relación entre el fenómeno y la cosa en sí», Dotti, J., «El hierro de madera», en *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano,* Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 239.

[18] Afirma Dotti: «…encuentro estimulante recoger el legado de los modernos y fundamentar la politicidad de un discurso en una particular síntesis *a priori* o función productiva de sentido práctico en esa multiplicidad dada que son las relaciones interhumanas. Ser *político* no es una propiedad objetivo-trascendente, distintiva de ciertos fenómenos en contraposición a otros que no podrían serlo, sino más bien una visión *in-formativa* de aquello que, genéricamente, llamamos convivencia humana, a partir de la consideración de sus actores como seres libres e iguales», en «Lo político moderno», *op. cit*., p. 29.

acontecimiento por venir que, en clave salvífica, revelaría el verdadero orden inaprehensible para nuestra impropiedad moral y nuestra finitud.

Articulada en torno al teorema de la secularización en la celebérrima formulación schmittiana[19] y a sus conexas consecuencias para pensar la historia como drama, la naturaleza del ser humano como determinante para toda concepción de un orden político, o la pregunta genética de *¿por qué el orden y no el caos?*,[20] guardan correlaciones con la filosofía de Hegel, para quien la secularización es una de las claves interpretativas para poder comprender el mundo moderno.[21] Si la expresión más acabada de una época se presenta en las tesis metafísicas que la respaldan, la filosofía política ha de tener que ofrecer una comprensión de la articulación de tales ideas en términos políticos.[22]

El privilegio de este enfoque no pasa por alto las objeciones *prima facie* anti-idealistas cristalizadas por el joven Marx y luego discutidas por Della Volpe y Colletti. El desafío no es menor, puesto que siempre se halla presente el riesgo de ofrecer como conocido lo ya conocido, como *differentia specifica* aquello que aparece como epifenómeno de una esencia presupuesta, lo finito como momento desplegado de lo infinito.[23] Es por esta razón que el giro de este momento no es estrictamente una antítesis irreconciliable con el anterior, puesto que no abandona la comprensión de la justificación de toda tesis filosófica en términos de relaciones de condicionalidad a partir de una

[19] «Todos los conceptos sobresalientes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados», Schmitt, C., *Politische Theologie*. *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015 [1922], p. 43.

[20] «Si la metafísica se constituye a partir de la pregunta ¿por qué el ser y no la nada?, la teología política lo hace a partir de ¿por qué el orden y no el caos? Su respuesta es: por la decisión excepcional sobre lo excepcional», en «Teología política y excepción», en *Daimon*, 13, 1996, p. 129.

[21] Si bien Hegel no utiliza el vocabulario técnico que ulteriormente expondrán Weber, Schmitt y la teología dialéctica, no es ciertamente ajena a su reflexión la tematización del *locus* de la secularización a partir del correlato político/religioso entre catolicismo y protestantismo para pensar la forma de la convicción [*Gesinnung*] en sus diferentes articulaciones, como momento clave de la ética estatal. *Cf*. Hegel, G. W. F., «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» [1830], en *Werke in zwanzig Bänden*, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, § 552. Aun cuando no sea reductible este punto de la doctrina del jurista de Plettenberg a Hegel, muchas de las ideas fundamentales presupuestas en las premisas metafísicas invocadas por Schmitt pueden rastrearse en Hegel, y su confrontación con Kant y el idealismo poskantiano. Ante todo, el *libro galeotto* de esta querella lo constituye la *Ciencia de la Lógica*.

[22] En el número 12 de *Deus Mortalis* Dotti lleva a cabo un comentario crítico de «La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en donde Schmitt defiende esta teoría desde el concepto de *Zentralgebiet*. *Cf*. Dotti, J., «Técnica y neutralización en Carl Schmitt», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 12, 2018, pp. 37-81.

[23] De hecho, es preciso advertir que la exposición crítica que Dotti ofrece de las críticas del joven Marx a Hegel se encuentra escandida por el interrogante acerca de los fundamentos del cientificismo de Marx y de su presunta bandería antimetafísica, portadora de la vía privilegiada de acceso a *lo concreto*. *Cf*. Dotti, J., «El hierro de madera», *op. cit*.

síntesis trascendental, tal como lo enseña Kant.[24] En efecto, Dotti continuó pensando estas categorías desde esta perspectiva, ya que es la que le permite ofrecer una rigurosidad no subsumible a dogmatismos.

La premisa básica del decisionismo es la tesis de la libertad del ser humano, el hecho de que la historia constituye el drama de las implicaciones de esta condición, y de que todo orden político ha de ser pensado como el resultado del despliegue de este momento genético.[25] El punto de partida es la asunción schmittiana de que toda teoría o filosofía políticas presuponen implícita o explícitamente una concepción acerca del ser humano. Esta comprensión se presenta particularmente crítica del liberalismo, el cual, aun sin comprometerse necesariamente con algún tipo de bondad humana, deposita una confianza en la paradójica armonización de virtudes públicas generadas en la persecución de un autointerés originario por parte de los individuos.[26] Es por esta razón que el concepto sacrosanto de *tolerancia* constituye uno de los momentos clave del orden liberal, puesto que se trata de desactivar todo intento de imponer un orden desde arriba que, o bien adolezca de una minuciosa *factura*, o bien exceda la representación mentada de la función y el fin del Estado mismo.[27] Con el límite mínimo necesario, la tolerancia permite y favorece la reproducción fragmentaria del deseo. La horizontalidad invocada por excelencia es la mercantil, la cual «socializa sin violentar los deseos». Ahora bien, se tolera la libre circulación siempre y cuando los antagonismos se mantengan en el plano

[24] Refiriéndose a la interpretación schmittiana de Hobbes, subraya Dotti: «…la figura de "Dios" cumple en su modelo esta función sistemática, como *a priori* o correlato trascendental de la renuncia *efectiva* a la violencia y de la conexa autoimposición *real* de la obligación de obedecer. Como condición de posibilidad de la decisión fundacional de la república, es un concepto teológico-político ficcional, con prescindencia de cuál puede ser su entidad ontológico o -más aún- religioso-eclesiástica», Dotti, J., «El Hobbes de Schmitt», en *Cuadernos de Filosofía*, 32, 1989, pp. 57-69.

[25] Como ha estudiado Dotti, la recepción de Schmitt en Argentina se vio en numerosas ocasiones objetada (ante todo, por el nacionalismo católico, particularmente cercano a las ideas de Jacques Maritain) por el hecho de que el jurista de Plettenberg no hiciera depender su doctrina decisionista de un *ordo naturalis* determinante para la construcción del orden político. Asimismo, como ha señalado Dotti, el caso de la reforma constitucional argentina de 1949 tiene un lugar significativo para la recepción y reelaboración de las ideas de Schmitt (y para el caso, de no pocos conceptos expuestos en este volumen), puesto que se trata de una circunstancia política -y no meramente académica- probablemente inédita de discusión de las ideas del jurista desde diferentes posiciones doctrinarias y políticas. Siempre referido a Dotti, J., *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000, para el primer caso, *véanse* los capítulos V «El comienzo de la recepción nacionalista: Bruno Jacovella», pp. 71-94 y VIII «Arturo E. Sampay: el *schmittiano* que nunca fue tal», pp. 135-166; para el segundo, los capítulos VI «Schmitt en el torbellino peronista: Díaz de Vivar y los debates durante la Convención de 1949», pp. 95-119 y XVI «Julio Cueto Rúa: un kelseniano a la defensa de la "ortodoxia" schmittiana», pp. 271-322.

[26] Dotti, J., «Sobre los tiempos que corren», en *Punto de Vista*, 44, 1992, p. 9.

[27] «El ideograma central del liberalismo: la *tolerancia* […] La tolerancia es la proyección práctica del desencantamiento del mundo, el enmudecimiento de los antiguos dioses y la potenciación de la razón "neutral" de la ciencia a standard disolvente de cualquier enfrentamiento entre "visiones del mundo"», *ídem*, p. 10.

de lo *societal*, esto es, mientras no aspiren a cruzar la frontera hacia el mundo estatal, olimpo neutral administrativista encargado de custodiar la lógica del mercado y del *do ut des* como principio rector de la sociedad civil.

Frente al liberalismo, Dotti recupera la comprensión schmittiana del *mal* como condición de posibilidad de la comprensión de la acción humanamente libre: «El mal, así entendido, es el *a priori* no mediatizable de lo político, por ende, también de la revolución: es la instancia refractaria a todo conciliacionismo que disuelva las oposiciones en una "unidad superior"».[28] El mal da cuenta de la ausencia de predicción de las acciones del ser humano, del carácter no reductible a un mecanicismo causal cuyo conocimiento pueda ser expuesto como una herramienta para dominar la realidad del mundo político. En este sentido, Dotti precisa:

> Por cierto, no se trata de remitir a (la ficción de) la maldad del hombre para legitimar una actitud pasiva ante el curso de las cosas […] Todo lo contrario. El mal es la garantía de la libertad frente a la necesidad. Este pasaje de una vivencia de la finitud a la otra, esto es: la transición cultural desde el sometimiento religioso a lo dado (asunción de la culpa del "pecado original") hacia la intolerancia teológico-política (tanto reformista y/o reaccionaria) para con lo que está mal y que no debe ser aceptado en virtud de ninguna conciliación o intercambio ventajoso, lo marca el proceso de secularización que culmina con la nietzscheana *muerte de Dios*.[29]

La imposibilidad de la conciliación del mal como *a priori* destaca el elemento irreductiblemente humano que se encuentra presente en la idea de que el individuo, por más que conozca el bien (*nota bene*: ¿cuál sería en un mundo secularizado?), esto no implica un conjunto de conductas ético-políticas a partir de las cuales pueda ser pensado un orden público o los rasgos fundamentales de una sociedad (¿cómo votan las *elites*?). Ciertamente, no es de la benevolencia del legislador, del poder judicial y del titular del poder ejecutivo de donde obtendremos nuestro Estado de Derecho, sino de la libertad del

[28] Dotti, J., «Sobre el decisionismo», *op. cit*., p. 4.

[29] *Ídem*. Es preciso subrayar que la eclesiología secularizada no debe inducir a una confusión: en un estadio avanzado del proceso de secularización, su premisa es la siguiente: «[se trata de] Una filosofía que debe partir, digamos así, de la ausencia de fundamento, de la nietzscheana muerte de Dios». No hay aquí un *ordo naturalis* cuya corrupción deba ser permanentemente compensada o recompuesta por instituciones salvíficas. Por el contrario, coherentemente con el citado teorema y el devenir de la posmodernidad como realización de la modernidad, Dotti subraya la necesidad de no permitir la neutralización de acción humana a través del moralismo o del economicismo. Dotti, J., *Carl Schmitt en Argentina, op. cit*., p. 870.

ser humano que, en circunstancias espaciales concretas, *decide* libremente actuar conforme a un determinado fin.[30]

Este elemento tiene un correlato en la comprensión de la historia como drama secularizado. Lo político supone una intelección de la temporalidad como horizonte en el cual se da la libre decisión. Esta interpretación, señala Dotti: «es incompatible con el tiempo cuantificado que preside la conmutación de equivalentes, es decir con el tiempo como criterio del cálculo que sirve para regular las conexiones interindividuales sobre la base de la utilidad».[31] La decisión política configura una temporalidad asentada sobre la díada normalidad/crisis, que debe superar el conflicto no reductible a mera disfunción, y de este modo garantizar la paz. En este sentido, el Derecho respalda aquí la convergencia entre un poder constituyente devenido constituido a través de una decisión y un soberano productor de normas encargado de actuar prudentemente y evitar así la crisis terminal que clausure la vía de resolución política y jurídica de los conflictos, es decir, la mera colisión entre fuerzas -con su conexa legitimación de la violencia armada- como vía posible, antitética a la constitución.[32]

No es una casualidad que el contexto epocal para la aparición de estas ideas esté flanqueado por la implosión -de *Stettin a Trieste* y más allá también- del bloque socialista, y por el fortalecimiento del neoliberalismo, entendido como uno de los rostros más agresivos del posmodernismo, consecuencia radicalizada de la modernidad secularizante y secularizada. La objeción a la comprensión trascendental de lo político defendida en un primer momento se explicita como un rechazo de una deducción a partir de una descripción *sine ira et studio* de un estado de cosas.[33] La libertad del ser humano clausura

---

[30] «El mal como marca antropológica originaria es el *prius* absoluto de lo político, la premisa no sintetizable», Dotti, J., «Deconstrucción y política», *Espacios de crítica y producción*, 15, 1994/1995, p. 8. En un extenso ensayo, Dotti desarrolla la idea de que Schmitt encuentra en Kierkegaard «la estructura existencial básica de la decisión». *Cf*. Dotti, J., «*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional: Kierkegaard, Constant y Schmitt», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 4, 2005, pp. 303-379.

[31] Dotti, J., «Sobre el decisionismo», *op. cit*., p. 6.

[32] En este sentido, el pensador argentino afirma: «…es sensato pensar nuestra época también como la del "fin de la historia". Sólo que la temporalidad que se cierra, el sentido histórico en crisis (¿terminal?) es el cristiano, ese "gran relato" en el cual la unicidad de Cristo como cruce de trascendencia e inmanencia y de la eclesiología como paradigma de la estatalidad tiene su punto de inconciliabilidad y antítesis con los distintos moralismos, normativismos, progresismos y mesianismos que conforman el corpus de la filosofía práctica contemporánea. Estos planteamientos comparten la comprensión del estado de cosas como preludio a la sanadora *posthistoria*», Dotti, J., «Violencia, guerra y terror postmoglobales», en Cruz, M. (coord.), *Odio, violencia, emancipación*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 111.

[33] «…no cabe justificar la decisión sobre la situación excepcional mediante el recurso al poder cognoscitivo, como si aquella dependiera fundamentalmente de una acertada observación empírica, compartible a la manera de cualquier perspectiva neutral. La decisión soberana pertenece al universo de la praxis, no del conocimiento, y no recaba legitimidad de su sometimiento a una opinión científica, sino de su función política», Dotti, J., «Teología política y excepción», *op. cit*., p. 129.

esta posibilidad a partir de mentar las características y las consecuencias de su propio ejercicio creativo. En efecto, las tesis revolucionarias no pueden ser reconducidas a un conjunto de premisas desde las cuales luego puedan deducirse los rasgos fundamentales de un orden ético-político. Una comprensión de lo político que intente aferrar la realidad de esta manera se revela insatisfactoria en el momento en el que esta cuestión no es un salto en un razonamiento o en el orden del ser (si un puente se construyó o no en el sitio que optimiza su beneficio), sino una única racionalización de puntos de partida desde los cuales se piensa el ser humano, la historia y su praxis. Leamos una vez más la siguiente cita: «La idea de revolución es esencialmente metafísica […] No es una categoría gnoseológica, no hace referencia al conocimiento de presuntos datos objetivos».[34] El revolucionario mienta lo real desde una genealogía conceptual que no puede ser reconducida a un dato de la experiencia, respecto del cual se establezcan sus condiciones de posibilidad. De la dominación de las clases subalternas puede interpretarse la necesidad de interrumpir el hecho maldito e intervenir en el curso de la historia, pero no se sigue de ello un listado de las características que deba poseer el orden deseado o deseable (más allá de los rasgos *per se* viciosos de los cuales carecerían los marcos de dicha convivencia). Por el contrario, los conceptos fundamentales a través de los cuales se piensa la revolución articulan una cosmovisión no subsumible dentro del orden político (¿estatal?), antropológica (confianza en el ser humano), temporal (el ser humano interviene en la historia, endereza y acorta los tiempos del progreso), y teológico-política (el drama de la historia ha de ser superado a través de la inmanentización de un *éschaton* en clave emancipatorio-progresista).

Aquí el Estado aparece siempre como *a priori* de toda convivencia pacífica, es la condición de posibilidad y no el resultado de la deliberación por el orden público justo y equitativo. La estatalidad y la estabilidad no constituyen un dato *hylético* a interpretar, ya de la naturaleza, ya del ser humano. Por el contrario, el Estado aparece para los modernos como la instancia que permite aplacar las hipótesis que conspiran contra la convivencia y establecer un medio para alcanzar la paz.[35]

---

[34] Dotti, J. «Sobre el decisionismo», *op. cit*., p. 2.

[35] Como señala Dotti, históricamente esto puede encontrar un claro correlato en las guerras civiles de religión del siglo XVII, pero también en la necesidad de *cerrar el ciclo revolucionario francés* luego del Code Civil de 1804, o los desafíos que impone el ingreso de las masas a la vida política a través del sistema de partidos y del sufragio universal (masculino), luego de la Primera Guerra Mundial. En relación con estos tópicos, en un aporte a las discusiones del así llamado *Laboratorio Weimar*, el filósofo argentino comenta críticamente el gesto schmittiano de recuperación del concepto de *pouvoir neutre* de Benjamin Constant, como instancia que constitucionalmente pueda garantizar el débil orden weimariano, amenazado por la crisis económica y revolucionaria. Así como Constant quería instaurar un orden liberal postabsolutista,

En el caso de Marx, aun cuando el conflicto aparezca teorizado en clave economicista, es posible reconducirlo a un origen plenamente metafísico (la eliminación de toda trascendencia), y a su intrínseca politicidad (la enemistad entre burguesía y proletariado).[36] La doctrina de Marx se encontraría, sin embargo, flanqueada por dos matices contrapuestos del concepto de *secularización*: por un lado, entendida como *transposición* (de contenidos o de funciones), aparece *prima facie* desactivada, al rechazar toda trascendencia («mediación cristológica entre cielo y tierra»); por otro, comprendida en clave *emancipatoria*, como mesianismo secularizado, es recuperada a partir de la lectura de la temporalidad como progreso, puesto que es el ser humano quien debe intervenir en la historia para acelerar los tiempos y producir el *ahora* en el cual ha de tener lugar el hecho revolucionario redentor. El momento conflictivo sobre el cual reflexiona Dotti, leyendo a Schmitt y a Marx, surge de los problemas no resueltos de la teoría del valor, la argumentada cientificidad fundada en la citada inversión y corrección de la dialéctica, y las deudas con la filosofía hegeliana de la historia.

El itinerario filosófico de Dotti, en esta flexión teológico-política, se cierra con una caracterización de la posmodernidad como realización -coherente, a su entender- de las premisas de la modernidad secularizante. En efecto, no se trata de un proceso que se encuentra escindido de los puntos de partida a través de los cuales se constituye la modernidad, sino, por el contrario, de un derrotero que resulta del desprendimiento de ideas fundacionales de la dialéctica entre sociedad civil y Estado. El momento individual, invocado como voluntad irreductible en la génesis del Estado, tiene en su origen a la conciencia confinada al foro interno. La distinción entre *fides* y *confessio* prevé la decisión leviatánica sobre las lides hermenéuticas en el espacio público y el requisito del cumplimiento de las leyes por parte de los individuos sólo en el foro externo.[37] En el

Schmitt busca fortalecer el orden constitucional de la novísima democracia alemana. Dotti, J., «La cuestión del poder neutral en Schmitt» [2008], en *Kriterion*, 118, julho a dezembro 2008, pp. 309-326.

[36] Como señala Dotti: «Para combatir el monopolio marxista de la interpretación histórica y política, Schmitt polemiza con la metafísica de la inmanencia economicista sobre la cual se basan esas pretensiones hegemonizantes y reivindica el elemento político-jurídico que constituye la cifra de lo singular, irrepetible y único en la historia de los humanos: la decisión soberana a la luz del criterio de lo político», Dotti, J., «De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx» [2011], en C. Mouffe, *El desafío de Carl Schmitt*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, p. 155. En un valioso trabajo, Dotti reflexiona sobre el catolicismo de Donoso Cortés, autor en quien encuentra puntos de contacto con el filósofo de Trier: para ambos es preciso invocar una dictadura (del sable o del proletariado) para poder dar por tierra con la dictadura de la burguesía. Por otra parte, es interesante destacar que Dotti discute aquí un conjunto de confusiones que existen en torno a la interpretación de Donoso Cortés como un tradicionalista (en las filas carlistas), y no como un pensador de lo político. *Cf.* Dotti, J., «Donoso Cortés y Carl Schmitt», Grillo, M. (comp.), *Tradicionalismo y fascismo europeo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 61-101.

[37] Este tópico es estudiado por Dotti en función del texto schmittiano *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), a partir de las incompatibilidades entre la teoría hobbesiana y el

decurso del proceso de secularización, articulado con sus figuras conexas en la *Sattelzeit* (ante todo, la revolución y el ingreso de las masas en la vida política), la oposición (¿originariamente asimétrica?) entre conciencia individual y Estado se desequilibra cada vez más, lo que produce una corrosión del orden público como cristología secularizada. El correlato político de este proceso es el liberalismo: «La condición cultural posmoderna es el cumplimiento del liberalismo, la coherente efectivización planetaria del proceso de secularización y deshistorización impulsado por la modernidad liberal».[38] El liberalismo expone lo *mercantil* como horizonte de sentido para los vínculos interindividuales. Toda sociabilidad ha de ser resultado de este *dictum*, del cual han de desplegarse, en su propia logicidad, sus figuras internas, tanto para tipificar los rasgos fundamentales que deben poseer las instituciones de un orden público como para confirmar dicha cifra en prácticas colectivas y la intuición originaria del *do ut des* como antropología fundamental. El posmodernismo alcanza su estadio último en tanto y en cuanto lleva «…a sus últimas consecuencias el proceso de secularización y *Entzauberung* abierto por la modernidad clásica. Su conclusión es la deshistorización de la existencia humana».[39]

La declamada posthistoria detectada por el sismógrafo de la posmodernidad es el correlato de la desactivación de la idea de *crisis*, con los momentos internos propios de la *narrativa* de la secularización (culpa y redención). Si la idea de crisis es la que permite intervenir excepcionalmente sobre lo excepcional para reconstituir el curso de estabilidad (*i. e*. un Estado de Derecho democrático), la impugnación de la estatalidad *qua* estatalidad invocada por la posmodernidad conduce a la idea de que «Posmodernidad y crisis son incompatibles».[40] De esta manera, la estatalidad moderna, en su ya extendido atardecer, es identificada con los males que debería evitar, las parejas malditas: decisionismo y

nacionalsocialismo. *Cf*. Dotti, J., «¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 1, 2002, pp. 93-190.

[38] Dotti, J., «Sobre los tiempos que corren», *op. cit*., p. 8. En una referencia alusiva a la Argentina, aunque extensible a no pocas latitudes, señala Dotti: «Lo que antes estaba circunscripto a ser un lugar común del discurso neoliberal de grupos sin consenso mayoritario, y fuera sólo parcialmente efectivizado por las dictaduras militares, ha finalmente encontrado en los últimos años una legitimación democrática», Dotti, J., «Nuestra posmodernidad indigente», *Espacios de crítica y producción*, 12, 1993, p. 3.

[39] *Idem*, p. 4.

[40]Para la posmodernidad «no hay crisis porque no hay más historia (donde el sentido de las acciones suponía las ideas de "culpa" y "redención") y, consecuentemente, no hay más política […] En Argentina esto me resulta evidente": los conflictos "son categorizados por la opinión mayoritaria, como meras disfunciones de una dinámica de mercado aún *in fieri*, que los ha de eliminar cuando se vigorice», Dotti, J., «Nuestra posmodernidad indigente», *op .cit*., p. 7.

totalitarismo, modernidad y autoritarismo, enemistad y guerra total, Estado y *Konzentrationslager*.[41]

Esta crítica hace visible las temibles consecuencias de la radicalización del derrotero nihilista: la violencia *postmoglobal*. No se trata ciertamente de un tigre de papel, sino que se presenta como un fenómeno sin límite, inconciliable, no neutralizable, que comparte numerosas características con la condición postmoderna celebrada por la estatofobia: «aterrorizar al *otro* devenido criminal absoluto e inhumano es el procedimiento más armónico con el dinamismo horizontal de los fragmentos y diferencias que fluyen por el espacio global, donde no caben exclusiones y definiciones caducas».[42] El ataque preventivo, la guerra anticipada, el bombardeo estratégico de poblaciones civiles, la exportación/imposición de las formas de gobierno, constituyen figuras epocales que no azarosamente coinciden con el ocaso de la estatalidad clásica.[43] En tanto la postmodernidad muestra una significativa continuidad con la modernidad, devela el encuentro entre el proceso de secularización, su irrupción en la era de las masas, la totalización del Estado (a través de la neutralización de la diferencia entre sociedad civil y Estado)[44] y la inversión de la asimetría originaria entre Estado y conciencia individual.[45] Una de las paradojas de la estatalidad moderna es que el elemento que se revela como la clave de su debilitamiento es uno de los momentos fundacionales: «*Quiero, luego existo* no sólo es la cifra del individualismo moderno, sino de las corporaciones que han de

[41] Para una crítica a estas posiciones, *véase* «Conversación con Jorge Dotti», en *El río sin orillas*, 1, 2007, pp. 236-267.
[42] Dotti, J., «Violencia, guerra, temor postmoglobales», *op. cit*., p. 121.
[43] Dotti ha hecho una crítica sugerente al *momento ético de la guerra* teorizado por Hegel. Si la paz westfaliana había logrado alcanzar una neutralización del conflicto sin límites propio del XVII para llevarlo a un encuadre formal del acontecimiento bélico, al menos en Europa Occidental (distinción entre paz y guerra, entre civiles y no combatientes, declaración de inicio de hostilidades y de finalización de las mismas, distinción entre áreas de combate y zonas de exclusión), es en el contexto de las guerras napoleónicas cuando comienza a resquebrajarse ese orden (que Hegel literalmente tiene frente a sus ojos, en especial en Jena en 1806, pero comprende de manera sólo parcial), cuya fisura habrá de abrirse de manera inconciliable en el siglo XX. *Cf*. Dotti, J., «El problema de la guerra en el sistema hegeliano», en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*. *Ensayos sobre la* Fenomenología del Espíritu *y otros textos*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2009, pp. 285-312.
[44] En el Estado total «El dualismo entre lo político y lo apolítico pierde todo sentido, ya que la presión de la sociedad obliga a que el Estado intervenga, abandone su abstencionismo económico, religioso y cultural», Dotti, J., «La ambigüedad de lo público», en *Punto de Vista*, 55, 1996, p. 30.
[45] Es en esta inmanencia plena donde se despliega la «tiranía de los valores». Como señala Dotti, el problema de los valores radica en su representación, antitética a la cristológica: «La horizontalidad es potencialmente belicosa porque es la dimensión (o especialidad metafórica) donde se encuentran en pie de igualdad las pretensiones y postulaciones pluralistas que provienen de tantas subjetividades autónomas, cuantas visiones particularistas, intereses corporativos, facciones y diversidad de opiniones se den en torno a los problemas que los valores deberían legitimar objetiva y universalmente», Dotti, J., «Filioquie. Una tenaz apología de la mediación teológico-política», introducción a: Schmitt, C., *La tiranía de los valores*, tr. S. Abad, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 82.

ocupar el Estado».[46] Cuando se desactiva la fundamentación de la representación en forma de cruz, impugnando la mediación *qua* mediación, la soberanía queda vaciada del respaldo conceptual que la animaba, y deviene simplemente un *médium* para satisfacer las necesidades y realizar los deseos de las agrupaciones o de las conciencias individuales. Si son cancelados los fundamentos que sostenían los criterios para legitimar y consecuentemente deslegitimar tales demandas, ¿por qué la conciencia individual habría de respetar un orden público que considerase intrínsecamente ilegítimo? Como afirma el filósofo argentino: «Quien contrata se concede el derecho de desencadenar la guerra civil».[47]

En paralelo, con posterioridad a la caída del muro, Dotti expone una serie de impugnaciones contra el posmarxismo, centradas en los escritos de Ernesto Laclau.[48] Por un lado, estos textos muestran una continuidad con los estudios del marxismo, y las críticas a Marx expuestas ya en «El hierro de madera». En los citados trabajos este momento no es exactamente idéntico, pero tiene dos elementos en discusión continua: el lugar de la teoría del valor en Marx y la politicidad o no politicidad de la lógica del conflicto entre burguesía y proletariado. Por otro lado -el punto de mayor interés- gira en torno a las críticas al posmarxismo. En efecto, Dotti discute la idea de que un exterior constitutivo no sea dialectizable; en cierto modo, su afirmación (definición, determinación) no puede excluir por principio su *sistematicidad*. Así, recuerda en este

[46] Dotti, J., «Algunas consideraciones hobbesiano-schmittanas sobre la representación» [2012], en Donato, O. M. y Gonzáles, P. (comps.), *Carl Schmitt. Análisis crítico de su obra jurídica, política y filosófica*, Bogotá, Universidad Libre de Colombia, 2012, p. 195.

[47] *Ídem*, pp. 191-192. Más extensamente, en otro texto, afirma: «Para los modernos, hastiados de las luchas civil-religiosas, la mayor imposibilidad para la convivencia pacífica y ordenada es la creencia (paradójicamente constitutiva de la metafísica básica de la modernidad) en que cada ser humano encuentra en su conciencia el criterio para juzgar las conductas en conformidad con la justicia. Esto es, el dogma de la potestad absoluta del *ego iudicans*. A la intolerable condición resultante de semejante anarquía hermenéutica y del belicoso caos existencial que es su fruto, sólo pone fin la institución de la soberanía, o sea del monopolio interpretativo –y consecuentemente también performativo- de los principios universales compartidos por todos aquellos que consienten en renunciar, en aras de una vida sensata y razonable, a su *natural, innata* condición de jueces en causa propia, y devienen ciudadanos *obedientes*. Renuncia y obediencia que, sin embargo, en su concepto mismo (no sólo en la práctica) resultan efímeras, mutables y sobre todo paradójicas, pues es absurdo que quien goza de capacidad práctica (voluntad/acción) para dar *legítimamente* origen al orden civil no posea –también legítimamente y en el nivel fundacional del de la mera *legalidad* –la autoridad para modificarlo cuando lo juzgue necesario», Dotti, J., «"Seguid a vuestro jefe"», *op. cit*., p. 187. En este texto Dotti expone una sugerente interpretación de *Benito Cereno* como exposición del nexo de transición desde la metafísica de la finitud a la metafísica de la infinitud, articulada en torno al carácter ilimitado de los mares, la circulación horizontal y la inestabilidad de las relaciones sociales.

[48] Dotti, J., «Deconstrucción y política», *op. cit*.; «El gato Félix siempre renace de sus cenizas», en *Punto de Vista*, 58, 1997, pp. 29-34; «Reflexiones persistentes sobre el marxismo y la crítica deconstruccionista», en *Estudios sociales* (Universidad Nacional del Litoral), 20, 2001, pp. 12-26; «¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo», en *Deus Mortalis*, 3, 2004, pp. 451-516; «Entrevista con Jorge Dotti», *op. cit*.

punto la objeción de Hegel a Kant, para quien «afirmar un límite o una diferencia insuperable es superarlos, integrarlos a la universalidad "verdadera", que neutraliza la función de lo negativo».[49] ¿Cómo pensar una alteridad constitutiva? ¿El *antagonismo* es sólo válido y expresivo de un capitalismo globalizado, y por lo tanto es preciso afirmar diferentes ontologías, o se trata de una verdad ontológica respecto de la cual sólo es posible oponer falsas conciencias? ¿Cómo inteligir la necesidad de la contingencia de un antagonismo no dialectizable? ¿No se desconoce la especificidad de lo político al comprenderlo a la luz de una dimensión social/convivencial?

Así como el citado primer momento de sus escritos coincide temporalmente con las reflexiones acerca de la novel democracia argentina y la necesidad de pensar el Estado constitucional, este segundo momento, desde la perspectiva de la ensayística local, focaliza su objeto en torno al desplazamiento del liberalismo político al liberalismo económico o liberalismo «real», cuya concreción criolla incluye el populismo en una variante posmoderna y una entrada no particularmente triunfal en la sociedad del espectáculo[50] que desactiva el concepto de crisis para ofrecer la comprensión de todo obstáculo como mero traspié en un camino de éxito modernizador y deshistorizado, liberado de las pesadas rémoras del pasado. Es en este período en el cual se patentizan ideas ya expresadas en 1986:[51]

> Si las esperanzas de no recaer en las atrocidades del pasado hicieron posible el arraigo del liberalismo ético en nuestro imaginario contemporáneo, a su vez esta -entre nosotros inédita- legitimación de la moralidad y del constitucionalismo liberales fueron, por su parte, condición de posibilidad de una nueva economía. El proceso antiinflacionario y las privatizaciones no son la causa del éxito liberal, sino el resultado de la predisposición o apertura de la opinión pública a ciertas consignas autopresentativas de la modernidad liberal como única racionalidad posible.[52]

El tránsito del momento ético-progresista al economicista se revela para Dotti más como continuidad que como ruptura. Para ello, con todo, ha de ser necesaria la

[49] Dotti, J., «Deconstrucción y política», *op. cit*., p. 7.
[50] **«**Mientras que las decisiones se toman en el ocultamiento de lo que debería ser visible, y para beneficiar a los particulares más poderosos, los actos públicos del soberano responden a los rituales que impone la lógica de la circulación de imágenes en los medios de comunicación masivos», Dotti, J., «Sobre la ambigüedad de lo público», *op. cit*., p. 32.
[51] *Cf*. Dotti, J., «¿Viejo? liberalismo, nuevo ¿liberalismo?», *op. cit*.
[52] Dotti, J. «El gato Félix siempre renace de sus cenizas», *op. cit*., pp. 29-30.

convergencia de la desactivación de la semiósfera que gira en torno al socialismo, así como también una interpretación de la democracia en clave mercantil: la auténtica libertad y la verdadera igualdad solo pueden realizarse en un marco de intercambio de valores y mercancías, materiales e inmateriales, regido siempre por la tolerancia, en donde se reduzca al mínimo la verticalidad necesaria para establecer este orden. Desprovisto de las categorías históricas para interpretar lo político -lesivas de la libre circulación de deseos en yuxtaposición con los legítimos reclamos de minorías postergadas-, en este orden estructuralmente conmutativo, de libre juego entre fragmentos definidos ante todo por el rechazo de la trascendencia: «lo mercantil no se legitima fundamentalmente por la capacidad performativa del libre comercio […] sino -a un nivel más profundo que el del discurso pragmático- por el hecho de ser la única práctica productiva y conmutativa que se corresponde con las connotaciones culturales del hombre posmoderno».[53] De esta manera, todo obstáculo que se ofrezca como contraejemplo de la lógica de esta sociabilidad ha de ser fácilmente convertible en un fiel ejemplo de la tesis que se busca impugnar: en un derrotero histórico que ha dejado atrás el dualismo crisis/normalidad por considerarlo subsidiario de una estatalidad -burguesa o marxista- inconsistente con la emergencia de plurivocidad de consciencias autónomas en un antagonismo eterno, cuya clausura sólo puede ser pensada como una neutralización injusta, resultante del acto en virtud del cual, de manera contingente, una determinada articulación de las redes de sociabilidad logre ejercer un dominio *provisionalmente* hegemónico sobre las demás.

La tercera instancia de reflexión, posterior a la crisis argentina de 2001, tiene como eje vertebrador el debate sobre el populismo, y en particular, su universo de conceptos conexos (militancia y revolución, entre otras). Si bien los contextos son diferentes y los conceptos nunca significan exactamente lo mismo, no es osado trazar una continuidad entre esta etapa y sus críticas vertidas en los años anteriores.[54] Dotti lee el populismo en correlación con la posmodernidad, como fenómenos convergentes, cuyas similitudes epocales hacen ostensible la evocación no sustancialista de un conjunto de representaciones articuladoras de fenómenos políticos y sociales. No se trata de un populismo esencialista arraigado en los cimientos ancestrales de la nación argentina, sino,

[53] Dotti, J., «Nuestra posmodernidad indigente», *op. cit*.
[54] Criticando a Laclau, afirma Dotti: «…lo que en Laclau es un pilar de la apología del populismo, en Marx lo es de su crítica al capitalismo. Podríamos decir que la columna portante del capitalismo financiero resulta serlo también del posmopopulismo. Su teoría del significante vacío respalda la producción de significantes vacíos, la inflación como arma de lucha revolucionaria», «Entrevista a Jorge E. Dotti», en *Espacios de crítica y producción*, 54, 2018, p. 91. En este sentido, véase Dotti, J., «El gato Félix…», *op. cit*., p. 32.

por el contrario, de una construcción articulada en torno a dos diferentes momentos. En primer lugar, una evocación revolucionaria, respetuosa de los límites del Estado de Derecho, que conforme a la «nueva militancia» pueda motorizar un plexo de ideas propias de su proyecto político bajo la premisa posmoderna de que «el estado de excepción, con su violencia ciega, es la verdad del Estado».[55] Por consiguiente, «instrumentalizar el instrumento contra sí mismo, para crear las condiciones de una nueva convivencia es una prosecución legítima de los *ideales juveniles*».[56] Esto implica un escepticismo acerca la prudencia del soberano, entendida como una política anquilosada, excesivamente respetuosa de las formas, a la expectativa de ser violentada por quien encuentre primero el camino. Por el contrario, si el antagonismo, el nihilismo y la sociedad del espectáculo no son elementos neutralizables o conciliables, se trata pues de administrarlos a través de la política, pero ante todo, por medio del señalamiento del origen político de toda construcción jurídica. En segundo lugar, se subraya el momento de la memoria, el terror de la dictadura y sus respectivas consecuencias. Contemporáneamente con el reconocimiento expreso del Estado y de la sociedad argentinos del fortalecimiento de una consciencia democrática acerca de la «necesaria y justa condena judicial, religiosa y ética de las violaciones de derechos y de la dignidad cometidas durante el terror dictatorial»,[57] se subraya la conexa imposibilidad conceptual de clausura de este proceso. Más allá de la condena producida por la legalidad constitucional, las representaciones de la culpa, del castigo y del crimen aparecen simultáneamente cargadas de una dimensión radicalmente inconciliable, inexpiable, carente por sí de ser armonizada en un proceso que posibilite el pasaje a una «recomposición posterior a la pena». Escribe Dotti:

> La lógica de la revolución, por el contrario, rechaza que el castigo revolucionario quede sometido a un esquema de castigo-redención que proviene del perdón religioso, secularizado en clave *burguesa* (*i.e.* de la ley civil). La idea misma de revolución niega esta resolución, por ser incompatible con su teleología: el pasado no puede parir el futuro a conquistar […] Este camino -bien definido como el de *hasta la victoria siempre*- exige una purificación ininterrumpida, una justicia implacable sin solución de continuidad, el aniquilamiento cáustico del mal en una prolongada guerra santa laica, sin que importe el hecho de que los medios con que se combate no sean literalmente las armas. La sociedad justa nace de una lucha, cuya finalización *no debe* visualizarse.[58]

[55] Dotti, J., «Incursus teológico-político», en *Las vetas del texto, op. cit.*, p. 290.
[56] *Ibídem*.
[57] *Idem*, p. 291.
[58] *Idem*, p. 293.

Vale la pena insistir en esto: partiendo de la premisa de la citada «necesaria y justa condena judicial, religiosa y ética de las violaciones de derechos y de la dignidad cometidas durante el terror dictatorial», el punto crítico no radica en su evaluación, sino en la representación (y sus usos conexos) de una plusvalía moral no conciliable a través del derecho. Se subraya el problema del solapamiento entre memoria e historia reciente, y la conexa intersección entre moral, política y derecho, las cuales contribuyen de manera geométrica a exacerbar la sensibilidad colectiva de uno de los capítulos más delicados de la historia argentina, cuyas interpretaciones, lejos de ser inertes, constituyen uno de los momentos que más movilizaron la sociedad argentina en estas décadas. La magnitud del acontecimiento exige que la filosofía se ocupe de pensar un problema que requiere ser inteligido a la luz de las reinterpretaciones y relecturas en conflicto.

En clave decididamente schmittiana, como complemento de un trabajo aparecido en el 2000,[59] Dotti lleva a cabo un análisis de la figura de la excepcionalidad presente en la reforma constitucional argentina de 1994 para pensar la lógica de lo político, de manera conexa con la (auto) defensa del Estado de Derecho democrático. Como ejemplo de una nueva formulación de la pregunta por la vigencia de las ideas schmittianas, en contra de las impugnaciones hechas al jurista de Plettenberg, frente a las objeciones de la continuidad entre decisionismo y autoritarismo, se expone una comprensión de la excepcionalidad (en su sentido radical, no como extraordinariedad prevista) como *violencia del origen* amenazante del orden público. A través de distintos pasos (*i. e*. la emergencia pública, la sedición, la crisis extrema y el derecho cívico de resistencia) se estudia el linaje conceptual bajo el cual se piensa esta figura de la crisis que amenaza con destruir el orden público. Esta reconducción debe ser pensada a través de los conceptos de soberanía y de representación política:

> Una constitución vive de la paradoja de tener que regular lo irregulable: las conductas excepcionales de la autoridad en el estado de excepción para la protección del orden estatal […] La misma ontología que justifica el propósito jurídico encarnado en una constitución vuelve imposible que el sistema normativo constitucional sea el cumplimiento pleno del mismo, porque

[59] Dotti, J. «La Convención del 94'», en *Carl Schmitt en Argentina, op. cit*., pp. 819-862.

las situaciones que lo ponen en peligro presentan rasgos que escapan a toda previa categorización precisa en las normas constitucionales.[60]

Por un lado, la constitución debe tipificar un conjunto de situaciones (ordinarias) frente a las cuales el Estado ha de actuar de manera prevista. Con todo, debe dejar margen a que el soberano disponga de las acciones pertinentes para las circunstancias excepcionales, en donde el objetivo excluyente es la superación de la crisis y la restauración de la normalidad. Lo contrario sería palmariamente incompatible con el Estado de Derecho. Dicha excepcionalidad ha de requerir la combinación de prudencia y actividad por parte del soberano, «la discreción político-jurídica de quien debe actuar como estadista sensato».[61] La vitalidad de la soberanía y la legitimidad de la representación para sostener el orden público del Estado de Derecho constituyen un modo de subrayar la presencia (del largo ocaso) de la matriz del pensamiento político moderno en el núcleo de nuestro orden político. En un horizonte epocal signado por la violencia indiscriminada, la interpretación de este ocaso será decisiva para la determinación de nuestra praxis política colectiva.

IV

A pesar de que Dotti recupere la idea schmittiana de que la comprensión de la estatalidad moderna en los años veinte participa de un avanzado ocaso de sí misma (¿*siempre llega tarde* la ciencia jurídica, como la filosofía?), esto no implica la caducidad de la necesidad impostergable de pensar lo político para razonar sobre el orden público. Aquí se abre el camino a dos reflexiones: la primera gira en torno a dos procesos concomitantes: por un lado, en la citada huella de la secularización, la radicalización de la sistematicidad no sistémica de la posmodernidad en su faz neoliberal y estatofóbica. Por otro, nos encontramos con el sentido de la técnica y de la economía como santo y

[60] Dotti, J., «La cuadratura del círculo. La constitución argentina como testimonio de la imposible normativización de lo político», en *Las vetas del texto*, op. cit., p. 169. En la síntesis del texto, afirma Dotti: «…esta presencia sustancial, aunque moderada, de lo excepcional en una constitución *no significa que el estado de excepción permanente sea la condición de posibilidad del Estado*, apotegma del anti-estatalismo posmoderno», *ídem*, 244.
[61] *Idem*, p. 173.

seña del presente, su lectura como la consagración del ser humano a estas instancias como la redención en un mundo cada vez más refractario a la aceptación de un orden constituido verticalmente[62]. ¿Constituye de algún modo la técnica una suerte de weberiano *reencantamiento* del mundo existencialmente atomizado a finales del diecinueve? La segunda se despliega a través de la capacidad que el *rallentato* y cada vez más agotado dinamismo de la dialéctica entre sociedad civil y Estado tiene aún hoy para recomponer un orden público del novecientos fuertemente marcado por sus atrocidades, abierto en el siglo XXI por una violencia global sin límites, con una marcada desconfianza en la invocación de las soluciones consideradas autorizadas en el pasado reciente, y una conexa *cautela* para afianzar propuestas: «…habrán muerto Dios, el Estado y la sustancia/sujeto, pero no la guerra total y la violencia irrestringible»[63]. En esta disyuntiva, ¿puede el Estado recuperar una ética estatal que le permita instituir un orden público que, sin abandonar las premisas fundamentales de un Estado de Derecho en una sociedad de masas, alcance a instituir jerarquías *legítimas* que ordenen una sociedad civil que entiende cada vez más a las instituciones públicas como un instrumento para satisfacer sus demandas particularistas en conflicto?

Es importante destacar que la intervención de Dotti en la esfera pública tiene una marcada continuidad con su reflexión filosófica, ya que su enfoque nunca abandona este registro, pero también sus estudios de «filosofía de la historia de las ideas en Argentina», entre los cuales cabe citar los ya mencionados textos sobre Kant (*La letra gótica*), la cual hace evidentes los meandros epistémico-institucionales de la conformación del campo intelectual filosófico en Argentina; *Las vetas del texto*, donde se dedica a estudiar el encuentro entre filosofía y mundo político-intelectual en el siglo XIX y en el Centenario argentino, y por último, o ante todo, su ya citado *Carl Schmitt en Argentina*.

En un país y en una época no particularmente ávida por la reflexión filosófica, la circulación y consumo de sus objetos (las razones no son pocas: las intervenciones de las instituciones, la pregnancia del discurso antiintelectual, los problemas de comunicación entre los intelectuales y una clase dirigente no particularmente interesada en escucharlos), a través de textos exegéticos y de ensayos, de su actividad docente y de investigación, así como por medio de la creación de espacios de reflexión filosófica, Jorge Dotti ha sido,

[62] Dentro de sus últimos textos Dotti ha desarrollado estas reflexiones en torno a la cuestión de la ética estatal, en la traducción de la conferencia schmittiana de 1929, y posterior comentario. *Cf*. «Observación preliminar», traducción y «Notas complementarias» de Carl Schmitt, «Ética del Estado y Estado pluralista», *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 10, 2011-2012, pp. 289-524.
[63] Dotti, J., «Violencia, guerra y temor postmoglobales», *op. cit*., p. 118.

sin lugar a dudas, una figura transformadora en la filosofía política argentina. En una época en la cual la pregunta por el quehacer filosófico díficilmente pueda ser respondida desde alocuciones neorrománticas (la lengua, la nación, *les grands hommes*), el pensador argentino supo establecer un diálogo riguroso -con fuerte base filológica, conocimiento detallado de la historia, de idiomas, del horizonte intelectual y cultural de sus objetos- con los clásicos del pensamiento político y con los debates ineludibles de su época. A casi cien años de la aparición de la *Teología Política I* -texto extensamente visitado, comentado y discutido por Dotti- es posible afirmar que el mundo ha cambiado demasiado como para seguir pensando con las mismas categorías explicitadas allí, pero quizás no lo suficiente como para abandonarlas y dar por cosa juzgada el ocaso presuntamente inexorable de la estatalidad clásica.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Resumen: *este texto lleva a cabo un recorrido por la obra filosófico-política de Jorge Dotti a partir de la pendularidad entre un momento gnoseológico y un momento metafísico. En base a esta distinción, intentamos tipificar y evaluar críticamente el modo a través del cual el pensador argentino ha pensado las condiciones de posibilidad de lo político, así como también la vigencia de la estatalidad clásica en la era de las masas.*

Palabras clave: Estado – Derecho - gnoseología – metafísica

Abstract*: this text studies Jorge Dotti's philosophical-political work based on the oscillation between a gnoseological moment and a metaphysical moment. Based on this distinction, we try to typify and evaluate the way in which the argentine thinker has thought the conditions of possibility of the political, as well as the validity of classical state in the era of the mass society.*

Key Words: State – Law – Empistemology - Metaphysics

BEGRIFF UND KONKRETION
Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

Band 8

Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie

Herausgegeben von

Thomas Sören Hoffmann
Hardy Neumann



Duncker & Humblot · Berlin

Scanned by CamScanner

Subjektive Wurzeln der Rechtsnormen. Die Matrix der institutionellen Welt bei Hegel

Esteban Mizrahi (Buenos Aires)

I. Einleitung

Das Phänomen, daß Bürger in ihrem täglichen Verhalten die Normen und Regeln nicht befolgen, auf deren grundsätzliche Geltung sie sich – im Sinne des Gebrauchs öffentlicher Vernunft – geeinigt haben, könnte eine Art „Anomie" genannt werden. Nimmt man die Geltung dieser Definition an, dann würde hier mit „Anomie" vor allem ein Mißverhältnis von zwei verschiedenen Ebenen des Verhaltens dem Recht gegenüber bezeichnet. Auf der einen Ebene werden Rechtsnormen als öffentlich geltende Verhaltensregeln akzeptiert, auf der anderen reichen diese Normen nicht aus, um ein entsprechendes öffentliches Verhalten auch zu motivieren, das sich, ganz im Gegenteil dazu, an anderen, unformulierten Verhaltensregeln orientiert. Da sich aber im modernen Rechtsstaat der souveräne Wille gerade durch Rechtsnormen ausdrückt, lautet die Frage nun: Warum ist die grundsätzliche Bejahung des Rechts nicht zureichende, um eine gesellschaftliche Realität zu errichten, in der die Bürger in ihrem öffentlichen Verhalten ihre persönlichen Interessen soweit zurückstellen, daß eine umfassende Herrschaft des Rechts gewährleistet ist? Oder anders formuliert: Wie ist es möglich, daß die beanspruchte Vereinigung von praktischer Vernunft und souveränem Willen – ein Postulat, das von Rousseau verkündet, von der Französischen Revolution umgesetzt und von Kant formalisiert wurde – scheitern kann?

Mit diesem Problem sieht auch Hegel sich konfrontiert, wenn er auf die Frage des positiven Rechts kommt – das Phänomen der „Anomie" stellt dabei nur eine Facette dieses komplexen Problems dar. Um eine Antwort auf die hier gestellte Frage zu finden, muß man nach der subjektiven Grundlage der Rechtsnormativität suchen, also nach den subjektiven Wurzeln des positiven Rechts. Dazu gilt es, Hegels Berliner Enzyklopädie genauer zu betrachten, in der – so die These des folgenden Beitrags – Hegel die subjektive Matrix der institutionellen Welt herausstellt.

Die Unterscheidung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Geist spielt in Hegels Werk eine doppelte Rolle: Zum einen entspricht sie den systematischen Anforderungen seiner Philosophie, zum anderen ist sie für das Verständnis der subjektiven Wurzeln, die eine Staatsverfassung auf Basis des positiven Rechts ermöglichen, unerläßlich. Subjektiver Selbstvollzug ist Voraussetzung für die for-

Scanned by CamScanner

melle wie materielle Wirksamkeit von Rechtsnormen. Diese Subjektivität ermöglicht die Etablierung einer Gesetzgebung mit intersubjektiver Bedeutung, in der der Rechtsstaat Wirklichkeit erlangt. Hegel weicht von der gesamten Tradition der Rechtsphilosophie insofern ab, als er Rechtsinstitute nicht auf die Natur, einen Gesellschaftsvertrag oder auf historische Gegebenheiten zu gründen versucht, sondern sie von den Erfordernissen einer vernünftigen Willensstruktur ableitet.

In diesem Aufsatz möchte ich die zentrale Rolle von zwei subjektiven Fähigkeiten in Hegels Auffassung des positiven Rechts beleuchten: Intelligenz im Allgemeinen und Erinnerung im Besonderen. Diese beiden subjektiven Fähigkeiten sind die Voraussetzung dafür, daß Rechtsnormen von den Bürgern mit innerer Überzeugung befolgt werden können, weil eine entsprechende Gesinnung und nicht ein mehr oder weniger willkürlicher Machtakt die Quelle ihrer Wirksamkeit ist. Deshalb erlangt die Person als allgemeine Gestalt, die auf objektive Weise individuelle Rechte und Pflichten artikuliert, nur in der Sittlichkeit Wert und Anerkennung.

II. Das positive Recht

In § 3 der *Rechtsphilosophie*[1] erklärt Hegel, daß das Recht in Form und Inhalt *positiv* sei: „Das Recht ist positiv überhaupt a) durch die *Form*, in einem Staate Gültigkeit zu haben, und diese gesetzliche Autorität ist das Prinzip für die Kenntnis desselben, die positive Rechtswissenschaft." Aber anders als später im Positivismus gilt Hegel dieses Kriterium weder als das einzige noch als das wichtigste. Im Gegenteil, er betont sofort, daß es vor allem der Inhalt sei, der das Recht positiv mache: „Dem *Inhalte* nach erhält dies Recht ein positives Element α) durch den besonderen *Nationalcharakter* eines Volkes, die Stufe seiner *geschichtlichen* Entwicklung und den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der *Naturnotwendigkeit* angehören; β) durch die Notwendigkeit, daß ein System eines gesetzlichen Rechts die *Anwendung* des allgemeinen Begriffes auf die besondere *von außen* sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle enthalten muß – eine Anwendung, die nicht mehr spekulatives Denken und Entwicklung des Begriffes, sondern Subsumtion des Verstandes ist; γ) durch die für die *Entscheidung* in der Wirklichkeit erforderlichen *letzten* Bestimmungen."[2]

In seinen Heidelberger Vorlesungen über Rechtsphilosophie von 1817/18[3] erklärt Hegel, daß das Recht durch seine Form positiv werde, wenn es in einem Staat

---

[1] Georg Wilhelm Friederich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Rph*), in: *Werke in 20 Bänden.* Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, hg. von Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus, Frankfurt/M. 1971.

[2] Hegel: *Rph* § 3.

[3] Georg Wilhelm Friederich Hegel: *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Karl-Heinz Ilting (Hg.): Stuttgart 1983. [Heidelberger Vorlesungen = *VRph* 17/18 und Berliner Vorlesungen = *VRph* 18/19].

Scanned by CamScanner

Gültigkeit besitze und als Autorität anerkannt werde. Die Anerkennung durch die Bürger bilde das zentrale Element, das das Recht formal positiv mache. Diese Anerkennung kann jedoch verschiedene Gründe haben. Rechtsnormen können aus Furcht anerkannt werden, aus Zwang, aus Glauben oder aus Zutrauen, oder sie werden aus vernünftigen Gründen als rechtsgültige Verhaltensregeln beachtet. Aus einer rein formellen Perspektive betrachtet, sei es irrelevant, aus welchen Gründen eine als Staat organisierte Gemeinde Rechtsnormen als gültig anerkenne[4]. Ganz wesentlich dagegen sei die Tatsache, daß die Bürger des Staates die Rechtsnormen beachten. Andernfalls gebe es weder einen Staat noch positives Recht. In bezug auf den Inhalt des Rechts argumentiert Hegel, daß eine Gesetzgebung generell aus einer Mischung aus Urteilen und Festlegungen bestehe, die teils vernünftig, teils zufällig und willkürlich seien. Dies entspreche dem Bedürfnis, das Recht an sich zum positiven Recht zu machen, wodurch es Wirklichkeit erlange. Dabei spielen in dieser äußeren Sphäre die besonderen Existenzbedingungen jeder Nation, in deren Handlungskontext das Vernunftsrecht angewendet werden müße, eine entscheidende Rolle[5].

Da das positive Recht sowohl eine Form als auch Inhalt besitzt, kündigt Hegel in der Einleitung zur *Rechtsphilosophie* – getreu seiner expositorischen Methode – an, daß er das Thema im dritten Teil seines Werks behandeln werde, in dem es um die Sittlichkeit geht. In diesem Teil werden das abstrakte Recht, das Naturrecht beziehungsweise das Recht an sich zu positivem Recht[6]. Und so findet sich erst in § 211 dafür die erste Definition: „Was *an sich* Recht ist, ist in seinem objektiven Dasein *gesetzt*, d.i. durch den Gedanken für das Bewußtsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, *bekannt*, das *Gesetz*; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt“[7].

Hegel zufolge bezeichnet *positives Recht* die Existenz von Gesetzen, die von den Mitgliedern der Gemeinschaft öffentlich als rechtskräftig anerkannt werden. Das Problem besteht nun darin, herauszufinden, um welche Art Anerkennung es sich handelt. Eine rein abstrakte Akzeptanz, die nicht zur Anwendung geregelter Verhaltensweisen führt, reicht auf keinen Fall aus. Es bedarf eines Gedankens als Ergebnis der subjektiven Aktivität der Gemeinschaftsmitglieder, in der das Bewußtsein für die Gültigkeit und Autorität des Gesetzes entstanden ist. Aus demselben Grund besteht die Anerkennung nicht aus einer lediglich irrationalen Akzeptanz irgendeiner Gesetzgebung. Sie ist nur möglich, indem eine Rechtsstruktur angenommen wird, die eine kohärente Artikulation aller auf abstrakte, durch das Ver-

[4] Hegel: *VRph* 17/18 § 1 A.

[5] Hegel: *VRph* 17/18 § 1 A und *VRph* 18/19 § 2.

[6] Hegel: *Rph* § 3 A.

[7] Hegel: *Rph* § 211. Eine ähnliche Definition steht bereits in den Berliner Vorlesungen über Rechtsphilosophie von 1818/1819: „Was an sich Recht ist, muß zuerst für das Bewußtsein vorhanden und bekannt gemacht werden, -das *Gesetz*, das ebenso als an und für sich Gültiges vorausgesetzt ist, als es nur gilt, insofern es als solches, welches allgemeine Macht hat, zur öffentlichen Kenntnis gebracht ist“, Hegel: *VRph* 18/19, § 104.

Scanned by CamScanner

nunftsrecht bestätigten Bestimmungen darstellt, das heißt jenen Rechtsbestimmungen, die sich aus der Entfaltung des Personbegriffs ergeben.

Der Hegelsche Begriff des positiven Rechts beinhaltet also zwei einander komplementäre Ansprüche: den Anspruch der konkreten Faktizität und den Anspruch der vernünftigen Geltung. Wegen des Faktizitätsanspruchs lehnt Hegel die Idee einer rein formalen Verfassung ab, die nicht wirklich an das praktische Verhalten der Bürger im allgemeinen anschließe. Dies bedeutet aber nicht gleichzeitig die Anerkennung einer jeden Norm als legitim, die von beliebigen Machthabern gesetzt wird. Aufgrund des Rationalitätsanspruchs können nur jene Rechtsnormen als legitim anerkannt werden, die sich aus der zugrundeliegenden semantischen Artikulation der Rechtskategorien als vernünftig ergeben. Das heißt: als notwendige Deduktion gemäß dem Personbegriff.

Wenn man rekursiv analysiert, welche Normen in einem wirklichen Gesetzbuch enthalten sein sollten, scheinen es nach Hegel nur diejenigen zu sein, die sich aus der semantischen Artikulation von Rechtskategorien ergeben, welche die Universalität der Person bzw. Anspruchs der Erhaltung von Personalität als solche voraussetzen. Denn es reicht nicht aus, daß die Normen nach den geltenden Rechtsmechanismen sanktioniert werden, um sie als vernünftig anzusehen. Eine apriorische Analyse ihrer Geltungsbedingungen vorzunehmen, reicht freilich ebenfalls nicht aus, um ihre wirkliche Geltung innerhalb der Sphäre des positiven Rechts nachzuweisen, weil nicht zu erwarten ist, daß ausgehend von der systematischen Entfaltung eines philosophischen Rechts ein wirkliches Gesetzbuch entstehen wird. In einem wirklichen Gesetzbuch finden sich nicht zuletzt Rechte und Pflichten, die das Ergebnis eines geschichtlichen Kampfes um Anerkennung sind. Dies bedeutet jedoch nicht, daß Hegel das Rationalitätsmoment bei der Ausarbeitung eines wahren Gesetzbuches ignoriert, ohne das die entsprechende Rechtsordnung nicht mehr als gültig angesehen werden kann. Das für Hegel ausschlaggebende Kriterium ist vielmehr, wie bereits unterstrichen, der Personbegriff[8]. Wenn die Normen einer Rechtsordnung mit der Personenverwirklichung im Widerspruch stehen, fehlt dieser Rechtsordnung jede Gültigkeit und Legitimität.

Die Tatsache, daß die Universalität des Personbegriffs die Legitimationsquelle aller Rechtsbestimmungen ist, erlaubt es, Einschränkungen für das Handeln des einzelnen Bürgers zu formulieren. Was es zum Beispiel verbietet, ein menschliches Wesen einer Nutzenabwägung zu opfern oder es als bloßes Mittel zu einem bestimmten Zweck zu benutzen, ist nicht seine irreduzible Individualität, sondern im

[8] Hegel wendet dasselbe Kriterium auf die Sittlichkeit an. Laut Axel Honneth ist der Hegelsche Begriff der Sittlichkeit keine bloße Beschreibung vorgefundener Lebensformen. Es handele sich dabei statt dessen um eine normative Rekonstruktion der Lebensformen, die den allgemeinen Werten und Idealen moderner Gesellschaften zur Verwirklichung verhelfen. Deshalb werde alles, was den normativen Erfordernissen widerspreche, gar nicht für berechtigt gehalten. Siehe Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit*, Berlin 2011, 26. Und im Zentrum dieser Werte und Ideale steht ohne Zweifel die Verwirklichung des Personbegriffes. In diesem Sinne gilt das positive Recht als die rechtliche Gestaltung der Sittlichkeit.

Scanned by CamScanner

Gegenteil seine immanente Universalität als Person. Da der freie Wille ein Universale sei, das in jeder selbstbewußten Person instantiiert ist[9], erkennt er sich im Willen des anderen und anerkennt deshalb auch den Anderen, weshalb das Rechtsgebot gilt: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen" (*Rph* § 36). Der Hegelsche Personbegriff bezieht sich so gesehen nicht primär auf das Individuum, sondern auf die Interaktion, die durch die gegenseitige Anerkennung die Entstehung der Individualität als solche ermöglicht. Anders als Fichte, der eine intersubjektive Anerkennung als ein praktisches *Apriori* gedacht hat, schlägt Hegel die wirkliche Interaktion zwischen freien Subjekten als Ausgangspunkt für den Aufbau der Sphäre der Anerkennung vor[10]. Deshalb entwickelt sich die Sittlichkeit in Hegels Theorie der sozialen Institutionen nur in einem intersubjektiven Anerkennungszusammenhang und konkretisiert sich in Rechtsnormen, deren Vernünftigkeit die Allgemeinheit der Person als solche zum Ausdruck bringt[11].

III. Die Verwirklichung der Person

Der Personbegriff wird im ersten Teil der *Rechtsphilosophie* ausführlich analysiert. In diesem Werk beleuchtet Hegel systematisch die Rechtsbestimmungen, die den Bereich des objektiven Geistes gestalten. „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist."[12]

Was hier jedoch als Ursprung beschrieben wird, ist das Ergebnis einer vorangegangenen Entwicklung. Von einem umfassenden Gesichtspunkt aus zeigt Hegel, daß dieser Ursprung aus einer subjektiven Entwicklung des Geistes entspringe, die

---

[9] Siehe Michael Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M. 2011, 314.

[10] Oder wie Thomas Sören Hoffmann bemerkt: „Hegels Alternative zu Fichte gestaltet sich anders: Sie betrifft die Frage einer wirklichen Individuation von Freiheit im Sein, nicht nur in ihrem Bilde, betrifft die Frage eines Sich-Verstehens der Freiheit in äußerem Dasein, die Frage der Möglichkeit eines äußeren Selbstverständlichen, das unter keinem moralischen oder Instrumentalitäts-Vorbehalt steht." Thomas Sören Hoffmann: „Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel" in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* 2 (2004), 240.

[11] Hierzu erklärt John Russon: „Nur unsere vorherige Verpflichtung zu unserer gegenseitigen Rechenschaftspflicht wird das Prinzip des Gehorchens gesetzter Gesetze selbst zu etwas machen, dem wir selbst verantwortlich sind. Anders ausgedrückt, das Befolgen von Gesetzen kann nicht durch das Erlassen von Gesetzen bewirkt werden. Postuliertes Recht ruht also auf dem Boden des nicht-postulierten Rechts. Nach dem Gesetz zu leben heißt, an einer Welt teilzuhaben, in der das Handeln Sinn ergibt. Gesetzestreue Handlungen sprechen für sich selbst, denn sie sind Inszenierungen eines Wertesystems – eines Bedeutungssystems –, das den Mitgliedern des Rechtsstaats gemeinsam ist." John Russon: *Infinite Phenomenology: The Lessons of Hegel's Science of Experience*, *Evanston* 2016, 213–214.

[12] Hegel: *Rph*, § 4.

Scanned by CamScanner

in der Idee des freien Geistes gipfelt. Freilich entwickelt sich der subjektive Geist auf drei Ebenen: als *Seele* in der Anthropologie, als *Bewußtsein* in der Phänomenologie und als *Geist* in der Psychologie. Aber die letzte Stufe des subjektiven Geistes, nämlich der *freie Geist*, ist lediglich ein vorübergehendes Stadium auf dem Weg zur Objektivität. Wenn diese Gestalt nötig ist, dann ist es noch nötiger, sie aufzuheben, denn es handelt sich um nichts anderes als eine lediglich *subjektive* Verwirklichung des Geistes[13].

In diesem Sinne ist diese Gestalt rein formal, und mit diesem Formalismus beginnt die Entwicklung des objektiven Geistes, das heißt, sie beginnt mit der Selbstreferenz des eigenen Willens des Individuums: „Der an und für sich freie Wille, wie er in seinem *abstrakten* Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der *Unmittelbarkeit*. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit *in sich einzelner* Wille eines Subjekts."[14]

Dieser Formalismus ergibt sich aus der Entwicklung des freien Geistes, mit der die Überwindung der Spaltung zwischen theoretischem und praktischem Geist einhergeht. Damit wird auch die Unterscheidung zwischen Denken und Willen aufgehoben: „Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat."[15]

Hegel zufolge sind Denken und Wille nicht unterschiedliche Fähigkeiten des Menschen, sondern je nach Zusammenhang verschiedene Vollzugsformen ein und derselben Fähigkeit[16].

---

[13] Diesbezüglich merkt Héctor Ferreiro an, daß „der freie Geist die Subjektivität ist, die sich selbst als allgemeine Form erkennt und zugleich – auch wenn das dem gesunden Menschenverstand widersprüchlich erscheint – als bestimmtes, das heißt, als einzelnes *und* freies Subjekt." Héctor Ferreiro: „Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel", in: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV, N°2 (2009), 357.

[14] Hegel: *Rph* § 34. Ebenfalls nachzulesen in den Berliner Vorlesungen: „Der freie Wille, wie er zuerst in seinem abstrakten Begriff ist, ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit oder des *unmittelbaren* Daseins. Nach dieser ist der Wille teils – als die gegen die Realität negative, nur sich auf sich beziehende Wirklichkeit – einzelner und abstrakt freier Wille eines Individuums; teils ist er auch nach seinem weiteren Inhalt besonderer Wille; teils hat er – als ausschließend – diesen Inhalt als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt sich gegenüber." Hegel: *VRph* 18/19 § 17.

[15] Georg Wilhelm Friederich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Enz*), in: *Werke in 20 Bänden.* Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, hg. von Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1971, § 481.

[16] Laut Quante setzt sich Hegel in den einleitenden Absätzen der *Rechtsphilosophie* auf drei verschiedenen, miteinander verbundenen Ebenen mit der Willensstruktur auseinander. Die erste Ebene sei die Begriffsstruktur des Willens, wobei der Wille als ein Universale zu verstehen sei. Die zweite Ebene sei das Selbstbewußtsein des Individuums und sein Wissen um seine Freiheit. Dieses Selbstbewußtsein liefere die „Begriffsmomente" des Willens qua „Vorstellung" (§ 4). Die dritte Ebene der Hegelschen Analyse schließlich sei die Ebene, auf der ethische, soziale und politische Institutionen als „Gestaltungen" (§ 32) des freien Willens

Scanned by CamScanner

Hegel erklärt, daß der gesunde Menschenverstand nicht in der Lage sei, Denken und Wille als Eins zu betrachten. Normalerweise werden Denken und Willen als zwei unterschiedliche menschliche Fähigkeiten wahrgenommen. Diese Wahrnehmung ist jedoch falsch: Selbst der ungebildetste Mensch hat nur insoweit einen Willen, als er denken kann, was dagegen keinem Tier zukommt, weil kein Tier einen Willen hat.[17] Hegel behauptet: „Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben."[18]

Indem er sich selbst Dasein gibt, erreicht der freie Wille seine erste Bestimmung und wird zur Person. Deswegen findet die Person ihre Selbstverwirklichung nur im Bereich der Sittlichkeit, denn: „In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat."[19]

Hegel betont, daß die Sittlichkeit Personen hervorbringe und selbst wiederum von Personen hergestellt werde. Diese Auffassung findet sich zusammengefaßt in § 514 der *Berliner Enzyklopädie:* „Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebenso sehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Die abstrakte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung *in Personen*, von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Notwendigkeit ist. Die Person aber weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als ihr eigenes Wesen, hört in dieser Gesinnung auf, Akzidens derselben zu sein, schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes *Diesseits* an, als sie denselben durch ihre *Tätigkeit hervorbringt*, aber als etwas, das vielmehr schlechthin ist; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seiendes und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit."[20]

---

wahrgenommen würden. Außerdem weist Quante darauf hin, daß es sich hierbei zwar um das Ergebnis der Entwicklung des subjektiven Geistes handele, jedoch zweierlei vorausgesetzt werde: Erstens werde vorausgesetzt, daß mit dem Willen (oder ganz allgemein mit absichtsvollem Handeln) die reine Kausalität bereits aufgehoben sei und zweitens werde davon ausgegangen, daß die Analyse auf das Selbstbewußtsein oder den denkenden Willen beschränkt sei – elementarere Formen von absichtsvollem Handeln würden hier nicht untersucht. Siehe Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes,* 313–314. Für eine detailliertere und systematischere Betrachtung des Willensbegriffs in Hegels Gesamtwerk, siehe Ferreiro: „Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel".

[17] Richard Dien Winfield bemerkt: „Wenn das Wollen stets ein Handeln auf der Grundlage eines Gutes oder eines Willensprinzips nach sich zöge, könnten nur denkende, sprechende Wesen einen Willen haben." Richard Dien Winfield: „The Psychology of Will and the Deduction of Right. Rethinking Hegel's Theory of Practical Intelligence", in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, hg. von David S. Stern, Albany 2013, 203.

[18] Hegel: *Rph* § 4 Z.

[19] Hegel: *Rph* § 155.

[20] Hegel: *Enz* § 514.

Scanned by CamScanner

In der Moderne gelten Recht und Moral als ausdifferenzierte Wissens- und Handlungssysteme. Von ihrer jeweils einseitigen Perspektive bzw. abstrakten Denkweise aus könnte man sich die Verwirklichung der Personalität vorstellen, als ob sie ein Prozeß wäre, der vor allem von der Entwicklung des Selbsts und der natürlichen Ausstattung des Menschen abhängt, und dementsprechend die Pflichten auffassen, als ob sie etwas wären, worüber man nachdenken soll, bevor man ihnen nachkommt. Soziale Zugehörigkeit würde in dem Fall vom Individuum als eine kontingente Gegebenheit empfunden, die direkt von seinem Willen abhängt. Im Gegensatz zu den neuzeitlichen Vertragstheoretikern, die eine solche Position vertreten, vertritt Hegel den Standpunkt, daß Personen als solche keine natürlichen Einheiten sind, sondern das Resultat einer abstrakten Diremtion des Volksgeistes. Hegel hat überzeugend gezeigt, daß die Bereiche des „abstrakten Rechts" und der „Moralität" zwar *objektiv* sind, aber trotzdem nur als abstrakte Momente konkreter ethischen Beziehungen betrachtet werden müssen[21].

Der Hegelsche Gedankenweg entspricht daher einer Umkehrung des Wegs, der sich in den modernen Vertragstheorien findet: Es handelt sich nicht um im Naturzustand lebende Menschen, die durch einen Vertrag freiwillig in eine Rechtsordnung übergehen, sondern um die Sittlichkeit, die sich selbst in Personen *vereinzelt.* Laut Hegel ist der Staat ein sittliches Gemeinwesen, aus dem Personen hervorgehen, und nicht eine Ansammlung von Personen, die sich zu einer Gesellschaft zusammenschließen. Aus dieser Perspektive betrachtet wird die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Personen nicht als etwas empfunden, das aufgebaut werden muß – so als existierte die Gesellschaft gar nicht – als etwas, das im deontologischen Sinne „sein sollte", sondern als erreichter Endzweck, der ist und der kraft der Aktivität der Personen immer sein wird[22].

---

[21] „Objektiv" heißt hier, wie Ludwig Siep bemerkt, zweierlei: Einerseits, daß soziale Realität und Normen nicht auf Handlungen, Absichten oder Interessen der Individuen reduzierbar sind; andererseits, daß die Gesetze und Normen von Gesellschaft und Staat nicht bloße Konventionen sind, sondern notwendige Bestimmungen der Vernunft, die sich erst historisch entwickeln. Siehe Ludwig Siep: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997–2009*, München 2010, 197 ff.

[22] Gegen Ernst Tugendhat argumentiert Quante: „Hegel geht es nicht primär um den Nachweis, daß die Geltungsansprüche der Sittlichkeit die Geltungsansprüche der Moralität dominieren sollten, sondern in erster Linie darum aufzuzeigen, daß sich jede moralische Argumentation auf vorausgesetzte sittliche Prämissen stützen muss." Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes,* 287. Deshalb, so Quante, sei Hegel kein Feind der Moralität, sofern darunter die Fähigkeit zur rationalen Prüfung von Normen sowie Wert- und Sinnvorgaben verstanden werde. Hingegen werde von ihm der Standpunkt der Moral abgelehnt, sofern darunter der philosophische Anspruch verstanden werde, eine der gelebten Sittlichkeit gegenüber externe Begründung als notwendige Bedingung dafür anzusehen, daß eine funktionierende und sich bewährende soziale Praxis als gut begründet gelten könne. Siehe Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes,* 297. In dieselbe Richtung geht Robert Pippin mit seiner Interpretation, nach der Hegel „die kantianischen und auch die *egoist*-rationalen Vorstellungen der praktischen Vernunft ablehnt und zu zeigen versucht, daß das, was man aus vernünftigen Gründen tut, nicht getan werden kann, ohne die Formen des institutionellen Lebens zu berücksichtigen, die konkret definieren, was angemessenes Selbstverständnis und erfolgreiche Rechtfertigung

Scanned by CamScanner

Darüber hinaus wissen die einzelnen Personen – und das ist ein Kernpunkt dieses Beitrages –, daß sie nicht ein bloßes Akzidens der sittlichen Substanz sind. Die einzelnen Personen empfinden sich nicht als zufälliges Attribut, von dem es gleichgültig ist, ob es existiert oder nicht. Sie sind davon überzeugt, daß die Sittlichkeit ihr höchstes Ziel ist. Daher wird in der Sittlichkeit das abstrakte Recht zum positiven Recht, denn das Recht erhält in diesem Bereich die Gültigkeit für das Rechtsbewußtsein der Gemeinschaftsmitglieder, die sich als Personen im Recht anerkennen: „Das Vernünftige als solches, das Gesetz kann der Begriff genannt werden; aber es hat in dem einzelnen Subjekt, in der Intelligenz der einzelnen sein Dasein."[23]

Deshalb ermöglicht nur ein allgemeines Rechtsbewußtsein die Geltung der Rechtsnormen; dieses Bewußtsein entspringt der inneren Überzeugung der Menschen, daß Gesetze etwas sind, was aus dem Individuum eine Person macht und somit die Möglichkeitsbedingung der Verwirklichung der Person in ihrer Allgemeinheit darstellt: „Die Gesinnung der Individuen ist das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen; und daß die anderen Einzelnen gegenseitig sich nicht nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das Vertrauen, – die wahrhafte, sittliche Gesinnung."[24] Es ist also plausibel zu interpretieren, daß eine solche Gesinnung kein Ergebnis irrationaler oder emotionaler Zuschreibung zu irgendeiner kollektiven Identität ist, sondern daß sie sich in der Person eben deswegen bildet, weil Personen im eigentlichen Sinne Instanzen der „denkenden Intelligenz" sind.

IV. Intelligenz und Erinnerung

Was bedeutet der Hegelsche Begriff von *denkender Intelligenz*? Welche Rolle spielt Intelligenz in der Gestaltung eines Subjekts? Die systematische Auseinandersetzung mit der Intelligenz findet sich in Hegels Werk in den Paragraphen 440 bis 468 der *Enzyklopädie*, also in den Absätzen, in denen der theoretische Geist innerhalb der Psychologie abgehandelt wird.[25] In der Abhandlung wird eine Ent-

---

sind." Robert Pippin: „Hegel and Institutional Rationality", in: *The Southern Journal of Philosophy* (2001) Vol. XXXIX, 19. Deshalb, so Pippin, sei das, was Hegel als „bewegende Kraft" bezeichne, nicht allein das Produkt der reinen praktischen Vernunft, sondern des sittlichen Wesens. Siehe Pippin: „Hegel and Institutional Rationality", 8.

[23] Hegel: *VRph*, 17/18 § 69 A.

[24] Hegel: *Enz*, § 515.

[25] In Bezug auf die Entwicklung der Hegelschen Psychologie und seine Auslegung von Intelligenz im Besonderen folge ich der Interpretation von Ferreiro. Hegel denkt seine Erkenntnistheorie nicht in Form einer Dialektik zwischen Rezeptivität und Spontaneität, zwischen Außenwelt und menschlichem Geist, zwischen *world* und *mind*, sondern als kontinuierlichen Übergang von der bloßen Unterschiedslosigkeit zur vollkommenen Differenzierung und Bestimmung. Siehe Héctor Ferreiro: „Hegels Theorie der Intelligenz als Grundlegung der Unmöglichkeit des Unvernünftigen", in: Asmuth, Ch. / Neuffer, S. G. (Hg.): *Irrationalität*, Würzburg 2015, 73–74. In diesem Sinne betrachtet Ferreiro Interpretationen, die bei Hegel

Scanned by CamScanner

wicklung der Intelligenz beschrieben, die mit der *Anschauung* beginnt, mit den drei Phasen der *Vorstellung* (*Erinnerung – Einbildungskraft – Gedächtnis*) fortschreitet und mit dem *Denken* endet. Durch letzteres erfolgt ein Übergang zur praktischen Vernunft. Hegel definiert den Willen wie folgt: „Die Intelligenz, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist *Wille*."[26]

Nach der Gleichsetzung von Denken und Wille, mit der Hegels Abhandlung über die Intelligenz schließt, ist es nun wichtig, die zentralen Punkte der Entwicklung noch einmal zu betrachten, um die subjektiven Wurzeln der Normgeltung aufzuzeigen.

Zunächst identifiziert die denkende Intelligenz etwas an Hand des Namens: „Es ist in Namen, daß wir denken"[27], schreibt Hegel. Durch das Eintreten in die Welt der Sprache trennt die Intelligenz die Vorstellung vom Bild. Die Anschauung ist Zeichen, wenn das Bild seine Bedeutung durch etwas erhält, das sich gänzlich von dem Wahrgenommenen unterscheidet[28]. Hegel erklärt: „Sie [die Anschauung] ist ein Bild, das eine selbständige Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine Bedeutung. Diese Anschauung ist das Zeichen."[29] Und weiter: „Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Tieres noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn verstehen, ist die bildlose einfache Vorstellung."[30]

Demzufolge setzt die Sprache die Unabhängigkeit der Namen von den Bildern voraus, aber auch die Tätigkeit des Ichs als ein leeres Band, die ganze Reihen von Namen zusammenführt und innerhalb der Subjektivität in einer festen Ordnung festhält[31].

Hier greift Hegel Kants Position in Bezug auf die transzendentale Apperzeption auf, gibt dabei aber dem „Ich denke", das „alle meine Vorstellungen begleiten

---

einen Dualismus zwischen *world* und *mind* postulieren, als unzulänglich. Ein solcher Dualismus, selbst in der abgeschwächten Version von John McDowell, lässt keine plausible Korrelation zwischen Psychologie und Logik zu. Siehe John McDowell: *Mind and World*, Cambridge 1994.

[26] Hegel: *Enz* § 468.

[27] Hegel: *Enz* § 462 A.

[28] Ferreiro zufolge sei es im Akt des Symbolisierens und des Bezeichnens, wo die Intelligenz die anfängliche Korrelation der logischen Bestimmungen der Einzelheit zu den theoretischen Formen der Anschauung und des Bildes aufhebt. Siehe Héctor Ferreiro: „La relación entre lenguaje y pensamiento en el sistema hegeliano", in: Oliva Mendoza, C. (Hg.): *Hegel, ciencia, experiencia y fenomenología*, México 2011, 26.

[29] Hegel: *Enz* § 458.

[30] Hegel: *Enz* § 462 A.

[31] Diesbezüglich schreibt Hegel: „Ich, welches dies abstrakte Sein ist, ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere Band, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält." Hegel: *Enz*, § 463.

Scanned by CamScanner

können" muß, eine neue Bedeutung[32]. Der springende Punkt ist jedoch hier, daß nur dann Zeichen produziert werden können, wenn die Bilder da sind. In diesem Sinne ist Intelligenz vor allem die Kraft, die eine einmalige Anschauung unter ein bereits verinnerlichtes Bild subsumiert; was seinerseits die spontane Tätigkeit des Ichs voraussetzt, das Bilder durch Erinnerung verallgemeinert.

Die *Erinnerung* ist die erste Stufe auf der Ebene der Vorstellung. Mit Hilfe der Erinnerung bildet die Intelligenz in ihrer Innerlichkeit den Inhalt des Gefühls, das heißt, die Intelligenz trennt das Material der Anschauung von seinem natürlichen Zusammenhang und schreibt ihm einen eigenen Ort und eine eigene Zeit zu. So wird der Inhalt zu einem vom äußeren Raum und der äußeren Zeit isolierten Bild und geht in die Allgemeinheit des Ichs ein[33]. Die nächste Stufe ist die *Einbildungskraft*. Auf sehr poetische Weise versucht Hegel zu zeigen, daß es der Intelligenz mit Hilfe der Einbildungskraft gelinge, „den Bilderschatz" mit der hellen Klarheit der Gegenwart von der „nächtlichen Dunkelheit, in welcher diese verborgen sind", zu trennen[34].

Die Erinnerung bewahrt diese verinnerlichten Bilder im dunklen Schacht der Vergangenheit auf. Sie liegen außerhalb des Bewußtseins. Es sind sinnliche Bilder, keine figurativen, vorgefertigten Bilder, sondern Bilder ohne Bedeutung, sinnliches Material im Urzustand, Bilder, die schlummern, bis die Einbildungskraft sie ans Licht der Gegenwart holt. Aus diesem Grund kann die Intelligenz sich nur Bilder vorstellen, die sie selbst unbewußt aufbewahrt[35]. Hegel vertritt die These: „Nie-

---

[32] Jere O'Neill Surber merkt an, daß sich „mehrere von Hegels auffälligsten Abweichungen von Kants Behandlung der Vorstellung aus der Tatsache erklären, daß Hegel Kants Ansatz in dem Sinne deutet, daß dieser linguistische Überlegungen erfordert, um seine Kohärenz zu sichern. Das heißt, ohne die ‚Äußerung' der Intelligenz durch Bedeutung und Sprache bleibt Kants Auslegung der Vorstellung rein subjektiv und unfähig, ihr selbstgesetztes Ziel zu erreichen, nämlich die Objektivität von Erkenntnis und Denken; und damit durch *the metacritical challenge* gefährdet." Jere O'Neill Surber: „Hegel's Linguistic Thought in the Philosopy of Subjective Spirit Between Kant and the ‚Metacritics'", in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, hg. von David S. Stern, Albany 2013, 188.

[33] Wie Hegel erklärt: „Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, in ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit. So ist er αα) Bild, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt aufgenommen." Hegel: *Enz*, § 452.

[34] Wie ganz deutlich in der *Berliner Enzyklopädie* steht: „Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtsein wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung, den Begriff als konkret." Hegel: *Enz*, § 453.

[35] In bezug auf die unbewußte Eigenschaft der verinnerlichten Bilder sowie auf viele andere Aspekte der subjektiven Struktur der Hegelschen Psychologie argumentiert Winfield auf interessante Weise gegen die Reduktion des Geistes auf Bewußtsein und die übliche Assoziation zwischen Bewußtsein und diskursiven Fähigkeiten oder sprachlichen Begabungen. Winfield geht es mit seinen Argumenten hauptsächlich darum zu zeigen, daß für Hegel viele Aspekte der Subjektivität nichts mit Begriffen oder Sprache zu tun haben. Siehe Richard Dien Winfield: *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Houndmills / Basingstoke / Hampshire 2010, besonders Kap. 4, 5 und 6.

Scanned by CamScanner

mand weiß, welche unendliche Menge von Bildern der Vergangenheit in ihm schlummert; zufälligerweise erwachen sie wohl dann und wann, aber man kann sich, wie man sagt, nicht auf sie besinnen."[36] Es sind jedoch letztlich diese Bilder, die das Denken ermöglichen, weil die Intelligenz sich selbst als Bestimmende ihres Inhaltes erkennen kann, das heißt als Wille, indem sie fähig ist, diese aufbewahrten Bilder zu äußern und sie so zu denken.

Der freie Geist gipfelt, wie wir gesehen haben, in dem Bewußtsein des Geistes, der sich selbst in seiner Einzelheit als frei, das heißt, als freies Individuum, erkennt. Die historische Entwicklung der Idee der persönlichen Freiheit findet in der gesellschaftlichen und politischen Welt statt, in der der Geist sich objektiviert und eine ihm gemäße institutionelle Ordnung errichtet. Der Weg der Einrichtung einer Rechtsordnung jedoch, in der die Personen ihre Rechte und Pflichten ausüben können, weil sie einander wechselseitig als frei anerkennen, erfordert viel mehr als eine eindeutige Formulierung eines vernünftigen Handlungsprinzips wie der Kantschen Definition des Rechts: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann."[37] Zusätzlich zu diesem formalen Prinzip braucht es ein materielles Prinzip, um das Reich des Rechts mit intersubjektiver Bedeutung zu verwirklichen: die Existenz verinnerlichter, gemeinsamer Bilder, die von Personen bedeutungsvoll aufgerufen werden können, um das Zusammenleben zu ermöglichen. Diese endlose Menge an schlummernden Bildern verleiht der Sittlichkeit ihre Materie, deren Form aus der Entwicklung von persönlicher Freiheit entsteht. In Hegels Worten ausgedrückt: „In dieser für das Bewußtsein der Intelligenz gesetzt mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er [der Inhalt] das Gesetz – befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle und in dem Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als Sitte."[38]

V. Schlußbemerkung

Hegel zufolge ermöglicht die subjektive Aktivität der Intelligenz, die grundlegenden Gesetze des positiven Rechts nicht nur als reziproke Einschränkung der individuellen Freiheit zu verstehen, sondern auch als *absoluten Endzweck und allgemeines Werk* der Einzelnen, die zugleich „die Substanz ihres darin freien Wollens und ihrer Gesinnung"[39] sind.

---

[36] Hegel: *Enz*, § 453 Z.

[37] Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, Bd. 8, hg. von Weischedel, Frankfurt/M. 1977, Einleitung § C.

[38] Hegel: *Enz*, § 485.

[39] Hegel: *Enz*, § 538.

Scanned by CamScanner

Eine auf positivem Recht ruhende Gesetzgebung, die sich nach dem Prinzip der allgemeinen Geltung des Personprinzips organisiert, setzt subjektive Denkprozesse voraus, die dazu befähigen, Gesetze nicht nur als zu befolgende Vorschriften aufzufassen, sondern sie als Normen zur Regelung des Zusammenlebens zu verstehen, die mit den tiefsten Überzeugungen derjenigen Individuen übereinstimmen, deren Verhalten reguliert wird. In diesem Sinne spielen *Erinnerung* und *Intelligenz* eine unverzichtbare Rolle bei der Entstehung von gemeinsamen Bildern, die ein Gemeinschaftsleben ermöglichen. Wenn jedoch der Rechtsstaat diese subjektiven Wurzeln hat, die gemeinsame sinnliche vorbegriffliche Bilder für das Zusammenleben hervorbringen, dann bleiben die Probleme unserer multikulturellen Gesellschaft, deren Angehörige im Allgemeinen keine gemeinsamen Bilder besitzen, ungelöst. Das Hegelsche Konzept des positiven Rechts ist vielleicht zu anspruchsvoll, um in unseren modernen multikulturellen Gesellschaften das Recht zu denken.

Literatur

Ferreiro, H.: „Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel", in: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV N° 2 (Primavera 2009), 331–361.

Ferreiro, H.: „La relación entre lenguaje y pensamiento en el sistema hegeliano", in: Oliva Mendoza, C. (comp.): *Hegel, ciencia, experiencia y fenomenología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2011, 21–33.

Ferreiro, H.: „Hegels Theorie der Intelligenz als Grundlegung der Unmöglichkeit des Unvernünftigen", in: Asmuth, Ch. / Neuffer, S. G. (Hg.): *Irrationalität,* Würzburg 2015, 71–81.

Hegel, G. W. F. (Rph): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus (Hg.), Frankfurt/M. 1971.

Hegel, G. W. F. (Enz): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus (Hg.), Frankfurt/M. 1971.

Hegel, G. W. F. (VRph 17/18 und VRph 18/19): *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, K.-H. Ilting (Hg.), Stuttgart 1983.

Hoffmann, Th. S.: „Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel" in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* 2, 2004, 221–248.

Honneth, A.: *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, Weischedel (Hg.), 12 Bände, Frankfurt a. M. 1977.

McDowell, J.: *Mind and World*, Cambridge 1994.

Scanned by CamScanner

O'Neill Surber, J.: „Hegel's Linguistic Thought in the Philosopy of Subjective Spirit Between Kant and the ‚Metacritics'", in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, hg. von David Stern, Albany, 2013, 181–200.

Pippin, R.: „Hegel and Institutional Rationality", in: *The Southern Journal of Philosophy* (2001) Vol. XXXIX, 1–25.

Quante, M.: *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M. 2011.

Russon, J.: *Infinite Phenomenology: The Lessons of Hegel's Science of Experience*, Evanston 2016.

Siep, L.: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997–2009*, München 2010.

Winfield, R. D.: *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Houndmills / Basingstoke / Hampshire 2010.

Winfield, R. D.: „The Psychology of Will and the Deduction of Right. Rethinking Hegel's Theory of Practical Intelligence" in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, hg. von David S. Stern, Albany 2013, 201–221.

Scanned by CamScanner

Tradición y modernidad de la teología política

Tradición y modernidad de la teología política

Andrés Di Leo Razuk
compilador

Francisco Bertelloni • Laura Corso de Estrada • Patricia Nakayama
María L. Lukac de Stier • Andrés Di Leo Razuk • Diego de Zavalía
Andrés Jiménez Colodrero • José Luis Galimidi • Maria Isabel Limongi
Leiser Madanes • Damián Jorge Rosanovich • Andrés Rosler

EDICIONES COLIHUE

Tradición y modernidad de la teología política / Francisco Bertelloni, Laura Corso de Estrada... [et. al.] ; compilado por Andrés Di Leo Razuk. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Colihue, 2020.
208 p. ; 23x16 cm. - (Colihue Universidad)

ISBN 978-950-563-426-8

1. Filosofía. 2. Ensayo. I. Título. II. Di Leo Razuk, Andrés, comp.
CDD 190

Diseño de tapa: Alejandra Getino

Ilustración de tapa: *The Fall of the Rebel Angels* (detalle), Pieter Brueghel el Viejo (1525-1569). Óleo sobre madera, 117 x 162 cm.

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida, total o parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.
Solo se autoriza la reproducción de la tapa, contratapa, página de legales e índice, completos, de la presente obra exclusivamente para fines promocionales o de registro bibliográfico.



© Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires – Argentina
www.colihue.com.ar
ecolihue@colihue.com.ar

ISBN 978-950-563-426-8

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA

LA PRETENSIÓN ADÁNICA DE LA MODERNIDAD

Andrés Di Leo Razuk

El presente libro que tengo el honor de prologar y compilar rinde homenaje a una de las figuras más destacadas en el campo de la filosofía política en Iberoamérica: Jorge Eugenio Dotti. Para ello toma un concepto que imperó en el horizonte de su reflexión, sobre todo en sus últimos años, teología-política.[1] Pero esta idea no sólo se aborda analíticamente, la mayoría de los capítulos que se encuentran a continuación pretenden, a su vez, problematizar tal categoría teórica en la tradición y en la modernidad. De esta manera, el desafío que enfrentan estos textos es doble. Pues actualizan debates que una predominante interpretación secular de la modernidad habría querido sepultar para siempre.

Por un lado, la mayoría de los autores de esta compilación asumen de manera crítica el problema del cruce entre lo santo y lo mundano, lo divino y lo humano, lo trascendente y lo inmanente, la teología y la política. ¿Qué vinculo tiene el hombre con lo divino? ¿Se ha "muerto Dios" definitivamente? ¿En qué consiste realmente la secularización? ¿Es posible articular política sin religión? Estos interrogantes afrontados en los capítulos no pretenden dar respuestas conclusivas, sino ampliar críticamente la discusión sobre ellos.

Ahora, si bien es cierto que fue Carl Schmitt quien en el siglo XX reinauguró el debate sobre la teología-política al vincular tal concepto con el de soberanía[2] en el marco de su sofisticada propuesta teórica, no necesariamente debe estar ligado solo a este pensador, y menos aún a una posición reaccionaria. Baste recordar, sin más, la Teología de la liberación, forjada por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez con ideas

[1] Los siguientes textos dan una muestra de este interés: "El Hobbes de Schmitt", *Cuadernos de Filosofía*, año XX, nro. 32, (1989), pp. 57-69; "Teología política y excepción", *Daimon. Revista de Filosofía*, (1996) p. 129- 140; "Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológica-política" prólogo a Carl Schmitt, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009; "Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de representación", en Oscar Donato & Pablo González Monguí, (comps.), *Carl Schmitt. Análisis crítico a su obra jurídica política y filosófica*, Bogotá, Universidad Libre de Colombia, 2011, pp. 187-213; "La representación teológico-política en Carl Schmitt", *Avatares Filosóficos*; vol. 1, (2014), pp. 24-54.

[2] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Munchen und Leipzig, Duncker & Humblot, 1922.

políticas opuestas a las de Schmitt.[3] De allí que, el concepto teología-política se pueda "decir de muchas maneras".[4] De todos modos, al ser Thomas Hobbes uno de los principales autores de la modernidad política y Carl Schmitt el primero que tuvo una lectura teológico-política sobre su filosofía, tengo la obligación, por el contenido del libro que estoy prologando, a exponer algunas ideas esenciales sobre tal aproximación schmittiana al texto hobbesiano.

La celebérrima frase de Schmitt "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"[5] muestra su fecundidad teórica sobre todo en el caso del milagro, pues deja claro donde reside y en qué consiste la soberanía, concepto que junto con el de Estado articulan el nuevo orden moderno. Esta acción divina que irrumpe en la tierra suspende la legalidad natural, la cual, a su vez, es también establecida por Dios. El milagro quiebra el orden natural constante y establecido por las leyes de naturaleza. Ateniéndonos a ejemplos bíblicos, Dios puede abrir las aguas para que pase su pueblo, curar a un enfermo de lepra de modo repentino, sin medicina ni tratamiento, o hacer resucitar a un ser humano. De esta manera, Dios, es decir, el soberano, no sólo instaura el orden natural, sino que también lo puede suspender cuando considere que la situación lo exija con el objetivo de recomponerlo. Ahora bien, es esta potestad, la de interrumpir el orden que él mismo ha establecido, la que demuestra su soberanía. La normalidad por sí misma no explica nada, ésta se asienta o es fundada en la excepción. Análogamente, el soberano estatal que establece las leyes civiles debe poseer la potestad de suspenderlas en caso de que peligre el orden. La política, es decir, el normal desenvolvimiento de la vida de un pueblo oculta su fundamento. Esto hace que los hombres lo olviden, con la consecuente desobediencia y la asunción de una autonomía plena que

[3] "En la segunda mitad del siglo XX, entre los fenómenos más relevantes en el debate sobre religión y Estado, se debe incluir la difusión de la 'nueva teología política', una orientación tanto católica como evangélica, que formuló conclusiones radicales no sólo en el debate filosófico político sobre la secularización, sino también en la reflexión teológico-dogmática sobre la naturaleza escatológica del mensaje evangélico", Merio Scattola, *Teología política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 202.

[4] Sólo para una muestra de la diversidad de "teología-políticas" consultar: Peter Scott and William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology,* Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2004*;* Scattola, *op. cit.;* José Luis Villacañas*, Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes,* Trotta, Madrid, 2016; Antonio Rivera García, "Teología política medieval y posmoderna. Entre la secularización y la afinidad estructural", *Bajo palabra. Revista de filosofía*, nro. 19, (2018), pp. 87-110.

[5] Schmitt, *op. cit.*, p. 37.

no necesita al Estado, a no ser para una protección coyuntural cuando a ellos les plazca. La irrupción del Estado al suspender el orden civil pone en evidencia ante los ojos de los hombres, egoístas y facciosos, quién es su soberano y la necesidad esencial de ser protegidos por otro para poder desenvolver todo su potencial humano. Entonces, el soberano es quien no está "atado" al orden que establece. Él es quien lo dispone y, por lo tanto, no puede perder la potestad de suspenderlo o modificarlo. Si la pierde, pierde la soberanía.

Pero es en el enigmático y brillante libro dedicado a Hobbes, donde el jurista de Plettenberg, al analizar diversas interpretaciones bíblicas y medievales sobre el monstruo Leviatán y al proponer una lectura del frontispicio del libro *Leviatán*, inevitablemente resalta los aspectos teológico-políticos del filósofo de Malmesbury que serán retomados de modo diverso hasta nuestros días.[6] Por ejemplo, pese a la imperante idea de la separación de la Iglesia del Estado como marca de secularización y modernidad, Hobbes, a quien es muy difícil de no conceder el título de "padre" de la filosofía moderna, propone un claro retrato alegórico del Estado que cuestiona tal idea. Se observa en la imagen, un hombre poderoso que sostiene en una mano la espada y en la otra, el báculo episcopal, es decir, que el poder temporal y el espiritual residen en aquel mismo cuerpo político que es el Estado.[7] Pues si el gobernante no es uno, aclara Hobbes de manera enfática, "necesariamente se suscitarán disensión y guerra civil en la República; entre la Iglesia y el Estado; entre espiritualistas y temporalistas; entre la espada de la justicia y el escudo de la fe; y, lo que es peor, en el pecho de todos los cristianos, entre el cristiano y el hombre."[8] Ahora bien, este señalamiento dista mucho de pretender cancelar la diversidad de interpretaciones sobre la modernidad política y sobre la filosofía de Thomas Hobbes, más bien intenta abrir un nuevo horizonte de sentido y problematizar otros, como también se propone hacerlo el presente libro.

Por otro lado, la mayoría de los textos que conforman esta compilación también cuestionan el pretendido inicio *ab nihilo* con el que los principales autores de la modernidad filosófica hacen grandilocuentes alardes.

[6] Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln-Lövenich, Hohenheim, 1922.

[7] "Una Iglesia, en cuanto que está en condiciones de ordenar, juzgar, absolver, condenar o hacer otro acto, es equivalente a una República civil, conformada de hombres cristianos; y es considerada Estado civil en cuanto sus súbditos son hombres, e Iglesia en cuanto son cristianos". Thomas Hobbes, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2012, XXIX, p. 732.

[8] *Ibid.*, p. 734.

Si bien educado en una de las instituciones más prestigiosas de Europa, Descartes no tuvo prurito en afirmar que: "apenas hube terminado el ciclo de estudios a cuyo término se solía ser recibido en el rango de los doctos, cambié totalmente de opinión, pues me encontraba empantanado en tantas dudas y errores que me parecía no haber obtenido otro provecho, al tratar de instruirme, que el de haber descubierto más y más mi ignorancia".[9] Luego de tan osado juicio, pasa revista a algunas disciplinas. En cuanto a la elocuencia y la poesía, él "pensaba que una y otra eran dones del espíritu".[10] Y, si bien lo complacían las matemáticas, se preguntaba por qué "siendo tan firmes y sólidos sus fundamentos, no se hubiese edificado sobre ellos nada más elevado".[11] También reverenciaba la teología, pero sabía que el camino para ganar el cielo "no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos".[12] Observaba en la filosofía "que no hay todavía en ella cosa alguna de la que no se dispute, y, por consiguiente, que no sea dudosa".[13] Por último, en lo que respecta a las otras ciencias, "por cuanto toman su principio de la filosofía, juzgaba que no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes".[14] Por todo esto, concluye que: "Prometiéndome no buscar otra ciencia que la que pudiese encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo, dedique el resto de mi juventud a viajar, a ver cortes y ejércitos, a frecuentar gentes de diversos talantes y condiciones, a recoger diversas experiencias, a ponerme a prueba a mí mismo en las ocasiones que la fortuna me deparaba."[15]

Pese a haber sido enconados adversarios teóricos, el desprecio que muestra Hobbes por el conocimiento que lo antecede es similar al de Descartes, aunque mayormente desembozado. En primer lugar, no cree que a "la antigüedad como tal se le deba nada. Porque si hemos de reverenciar la Era, la presente es la más vieja; y si hemos de reverenciar la antigüedad del escritor, no estoy seguro que, en general, aquéllos a quienes se les concede ese honor fuesen, cuando escribían, más viejos de lo que yo soy ahora".[16] En segundo lugar, en relación al pensamiento antiguo en general, afirma que "no hay nada tan absurdo que los anti-

[9] René Descartes, *Discours de la Méthode*, *Oeuvres Completes*, Charles Adams & Paul Tannery (eds.), vol. VI, Paris, Cerf, 1902, I, p. 4.

[10] *Ibid.*, p. 7.

[11] *Idem*.

[12] *Ibid.*, p. 8.

[13] *Idem*.

[14] *Ibid.*, pp. 8-9.

[15] *Ibid.*, p. 9.

[16] Hobbes, *op. cit.*, "R & C", p. 1140.

guos filósofos –como dijo Cicerón, quien era también uno de ellos– no lo hayan ya formulado. Y, personalmente, sostengo que no se ha dicho nada más absurdo en filosofía que lo que hoy se conoce como la *Metafísica* de Aristóteles; nada más repugnante para el gobierno que lo que él ha dicho en su *Política*; ni nada más ignorante que una gran parte de su *Ética*".[17] Pero la tradición que lo antecede no sólo es fútil, sino peligrosa. Porque, y en tercer lugar, "en lo que particularmente se refiere a la rebelión contra la monarquía, una de sus causas más frecuentes es la lectura de libros de política e historia antigua de griegos y romanos; pues los jóvenes y los que no están provistos del antídoto de una sólida razón [...] no toman en consideración las frecuentes sediciones y guerras civiles que fueron producidas por la imperfección de su política."[18] Sobre la tradición teológica que no sólo lo antecede, sino que también es contemporánea a él, su desaprobación no es menos contundente: "Los escritos de los teólogos escolásticos no son más que sartas de extrañas palabras y barbarismo sin significado, o palabras que se usan de un modo diferente del que tienen en el uso común de la lengua latina, y que confundirían a Cicerón, a Varrón y a todos los gramáticos de la antigua Roma."[19]

Por todo esto, la filosofía "no se exhibe en los códigos metafísicos", sino que "está en ti mismo; tal vez aún no formada, sino a imagen de su padre el mundo, informe como era al principio. Por consiguiente, tienes que hacer lo que hacen los escultores, que, al eliminar la materia que sobra, no fabrican la imagen, sino que la encuentran. O bien imitar a la creación: vuele tu razón sobre el abismo confuso de tus pensamientos y tus experiencias, si te has de dedicar seriamente a la filosofía".[20] Esta radical actitud y propuesta le permitió a Hobbes, según su autoproclamación, equipararse a Copérnico, Galileo o Harvey al ser él mismo el fundador de la "Filosofía civil [..], que no es más antigua que el libro que he escrito sobre el ciudadano".[21]

Sin duda, estas exageraciones fueron acompañados de sólidos argumentos que establecieron nuevos fundamentos para pensar innumerables cuestiones teóricas y prácticas. Por eso en ningún momento se intenta anular la originalidad y el aporte de los autores modernos, sino sólo de cuestionar su pretensión adánica. Pues tales ideas, luego de recibir sus fundamentos, fueron puestas en marcha en la Ilustración mediante una

[17] *Ibid.*, XLVI, p. 1060.

[18] *Ibid.*, XXIX, pp. 506-508.

[19] *Ibid.,* XLVI, p. 1098.

[20] Hobbes, *De Corpore*, "Ad lectorem", en *Opera Philosophica Latina*, William Molesworth (ed.), vol. I, Londres, Scientia Verlag, 1966, p. 33.

[21] *Ibid., ep. ded.*, pp. 29-30.

praxis sin tolerancia con la tradición, donde el corte con el pasado y la pretensión de inicio *ab nihilo* se cristalizaron, por ejemplo, en la creación de un nuevo calendario por los revolucionarios franceses para computar la nueva era, la cual erguiría definitivamente, según su ideario programático, al hombre, y lo desataría del yugo de monarcas y sacerdotes opresores. "El calendario revolucionario estaba destinado a anunciar una ruptura completa con el tiempo pasado. La Convención Nacional decretó su adopción en todo el territorio francés el 5 de octubre de 1793. El calendario gregoriano, con sus días santos y domingos, ligó al pueblo francés a la corona y a la Iglesia. El tiempo comenzó de nuevo el 22 de septiembre de 1792 (vendimiario 1, año 1). La monarquía había sido derrocada y la nación estaba siendo descristianizada".[22]

Fue tal la fuerza simbólica y argumentativa de este movimiento moderno que, si bien se presentó una enérgica reacción por filósofos y escritores conservadores principalmente durante el siglo XIX, hubo que esperar hasta el siglo XX para que se revisara académicamente el pretendido corte abrupto entre el mundo clásico y el moderno. Por ejemplo Habermas, luego de haber contrapuesto las diferencias entre la posición aristotélica y la hobbesiana como modos clásico y moderno respectivamente, afirma que: "La filosofía social de Tomás de Aquino sirve de mediadora de una forma peculiar entre ambos autores".[23] En efecto, como aclara Bertelloni, "aunque desde Tomás de Aquino la teoría política invoca reiteradamente a la naturaleza aristotélica para fundamentar el surgimiento del orden político, esa naturaleza y ese aristotelismo empiezan a delatar un vaciamiento de su contenido original y su reemplazo por un contenido diferente. Esa nueva naturaleza pierde su carácter de entelequia y perfección ético-racional del hombre y deviene motor del hombre hacia la satisfacción de las necesidades de su vida".[24] Esta reelaboración, junto con las propuestas teóricas de otros pensadores que siguieron esta línea de abordaje sobre el problema político, como Juan de París o Marsilio de Padua, prepara el camino para que la reflexión moderna forje sus sofisticados conceptos teóricos. Por su parte, Tierney afirma sin ambages que: "es realmente imposible entender el crecimiento del pensamiento constitucional occidental a menos que consideremos constante y conjuntamente la eclesiología y la teoría política; las ideas

[22] Richard Ballard, "Revolutionary Calendar", *A new Dictionary of the French Revolution,* New York, I.B. Tauris, 2012.

[23] Jürgen Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 55

[24] Francisco Bertelloni, "La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad", en Pedro Roche Arnas (ed.), *El pensamiento político en la edad media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, p. 9.

sobre la iglesia y las ideas sobre el estado. En segundo lugar: esto es casi imposible de entender a menos que consideremos todo el período de 1150 a 1650 como una era única de desarrollo esencialmente continuo."[25]

Las páginas que siguen a este prólogo pretenden, además de asumir el concepto de teología-política, problematizar continuidades y nuevas rupturas entre tradición y modernidad. Para llevar adelante estos objetivos, no toma en cuenta las palabras de los autores modernos sobre su prescindencia de lazos o deudas con la fecunda tradición que los presupone y en la cual se han formado. En cambio, sí considera los argumentos y las propuestas de sus obras. De esta manera, los textos que componen este libro echan luz sobre aspectos poco tratados tanto por los autores de la tradición como por los modernos. En cuanto a los primeros, porque al desandar el corte tan abrupto entre ambas épocas, aquéllos comienzan a interpelarnos desde otro punto de vista, dando nuevas claves para comprender a los modernos. Y en cuanto a éstos, su vínculo con la tradición, muy a pesar suyo, los engrandece. Pues refuerza su argumentación y permite recuperar e integrar aspectos de sus obras generalmente descartados por ciertas lecturas secularizantes.

[25] Brian Tierney, *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge, CUP, 2008, p. 1.

LA SALIDA TEOLÓGICO-POLÍTICA DEL ESTADO DE NATURALEZA HOBBESIANO

Andrés Di Leo Razuk
UBA - UNLaM

Sin duda, un concepto por el cual la filosofía política de Thomas Hobbes se referencia rápidamente, tanto en el ámbito académico como en el no académico, es el de "estado de naturaleza", una situación problemática de la cual es necesario salir para conformar un Estado político. Ahora bien, lejos de prevalecer una interpretación sobre tal retrato de los seres humanos, estos textos de Hobbes han sido, son (y seguramente seguirán siendo) leídos de variadas maneras, oscilando entre consideraciones que comprenden el estado natural como una puja de competidores racionales, aislados y burgueses hasta aquellos que ven una conflictividad intrínseca al hombre más allá de cualquier categoría histórica o sociológica. Del mismo modo, es posible encontrar diferentes explicaciones sobre la salida o no del estado natural, por ejemplo, mediante el dilema del prisionero,[1] el principio de asociación negativa[2] o la teología-política, que aquí defiendo.[3]

El presente texto propone una lectura teológico-política del estado natural y de la salida que necesariamente deben atravesar los hombres para conformar un Estado político. Desde este enfoque, Dios juega un rol fundamental para entender la posibilidad de un acuerdo entre las partes. Esta interpretación no sólo busca problematizar e integrar muchas ideas de Hobbes, que generalmente son descartadas o no tomadas en cuenta por no estar expuestas bajo el rótulo "estado de naturaleza", sino dilucidar los fundamentos de un modelo teórico de estatalidad sin los cuales el dispositivo Estado no puede activar toda su potencialidad.

De esta forma, en primer lugar, problematizo y expongo lo que entiendo que Hobbes retrata como estado natural. Mediante la propuesta de ciertos interrogantes intento dilucidar algunas consideraciones impe-

[1] Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, PUP, 1986.

[2] Ioanni Evrigenis, *Fear of Enemies and Collective Action*, Cambridge, CUP, 2007.

[3] Jorge Dotti, "El Hobbes de Schmitt", *Cuadernos de Filosofía*, año XX, nro. 32, (1989), pp. 57-69. Una interpretación actual, aunque sin la dimensión schmittiana, se encuentra en Michael Byron, *Submission and Subjection in Leviathan*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

rantes o no cuestionadas debidamente, luego diferencio en sus obras de teoría política entre un estado natural estricto, en el que no se consideran las leyes de naturaleza, y uno en sentido amplio, donde además de presentarse tal normatividad, Dios es reconocido naturalmente por su poder omnipotente. En segundo lugar, clarifico el sentido de la "salida" del estado natural, si tal "salida" es definitiva o reiterativa, y la necesidad de la presencia de Dios para dejar ese estado caracterizado ambiguamente como bestial. Finalmente, en tercer lugar, a modo de conclusión, extraigo algunas tesis de la argumentación desarrollada y que subyacen a la propuesta filosófica política de Thomas Hobbes.

Estado natural

Para comenzar mi análisis de los textos de Hobbes sobre el estado natural, considero importante problematizar cuatro cuestiones relativas a esta noción, pues muchas veces el filósofo británico no es lo suficientemente claro, o al menos no parece serlo ante una mirada actual.

La primera de ellas puede enunciarse mediante la siguiente pregunta: ¿El estado natural es *sólo* una ficción y un *mero* punto de partida? Es decir, es producto de supuestos teóricos ideologizados que ocultan sus intenciones mediante una supuesta naturaleza humana objetiva. Nos referimos a la célebre crítica a los pensadores liberales y a los contractualistas en general propuesta por Marx en su *Introducción general a la crítica de la economía política,*[4] la cual es retomada por algunos comentadores en el siglo XX, pero con un gran impacto en el abordaje posterior de la posición hobbesiana.[5]

[4] "El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las *robinsonadas* del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrat social* de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Ésta es sólo la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas *robinsonadas*. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. [...] este individuo del siglo XVIII [...] se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia", Karl Marx*, Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, p. 33.

[5] *Cfr.* Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarism,* Ohio, The World Publishing Company, 1958. Crawford. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism (Hobbes*

Según esta lectura el estado natural sería el retrato de un "burgués desnudo" egoísta y racional que compite desembozadamente con otros para su subsistencia. De acuerdo con esto, es simplemente una ficción y un punto de partida desde donde diseñar una política para que tal subjetividad pueda desenvolverse en un Estado. Sin embargo, una lectura atenta de los textos de Hobbes suscita una interpretación totalmente diferente. En cuanto a si es sólo una ficción, la investigación sobre los verdaderos resortes de la acción humana en escenarios bélicos, en tanto situaciones extremas, diluye plenamente el carácter imaginario de tal descripción. En cuanto si es un mero punto partida, muestro que Hobbes expresamente lo niega, pero además que tal estado de guerra es inevitable para la legitimidad del Estado. De allí que no sea sólo una ficción, sino una realidad indeseable, aunque inevitable para el devenir de la política e historia humana.

El primer texto que publica Hobbes, en 1629, es una traducción directamente del griego al inglés de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides. Esta aguda descripción de la naturaleza humana propuesta por el historiador griego estará presente durante toda la producción del filósofo británico.

Si bien el mismo Hobbes escribe en el prólogo a su traducción elogios a Tucídides como quien posee "la más excelsa capacidad de escribir historia",[6] o que "es el historiador más sensato que ha escrito",[7] pues los hechos que relataba "los ordenaba con tan buen juicio y se expresaba con tal claridad y precisión que, como dijo Plutarco, hacía de su lector un espectador",[8] hubo que esperar hasta el siglo XX para que tal admiración sea observada por ciertos comentadores. Desde el trabajo de Schlatter, muchos estudios han mostrado la influencia de las enseñanzas tucideanas en la filosofía hobbesiana.[9] Para mi objetivo específico reproduciré tres

to Locke), Oxford, OUP, 1962. Norbert Bobbio, *Thomas Hobbes,* Turín, Giulio Einaudi editore, 1989.

[6] Hobbes, *EW*, VIII, p. vii. [Para referirme a la obra de Hobbes utilizo las siguientes ediciones: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A.J. Rogers. London, Routledge/Thoemmes Press, 11 Vol. 1999, forma de citación: *EW*, volumen, capítulo, página; *Human Nature and De Corpore Politico* (J. C. A. Gaskin, ed.), Oxford, OUP, 1994, forma de citación: *The Elements*, capítulo, artículo, página. *De Cive. The Latin Version*, (Howard Warrender, ed.), Oxford, OUP, 1983, forma de citación: *De Cive*, capítulo, artículo, página. *Leviathan*, (Noel Malcolm, ed.), Oxford, Clarendon Press, 2012, forma de citación: *Lev*, capítulo, página. Todas las traducciones son mías].

[7] *EW*, VIII, p. viii.

[8] *Idem*.

[9] Richard Schlatter, "Thomas Hobbes and Thucydides", *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, no. 3, (1945), pp. 350-362. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/2707297. George Klosko and

pasajes de *La historia*..., ya señalados por tales comentadores, que ponen en evidencia la filiación doctrinaria entre ambos pensadores.

En el primer libro, Tucídides describe cómo eran los primitivos griegos y la semejanza con un aspecto del retrato hobbesiano en el capítulo XIII del *Leviatán* es sorprendente: "El comercio no existía y las comunicaciones entre los pueblos no eran seguras ni por tierra ni por mar; cada uno sacaba de su propia tierra la indispensable para vivir, y no acumulaba riquezas ni efectuaban plantaciones, puesto que nadie sabía cuándo los otros se le echarían encima, al no estar protegidos por murallas, los despojarían" I. 2 (2-3).[10] En el caso de Hobbes, por ejemplo, cuando éste afirma que en el estado natural "no hay lugar para el trabajo; porque el fruto de este se presenta incierto y consecuentemente no hay cultivo de la tierra, navegación, uso de los bienes que podrían ser importados por mar [...] [solo] un continuo miedo y peligro de muerte violenta. Por lo cual la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve."[11]

Pero no sólo esto los emparenta, también la ambición de encontrar una naturaleza humana con una normatividad propia, oculta para una mirada superficial y clara para una penetrante, que explique con pretendida objetividad las resortes de las acciones de los hombres: "Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil será suficiente" I. 22 (4). Del mismo modo, Hobbes afirma en la "Epístola Dedicatoria" al *De Cive* que "ahora la guerra de las espadas y de las plumas es perpetua, no existe un conocimiento del derecho y de las leyes naturales mayor que el de antaño" pero que él encontró "dos postulados certísimos de la naturaleza humana, el de la codicia natural [...]; el otro, el de la razón natural [...] A partir de estos principios me parece haber demostrado en este opúsculo, con evidentísima consecuencia, la necesidad de los pactos y de conservar la fe dada,

---

Rice Daryl, "Thucydides and Hobbes's state of nature". *History of Political Thought*, vol. 6, no. 3, (1985), pp. 405-409. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/26212410. Clifford W. Brown Jr. "Thucydides, Hobbes and the Linear Causal Perspective, "*History of Political Thought* Vol. 10, No. 2 (Summer 1989), pp. 215-256. Gabriella Slomp, "Hobbes, Thucydides and the three greatest things", *History of Political Thought*, vol. 11, no. 4, (1990), pp. 565-586. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/26213880. Laurie Johnson, *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*, Illinois, Northern Illinois University Press, 1993. Maurette, Pablo, "A Possesion for everlasting", *Deus Mortalis*, nro. 9, (2010), pp. 289-307.

[10] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* (trad. Juan José Torres Esbaranch), Madrid, Gredos, 1990.

[11] *Lev*, XIII, p. 192.

y de allí los elementos de la virtud moral y los deberes cívicos."[12] Nótese cómo, tanto Tucídides como Hobbes, buscan un conocimiento que no estribe en las descripciones históricas o míticas, sino en una naturaleza humana objetiva y universal. Por último, el pasaje más contundente que demuestra ostensiblemente la vinculación entre el autor de *La historia...* y el del *Leviatán* es cuando se refiere a los principales móviles que impulsan a los hombres a actuar. Tucídides pone en boca de los atenienses en el debate en Esparta lo siguiente: "Nosotros no hemos hecho nada extraordinario ni ajeno a la naturaleza humana si hemos aceptado un imperio que se nos entregaba y no hemos renunciado a él, sometiéndonos a los tres motivos más poderosos: el honor, el temor y el interés" I. 76 (2-3). Esto no puede sino recordar al lector las celebérrimas tres causas de discordia presentadas en el *Leviatán*: "Así es que en la naturaleza del hombre encontramos tres principales causas de discordia. Primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria."[13]

De esta manera, estas semejanzas ubican a Hobbes en una línea de pensadores que ambiciona obtener un conocimiento de la naturaleza humana sin sesgos ideológicos ni epocales, del mismo modo como lo hace Schmitt cuando afirma que el concepto de Estado supone lo político y que éste lo define el antagonismo entre amigo y enemigo. "No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción [...] no se puede negar razonablemente que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos".[14] Como nos dice el mismo filósofo del Malmesbury "La guerra natural es sempiterna por su propia naturaleza [*At sua natura sempiternum est*], porque debido a la igualdad de los rivales no puede ser terminada por victoria alguna".[15] Ahora bien, esto no significa fomentar un belicismo, sino intentar comprender los resortes o móviles humanos, pero evitando al máximo posible todo tipo de interferencia ideológica, normativa o utópica en su comprensión. Una vez obtenido este retrato, sí es posible establecer un orden posible y duradero.

Entonces, el sustrato desde donde debe pensarse la política es el conflicto, el antagonismo o la disputa. Esta situación pre-política excede a las culturas y finca en la naturaleza humana. Una situación de normalidad política, donde la economía funcione, las relaciones sociales sean relativamente armónicas o que los esporádicos conflictos entre sus integrantes sean resueltos sólo con el diálogo sin apelar a una violencia

[12] *De Cive*, Ep. Ded., pp. 75-76.

[13] *Lev*, XIII, p. 192.

[14] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Munchen, Dunckler und Humbolt, 1932, p. 16.

[15] *De Cive*, I, 13, p. 96

explícita o extrema, no permite contemplar fácilmente los fundamentos que la hacen posible. Por eso, las guerras, por ejemplo, son momentos oportunos, aunque claramente no deseados, para poder estudiar cuáles son los verdaderos resortes que el hombre oculta en la sociedad. La civilización no arranca la ferocidad intrínseca que porta el hombre, sino que la canaliza, la transforma o la reconduce, mediante prácticas sociales aceptadas, como el deporte o la participación en las fuerzas militares, por ejemplo. En rigor, la lógica argumentativa de la filosofía política de Hobbes jamás pretende eliminar totalmente la agresividad humana, pues eso sería igual a pretender eliminar a los humanos mismos, sino a reconducir a todas aquellas pasiones, como el orgullo, que atentan con la posibilidad de realizar pactos y cumplirlos.

El segundo punto que considero necesario aclarar puede formularse mediante las siguientes preguntas: ¿El estado de naturaleza posee *existencia autónoma*? ¿Podría existir estado natural *sin* Estado político? Tanto en *The Elements* como en el *Leviatán*, se utilizan ejemplos reales (pasados, lejanos y cercanos), que pueden conducir al lector a suponer la posible existencia autónoma del estado natural. Una vez que ha establecido que tal estado es de guerra "por la cual la naturaleza es destruida y los hombres se matan entre sí" propone tres ejemplos que ilustran su tesis "por la experiencia de las naciones salvajes, hoy en día vivas, por las historias de nuestros antepasados, los antiguos habitantes de Alemania y otros, aunque hoy países civilizados".[16] En la presentación que hace de esta misma idea en el *Leviatán*, la posibilidad de ver un estado natural con existencia propia ya no es tan clara. Allí, presenta cuatros situaciones en las cuales los hombres se comportan de manera violenta o desconfiada con el otro: cuando cabalga armado, cierra sus puertas, etc., pese a estar bajo un gobierno civil; la forma en la que viven ciertos pueblos en América; el modo cómo viven los hombres en una guerra civil, luego de haber estado socializados; y la desconfianza mutua que se aprecia entre las naciones, mediante sus guardias fronterizos, sus espías y sus fuerzas armadas.[17]

Los ejemplos que podrían dar la posibilidad de suponer un estado natural como autónomo es la referencia a los antiguos habitantes de Alemania o el pasado de otros países, hoy civilizados, y a los pueblos salvajes. En todos los demás se explicita la coexistencia de estado natural y estado civil. Los dos primeros se refieren a una época pasada y el segundo a una región remota. Cabe aclarar que, en el caso de una guerra civil o guerra internacional también es erróneo considerarlas como estado de

[16] *The Elements of Law*, I, XIV, 12.

[17] *Cfr. Lev,* XIII, p. 194.

naturaleza autónomos. En el primer caso, la misma adjetivación, "civil", hace que se presuponga el Estado para llevarse adelante tal guerra. Allí, el Estado no está actualizado, está presupuesto, pero hace posible el conflicto. En cuanto a la guerra internacional, los que luchan son claramente Estados, pues es éste lo que define ámbito nacional del internacional.

Ahora bien, la intención de Hobbes con aquellos vagos ejemplos históricos o remotos no es demostrar su tesis, sino convencer a sus compatriotas de ella, la cual ya ha sido expuesta metódicamente en párrafos anteriores. La incorporación de estas representaciones es, entonces, retórica. La dinámica de la ley, de la normatividad, de un poder común aceptado o, en definitiva, del Estado, según la posición de Hobbes, incluye y excluye a la vez. Por ello, si bien no puede conceptualmente existir un estado natural autónomo, tampoco puede existir un Estado político puro, es decir, sin la amenaza permanente de aquél. El vínculo Estado político-estado natural expresa más claramente la dinámica misma de la ley, incluyente-excluyente. Por un lado, si el estado natural fuera autónomo, entonces no se explica cómo se sale de él. Además, como muestro más abajo, el estado natural nunca es una situación de absoluta incomunicación, disputa o violencia. Hay elementos y relaciones sociales que se toman del Estado político para que pueda subsistir. Por otro lado, si el Estado político fuera puro, entonces no sólo los ciudadanos que habitan en él serían ángeles y no hombres, sino también todos los que habitan en los otros Estados. Su legitimidad, basada en la protección, dejaría de tener fundamento, por lo cual no tendría sentido su existencia. En este caso, se cerraría la historia, pues se eliminaría totalmente el conflicto. Del mismo modo, si el estado natural sería absoluto, y no relativo al Estado político, se ubicaría en una proto-historia indefinida. Ambos extremos son ajenos a la dinámica histórica-política real, pues no dan cuenta de los complejos procesos de guerra y paz a los que los registros sobre el pasado y los hechos del presente ponen ante nuestra mirada de modo ostensible.

De lo que se trata, entonces, con este elemento teórico tan fecundo, como lo es "el estado natural", es de explicitar de qué modo los seres humanos se vinculan con la ley. ¿Qué es lo que hace que la acepten? ¿Qué es lo que hace que la rechacen? ¿Qué deben hacer los gobernantes para que la ley sea cumplida, para que los excluidos sean cada vez menos? En los dispositivos políticos propuestos artificialmente por los hombres está la posibilidad de reducir esta tensión, pero jamás de eliminarla totalmente.

La tercera pregunta que quiero formular para continuar problematizando el estado natural es la siguiente: ¿El fin primordial del hombre es *sólo* la autoconservación? ¿Todas las conductas y todos los comportamientos de los seres humanos fincan en definitiva en este impulso vital?

Una lectura atenta de los textos parece responder negativamente estas preguntas. Por ejemplo, cuando se afirma que: "Si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación, y *a veces su delectación tan sólo*) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro".[18] O en cuanto a las causas que impulsan a la discordia, encontramos dos vinculadas con bienes materiales (competencia y desconfianza) y una (gloria) con un bien inmaterial. La gloria o la búsqueda de reconocimiento por el otro no sólo no parece estribar en un mero deseo de conservación, sino que muchas veces atenta contra ella. "En efecto, todo hombre quiere que su compañero lo tenga en tan alta estima como la que él considera. Y ante todo signo de desprecio o desvaloración hacia él, se esfuerza *naturalmente*, hasta donde se atreva [...], de obtener una mayor valoración de quienes lo desprecian, infligiéndoles algún daño para que los demás, mediante este ejemplo, también lo hagan".[19] Así, el hombre "naturalmente" busca algo más que la pura supervivencia. De hecho, cuando se enuncia la octava ley de naturaleza, contra la contumelia, es decir, contra la ofensa o la injuria en la cara a otra persona, se aclara la necesidad de esta ley debido a que "casi todos los hombres prefieren arriesgar su vida antes que renunciar a vengarse."[20] Según estos pasajes de la ley, el comportamiento orgulloso de los hombres pone en peligro su propia supervivencia, es decir, en algunas circunstancias, el bien inmaterial, honor, es preferible al bien material, vida. Es plausible sostener que los deseos cuyos objetos sean inmateriales siempre serán más difíciles de consumar, debido a su volatilidad y a la inestabilidad subjetiva de quien desea, que los deseos materiales, o al menos de delimitarlos objetivamente. Alguien que desee desmedidamente bienes materiales será preferible, para un orden político, es decir, a la hora de poner coto a tales excesos, a quien desee desmedidamente viene inmateriales. Del mismo modo, cuando se contrapone el naturalismo aristotélico al naturalismo que propone Hobbes en el *Leviatán* se sostiene que la primera diferencia con los animales es que "los hombres están continuamente disputando por honor y dignidad [...] Consecuentemente, surge entre éstos, y debido a aquella razón, la envidia, el odio y finalmente la guerra".[21] Una última muestra de la importancia que posee la pasión de la gloria como causa de discordia en el comportamiento humano se presenta en el mismo título de su obra máxima, *Leviatán*.

[18] *Lev*, XIII, p. 190.
[19] *Lev*, XIII, p. 190.
[20] *Lev*, XV, p. 234.
[21] *Lev*, XVII, p. 258.

Aquél monstruo bíblico que es llamado rey del orgullo, en el sentido de tener la fuerza y la legitimidad de poder dominar esos súbditos orgullosos que permanentemente quieren ser considerados superiores al otro. Citando los últimos versículos del capítulo XLI del libro de *Job*, Hobbes aclara la razón de la elección del nombre de su obra: "no hay nada 'dice él' sobre la tierra que se le pueda comparar. Está hecho para no temer. Bajo su mirada, contempla hasta el más altivo y es el rey de los hijos del orgullo".[22] De hecho, afirma Hobbes que una de las pasiones que principalmente impulsa a los hombres a delinquir es esta sobrestimación de sí mismo que poseen algunos. "A partir de esto, procede una presunción de que el castigo ordenado por las leyes, y extendido a todos los súbditos en general, no debe ser infligido a ellos, con el mismo rigor que lo son infligidos a los pobres, oscuros y simples hombres, comprendidos bajo el nombre de vulgo".[23]

De esta manera, los impulsos del hombre en estado natural no se pueden circunscribir exclusivamente al deseo de autoconservación, sino también al del reconocimiento del otro. Así que no basta con satisfacer las necesidades materiales, sino las inmateriales. Esto acrecienta el conflicto pues las primeras se ubican en el orden de lo cuantificable, objetivo, las segundas de lo cualificable, subjetivo y, de algún modo, indefinido. En este segundo caso la satisfacción es aún más difícil de consumar. Debido a la inestabilidad emocional de los seres humanos, parecería que el estado natural del hombre es el de la insatisfacción permanente. De allí que, como en estado natural no está dispuesto un patrón común por todos reconocido para que pueda administrar los bienes materiales e inmateriales, la consecuencia no puede ser otra sino la guerra. Y referido directamente al orgullo, en el *De Cive* se afirma sin ambages que "como el combate de los intelectos es el máximo, es necesario que de este conflicto surjan las máximas discordias" pues "ninguna guerra es más feroz que la que se libra entre las sectas de la misma religión y las facciones de la misma república".[24]

La cuarta y última pregunta consiste en lo siguiente: ¿El estado natural es *sólo* un estado de guerra? ¿Realmente es como afirma Hobbes en algunos pasajes que en esa situación no hay artes, sociedad o cómputo del tiempo, una guerra entre individuos aislados sin ningún tipo de alianza o ventaja de dispositivos sociales? Una aproximación detallada a los textos del filósofo británico muestra que el estado natural no es sólo un estado de guerra y que "hay" muchas más elementos y relaciones que

[22] *Lev*, XXVIII, p. 496.
[23] *Lev*, XXVII, p. 460.
[24] *De Cive*, I, 4, pp. 93-94

hombres batallando o en meras intenciones de hacerlo.

Sorprendentemente, en el primer párrafo del capítulo XIII del *Leviatán*, ya se puede observar que el estado natural no es sólo un estado de guerra. Pese a ser este capítulo el que ha catapultado a la fama a su autor, su poder simbólico es tan fuerte que muchas veces obtura una lectura crítica. En efecto, para aclarar en qué sentido los hombres son iguales en cuanto al cuerpo se afirma que "el más débil tiene la fortaleza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por secretas maquinaciones o confederándose [*by confederacy*] con otros, que están en el mismo peligro que él".[25] Para que exista una "confederación" con la cual vencer al otro, por más volátil que sea, debe presuponerse la existencia de un lenguaje, objetivos comunes, pautas, acuerdos y estrategias que lo hagan posible. Todas estas relaciones no grafican solamente un estado natural de caos total o de competidores aislados, aunque sí de peligro e inestabilidad. No puede existir comunicación sin lenguaje, y, como es evidente, sólo puede existir éste si se presuponen acuerdos. "De aquí se sigue que cuando *un invasor* [*Invader*] no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien *planta* [*plant*], *siembra* [*sow*], *construye* [*build*] *o posee un lugar conveniente* [*possesse a convenient Seat*]**,** cabe probablemente esperar que vengan otros, con *fuerzas unidas* [*forces united*], para desposeerle y privarle, no sólo del *fruto de su trabajo* [*fruit of his labour*], sino también de su vida o de su libertad".[26] Este último pasaje entraría en franca contradicción si se supone que el estado natural es un estado sólo de guerra, pues, nuevamente, para que haya un "invasor" se debe suponer una división de terrenos a los cuales el invasor, que no perteneciente a ese terreno, invade. Más claro aún es que en tal estado se "planta", "siembra", "construye", es posible determinar un lugar conveniente para habitar. Esto decididamente objeta la consideración habitual del estado natural suscitada por el mismo Hobbes como cuando afirma que "en tal condición, no hay lugar para el trabajo, porque el fruto de éste es incierto, consecuentemente no hay cultivo de la tierra, navegación, uso de los bienes que podrían ser importados por mar, edificios cómodos, instrumentos para mover y remover aquellas cosas que requieren de mucha fuerza, conocimiento de la faz de la tierra, cómputo del tiempo, artes, letras, sociedad y, lo que es peor de todo, un continuo miedo y peligro de muerte violenta. Por lo cual, la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve."[27] ¿Cómo salir de esa aparente contradicción? ¿Cuál de los dos retratos es el que se debe tener en cuenta para comprender el estado

[25] *Lev*, XIII, p. 188.
[26] *Lev*, XIII, p. 190.
[27] *Lev*, XIII, p. 192.

natural? Como he dicho más arriba, si el estado de guerra fuera total y autónomo, jamás se podría salir de él. Estas descripciones extremas tienen un carácter retórico, más que científico. De algún modo se quiere emular esa virtud detectada por Hobbes de Tucídides, cuando éste en sus escritos "hacía de su lector un espectador".

La necesidad de responder con mayor precisión a esta cuarta pregunta, me conduce a identificar entre un estado natural en sentido estricto y un estado natural en sentido amplio. Pues es de este último que extraigo mayores elementos que objetan la consideración del estado natural solamente como un estado de "pura" guerra. Sigo aquí la distinción, aunque con otra terminología, otros matices conceptuales y enfatizando otros elementos, de lo que ya Martinich ha propuesto entre estado de naturaleza primario y estado de naturaleza secundario. Tomando el método compositivo, este comentador de la obra de Hobbes define al primero como "aislado de las leyes de naturaleza" donde ni "aún es considerada la existencia de Dios".[28] Y al segundo donde "el único poder común es Dios y las únicas leyes son las leyes de naturaleza".[29] Esto pretende explicar, principalmente, la supuesta contradicción de Hobbes al afirmar en ciertos momentos que en estado natural no hay ley ni justicia y luego postula y extrae consecuencias de diecinueve leyes de naturaleza, de las cuales la tercera es sobre la justicia.[30]

Tal estado natural en sentido estricto se encuentra retratado por el mismo Hobbes cuatro veces.[31] En *The Elements of Law*, I, 4, bajo el título, "Of the Estate and Right of Nature"; en *De Cive*, I, 1, "De statu Hominum extra Societatem civilem"; en *Leviatán*, XIII, versión en inglés, "Of the natural condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery"; y en su versión latina, "De conditione generis Humani quantum attinet ad felicitatem praesentis vitae". No es mi intención mostrar las diferencias (que las hay, aunque no creo que sean sustanciales para lo que aquí me propongo) o una posible evolución o cambio (que puede ser identificado) entre estas presentaciones,[32] sino, por un lado, alertar que una comprensión profunda del estado natural hobbesiano debe predisponer

[28] Aloysius Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, CUP, 1992, p. 76.

[29] *Idem*.

[30] Para una revision de esta contradicción y una posible solución ver: Byron, *op. cit*. cap 1.

[31] De esta manera, no considero la traducción al inglés del *De Cive* de Hobbes, pese a que durante mucho tiempo integró las Obras Completas del filósofo, pues Noel Malcom ha mostrado sólidas evidencias y argumentos para demostrar que tal traducción fue hecha por otra persona, "Charles Cotton, Translator of Hobbes's *De cive", Aspects of Thomas Hobbes,* Oxford, Clarendon Press, 2002.

[32] Francois Tricaud, "Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities", en G. A. J. Rogers & A. Ryan, (comps.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, OUP, 1988, pp. 107-123.

a una lectura de estas cuatro versiones y no sólo a la de mayor impacto, es decir, a la del *Leviatán*. Por otro lado, es interesante resaltar que sólo en la primera versión, la noción "estado natural" aparece en el título, aunque junto con la de "derecho", lo cual puede ya plantear interrogantes sobre si aquella noción debería estar únicamente retratada allí o si cuando Hobbes se refiere a ella habría que rastrear otros capítulos, como en general hacen actualmente muchos comentadores.[33]

Con respecto al retrato del estado natural que encontramos en estas descripciones, lo que lo caracteriza es la ausencia de ley, de justicia, de moral. Sin embargo, como he mostrado arriba no es una situación de caos extremo porque Hobbes mismo identifica alianzas y posesiones, por supuesto, volátiles. En el *De Cive* (y de igual modo en *The Elements* y *Leviatán*, aunque no expresado tan claro) presenta una distinción en el temperamento de los hombres entre "modestos" [*modesti hominis*] y los de un "temperamento feroz" [*ingenii ferocis*]. Para luego aclarar que "la voluntad de dañar está en éste por vanagloria y la falsa estimación de sus fuerzas; en aquél, por la necesidad de defender sus **bienes** y la libertad contra éste".[34] Si se defienden "sus bienes", entonces algún tipo de posesión se está presuponiendo, por lo cual es necesario atenuar el temible retrato que se presenta muchas veces en otras partes de su argumentación.

Los capítulos XIV y XV, sobre las leyes de naturaleza, y los XI, XII y XXXI, sobre el reconocimiento y presencia de Dios como único poder común en estado natural, brindan la posibilidad, aunque se podrían sumar otros más, de identificar un estado de naturaleza en sentido amplio. En éste, expresamente, no encontramos aquel estado bestial célebremente difundido, sino hombres que reconocen por su razón natural una normatividad natural que los orienta. Para una mejor comprensión de la ley natural, es preciso tener presente qué es una ley en general para Hobbes. En efecto, "ley en general no es consejo [*Counsell*], sino mandato [*Command*]; y no un mandato de un hombre a otro, sino solamente de aquel cuyo mandato se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle".[35] Es decir que para que una oración se convierta

[33] La bibliografía que se enfoca en el estado natural hobbesiano asciende a números muy altos. Menciono algunos como muestra de las variadas lecturas. Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, PUP, 1986. María Liliana Lukac de Stier, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1999. Helen Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, Rochester, University of Rochester Press, 2005. Sharon Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge, CUP, 2009. Micahel Byron, *op. cit.*

[34] *De Cive*, I, 4, p. 93.

[35] *Lev*, XXVI, p. 414.

en ley, no sólo debe tener las formas habituales que adoptan las leyes, sino ser sancionada por aquel a quien se le ha reconocido con poder y a quien se le ha prometido obediencia. Dentro de un Estado político esto es claro, pues es a éste a quien los súbditos están obligados. De esta manera, aquellas reglas que sancione el Estado serán leyes para los súbditos. Ahora bien, el problema podría surgir dentro del estado de naturaleza porque no hay un soberano civil. Sin embargo, existe un soberano por naturaleza que es Dios.

La posibilidad de reconocer a Dios fuera del estado natural y utilizando solamente la razón se presenta al menos en dos ocasiones. En el capítulo XI, se advierte que "es imposible hacer una investigación profunda en las leyes de naturaleza, sin propender a la creencia de que existe un Dios Eterno".[36] Ya que "por las cosas visibles de este mundo, y por su orden admirable, un hombre concebiría que existe una causa de ellas, a la cual llaman Dios, pese a no tener idea o imagen de él en su mente".[37] Y en el capítulo siguiente, "Sobre la religión", cuyas semillas están "solamente en los hombres",[38] para contraponerse a la religión pagana basada en el miedo y la ignorancia de los hombres, la cual hace que postulen "poderes o agentes invisibles", Hobbes adhiere explícita y sorprendentemente, pese a su virulenta crítica a la filosofía del estagirita, a la prueba del motor inmóvil aristotélico, de la siguiente manera:

> Pero el reconocimiento de un Dios eterno, infinito y omnipotente puede derivarse más bien del deseo que los hombres experimentan de conocer las causas de los cuerpos naturales y de sus distintas virtudes y modos de operar, mas que del temor de aquello que ha de ocurrirles en el tiempo venidero. Porque quien del efecto advertido quiera inferir la causa próxima e inmediata del mismo, y de ahí elevarse a la causa de esa causa, sumiéndose profundamente en la investigación de todas ellas, llegará en último término a la idea de que debe existir (como los mismos filósofos paganos manifestaban) un motor inicial [*First Mover*], es decir, una causa primera y eterna de todas las cosas, que es lo que los hombres significan con el nombre de Dios.[39]

Desestimadas las causas material, formal y final aristotélicas, Hobbes admite únicamente para la explicación del movimiento la causa eficiente,

[36] *Lev*, XI, p.160.
[37] *Lev*, XI, p. 160.
[38] *Lev*, XII, p. 164.
[39] *Lev*, XII, p. 166.

de allí que un buen razonamiento y una buena investigación de la naturaleza conduzca a postular una causa inicial que genere las demás series de causas. Esta causa, por ser causa del "orden admirable" y no tener causa; por mover y no ser movida, debe tener otro estatus ontológico. Si bien esto es una postulación, no deja de ser la razón la que conduzca a ella, por la cual se explica la razón de todo el orden y del movimiento, que el hombre sí experimenta. De este modo, se observa que la razón misma, en estado natural, puede brindar elementos para afirmar la existencia de Dios. Entonces, se podría afirmar que, un buen razonador no se topa con el ateísmo, sino como el deísmo.

Hobbes cierra la segunda parte del *Leviathan* con un capítulo bajo un título por demás elocuente para lo que quiero demostrar: "Sobre el reino de Dios por naturaleza". Una vez reconocida la existencia de Dios por la razón se afirma una de sus características esenciales, la omnipotencia. Es plausible sostener que un ser que puede causar un "orden admirable" y que es el "motor inicial" del movimiento tenga capacidades superiores a los de los hombres. De allí que una característica que primero identifica Hobbes es la omnipotencia, pese a no hacer explícito este paso. Entonces, al ser los hombres iguales en poder, pues el más débil puede, mediante alianzas o secretas maquinaciones, matar al más fuerte, la posibilidad de generar un gobierno naturalmente no es posible. Es necesario recurrir al "artificio" del pacto para poder lograr un poder al cual prometerle obediencia. Ahora bien, si existiera un hombre o alguien que tuviera un poder superior a todos los demás, tal hombre dominaría naturalmente. En efecto:

> El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requerido de ellos una obediencia motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su irresistible poder.[40]

Pero pese a su poder, Dios no reina sobre todos los hombres, sino sólo sobre aquellos que lo reconocen y aceptan sus preceptos. Por lo tanto, ni las cosas inanimadas, ni las criaturas irracionales, ni los ateos son súbditos de Dios. De hecho, estos últimos son considerados enemigos. Volveré sobre este aspecto, que se presenta fundamental cuando trate el tema de la salida del estado natural. Ahora he querido demostrar que las leyes de naturaleza son verdaderas leyes pues son sancionadas por Dios. El problema surge cuando no se reconoce a Dios, porque, de esta manera, no se acepta esa normatividad como obligatoria, sino solo como orientaciones prudenciales que el hombre puede seguir si le place. Byron

[40] *Lev*, XXXI, p. 558.

enfatiza acertadamente el restringido alcance de las leyes naturales y se aleja de este modo de las interpretaciones de Martinich y Lloyd. Pues, si bien todos pueden captarlas por razón, como meros preceptos prudenciales, "las leyes de naturaleza obligan a aquellos que voluntariamente se someten a Dios, y solamente a éstos".[41] Este aspecto voluntario, por parte del súbdito, para el reconocimiento de Dios y de su normatividad es destacado por Hobbes más de una vez también en su lectura de la historia del pueblo de Israel, donde sí se identifica un pacto, lo cual fortalece la idea general de esta posición filosófica-política moderna de la necesidad del consenso para poder gobernar. Un ejemplo contundente de esto es el comentario que hace Hobbes al relato de la renovación del pacto en el Monte Sinaí por Moisés en Éxodo 19:5. Allí se aclara en qué sentido el pueblo de Israel es "especial" o "peculiar" para Dios: "porque todos vosotros sois míos por razón de mi poder, pero debéis serlo por vuestro propio consentimiento y pacto, lo cual es una adición a su título ordinario, respecto a todas las naciones".[42] De esta forma, para que Dios reine no basta su omnipotencia, sino el reconocimiento voluntario por parte del súbdito de esa característica. En el caso extremo que nadie reconozca a Dios, la omnipotencia y su existencia no se ven alteradas, en ese caso, lo que no existiría es un reino.

Pero no sólo la existencia de Dios y su normatividad natural se presentan en lo que he denominado el estado natural en sentido amplio, sino que es, precisamente, tal normatividad la que habilita a realizar y mantener los pactos en dicho estado. En el capítulo XIV, Hobbes explícitamente afirma que los pactos en estado natural son válidos y que hay que cumplirlos.

> Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. En efecto, se trata de un pacto en que uno recibe el beneficio de la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones, a cambio de ello; por consiguiente, donde (como ocurre en la condición de naturaleza pura y simple) no existe otra ley que prohíba el cumplimiento, el pacto es válido. Por esta causa *los prisioneros de guerra* que se comprometen al pago de su rescate, están obligados a abonarlo. Y si *un príncipe débil* hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga a respetarla, a menos (como antes ya hemos dicho) que surja algún nuevo motivo de temor para renovar la guerra. Incluso en los Estados, si yo me viese forzado a librarme de

[41] Byron, *op. cit.*, p. 69.

[42] *Lev*, XXXV, p. 638.

> *un ladrón* prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle, a menos que la Ley civil me exonerara de ello.[43]

Para comprender por qué estos pactos son válidos es necesario remitirse a la tercera ley de naturaleza expresada de esa manera: "Que los hombres cumplan los pactos realizados". Ésta es la "fuente y origen de la justicia". De esta forma, "cuando un pacto es realizado, si no se cumple, esto es injusto. Por lo que la definición de injusticia no es otra que el no cumplimiento de los pactos. Y aquello que no es injusto, es justo."[44] Entonces es debido a esta noción de justicia propuesta por Hobbes por la cual se debe entender por qué los pactos son válidos en estado de naturaleza. Es evidente que, si las leyes de naturaleza serían meros preceptos prudenciales, Hobbes no podría afirmar la validez de estos pactos en estas condiciones totalmente desfavorables.

"Salida" del estado natural

De ese complejo estado natural, que retrata al hombre en general sin distinciones históricas, que es relativo al Estado político, por lo cual no tiene existencia autónoma, en donde sus habitantes no sólo buscan la autoconservación, sino también el reconocimiento por el otro, y que no sólo es un estado de guerra, pues también hay alianzas esporádicas y relaciones sociales, es posible salir. En este apartado no sólo muestro cuáles son las condiciones para poder abandonar tal estado y entrar en uno político, sino cuál es el sentido de la palabra "salida".

En los cuatro capítulos donde se retrata el estado natural en sentido estricto, Hobbes mismo aclara que es posible salir y cómo hacerlo. En el *Leviatán*, además de reiterar la necesidad de la pasión de la esperanza y la ley de naturaleza, agrega las pasiones del miedo y el deseo de la siguiente manera:

> Las Pasiones que inclinan al hombre a la paz son: miedo a la muerte; deseo de aquellas cosas necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas mediante el trabajo. Y la razón sugiere convenientes artículos de paz, sobre los cuales los hombres podrían llegar a acuerdo. Estos artículos no son otros, sino las leyes de naturaleza.[45]

[43] *Lev*, XIV, p. 212.

[44] *Lev*, XV, p. 220.

[45] *Lev*, XIII, p. 196. "La razón dicta al hombre perseguir la paz para su propio bien, en la medida que tenga esperanza de obtenerla" *The Elements*, XIV, 14, p. 81. "Es un dictamen de la recta razón, esto es, ley de naturaleza, que se ha de buscar la paz, en la medida en que brille alguna esperanza de obtenerla" *De Cive*, I, 15, p. 97. "*Passiones quibus homines ad Pacem perduci possunt, sunt Metus, praesertim vero Metus Mortis violentae, &*

Entonces, si bien son ciertas pasiones que impulsan al hombre a la paz, es la ley natural, captada por la razón, la que brinda elementos para poder conseguirla. En los dos capítulos siguientes, se presenta un catálogo detallado de diecinueve leyes de naturaleza, al cual se le adiciona una más al final del *Leviatán* en su "Review and Conclusion". Pero son las tres primeras las que establecen la posibilidad de la erección de un Estado, siempre y cuando los demás hagan estas tres cosas: buscar la paz; deponer el derecho natural a todas las cosas; y cumplir con los pactos. Su argumentación continúa proponiendo los conceptos de autorización y representación para luego potencializar el pacto originario como la única forma de garantizar una paz posible.

Ahora bien, me veo obligado a señalar una problemática inevitable, identificada ya desde los escritos de David Hume o Hegel.[46] En el caso específico de Hobbes, por un lado, una crítica antropológica se podría expresar mediante la siguiente pregunta: ¿Por qué los hombres depondrían su derecho natural a adueñarse de todo lo que favorece a su autoconservación cuando no está asegurado que los demás también lo hagan? En una situación de desconfianza reinante, cuáles serían las razones por las cuales se debería confiar en el otro. Por otro lado, desde el punto de vista conceptual, si el pacto originario crea al Estado, el cual garantiza los pactos, ¿qué o quién garantiza que todos cumplan el pacto originario? Por definición, en estado de naturaleza no hay un gobierno por todos aceptado. Por lo tanto, la argumentación contractualista es falaz porque supone lo que quiere demostrar. Quiere demostrar la existencia de un Estado, pero para ello lo supone.

Dotti no sólo identifica este problema, sino que propone una solución, a la cual adhiero enfáticamente:

Cupiditas rerum ad bene vivendum necessariarum, & spes per industriam illas obtinendi. Pacis autem articulus quosdam suggerit Ratio, quae Leges sunt Naturales; de quibus fusius dicemus in duobus Capitibus proxime sequentibus" *Lev*, XII, p. 197 (en esta descripción, que dejo en idioma original por su transparencia, lo único que me parece destacar con respecto a la presentación del *Leviatán* en inglés es la adición "*metus mortis violentae*", "miedo a la muerte violenta").

[46] "Casi todos los gobiernos que existen hoy, o de los que quedan registros históricos, han sido originalmente establecidos sobre la usurpación o la conquista, o bien sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o de sujeción voluntaria del pueblo", David Hume, "*Of the original contract*", *Political Essays*, Knud Haakonssen (ed.), Cambridge, CUP, 2012, pp. 189-190. "Tampoco yace la naturaleza del Estado en una relación de contrato de todos con todos" [...] "Es falso, cuando se dice, que estaría en el arbitrio de todos fundar un Estado, antes bien, es absolutamente necesario para cada uno que esté en el Estado", Georg Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschafl im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, & 75, Anm., pp. 157-158.

> Ante la insuficiencia tanto del componente racional, como del elemento pasional limitado a la inmanencia (i.e. el miedo connatural a la duda que nace de la posibilidad de ser engañado por los signos que emiten los otros hombres), Hobbes no puede encontrar la condición *a priori* de la transición efectiva del estado de naturaleza a la sociedad civil más que en el miedo a Dios (*Leviathan*, cap. 14, 15, 31).[47]

Al final del texto citado, se observa una referencia no sólo a los dos capítulos sobre las leyes de naturaleza, sino a un tercero que ya he mencionado con anterioridad, "Sobre el reino de Dios por naturaleza", donde algunos hombres (¡no todos!) reconocen a Dios como su soberano y aceptan su gobierno por las leyes de naturaleza debido a su poder omnipotente, quienes no lo hacen devienen enemigos. Al señalar la insuficiencia del plano inmanente, esto es, al no generar los otros hombres –representados todos en igualdad de derechos, facultades, deseos y temores– condiciones para que se depongan los derechos naturales y generar un Estado, Dotti no hace sino seguir a Hobbes y explicita la presencia de la trascendencia, mediante el miedo a Dios, ser omnipotente, para provocar la salida del estado natural.

De esta forma, sólo aquellos que han reconocido a Dios en estado natural transitan hacia el Estado, pues sólo éstos tienen razones para hacerlo. En cambio, los ateos, al no aceptar a Dios y consecuentemente las leyes de naturaleza, las pautas que pueden reconocer serán permanentemente mudables, pues estarán exclusivamente fundadas en producir un pleno beneficio inmediato e individual, de lo contrario se rechazarán sin más. Según Hobbes, el ateísmo no es un pecado de malicia, sino de ignorancia. Para ser ateo es necesario reconocer que Dios existe aunque sea para negarlo, por un lado; por otro, sólo alguien con cierto déficit cognitivo puede no reconocer a un ser omnipotente como su autoridad.[48] La categoría teológica "ateo" tiene su correlato político en aquel que no quiere obedecer pautas externas. Ensimismado en su inmediatez, propio de su egoísta subjetividad, no puede reconocer un poder superior a él, por ello no es apto para una vida en común y deviene "enemigo" no sólo de Dios, sino del *deus mortalis*, es decir, de la estatalidad.

Teniendo en cuenta que siempre habrá estado natural junto al Estado político, por un lado, la "salida" de los hombres consiste en que éstos acepten una normatividad común que oriente sus acciones. "Pactar significa

[47] Dotti, *op. cit.*, p. 67

[48] Esta tesis la discute Hobbes con el obispo Bramhall, *cfr.* Hobbes, *E.W.*, IV, p. 293. Para un tratamiento de esta cuestión ver: Andrés Di Leo Razuk, "La República de creyentes de Thomas Hobbes", *Naturaleza y teoría política*, CABA, FFyL, especialmente pp. 165-173.

simplemente expresar un consenso a obedecer y renunciar a rebelarse, porque tal actitud es incompatible con el orden civil."[49] Contrariamente, el "estar" en estado natural no es más que la no aceptación de esa norma. Por otro lado, tal salida no es definitiva. Los hombres salen y entran en estado natural eventualmente y esto es debido tanto a la debilidad o ineficiencia estatal, como a la arrogancia de los súbditos, quienes permanentemente desafían la ley. Nunca la salida es total, es decir, siempre existe la posibilidad de recaer en el estado natural. Si esta posibilidad no existiera, si los hombres siempre obedecieran la ley, entonces no haría falta Estado. Pero la realidad indica que esto no es así: que los hombres no siempre obedecen la ley y que es necesario el castigo (o la amenaza permanente de ello) para que lo cumplan.

Del mismo modo que la historia del pueblo de Israel relata situaciones en las que sus integrantes olvidan a quien los sacó de la feroz esclavitud de los egipcios, recayendo en un estado natural mediante la participación de divinidades paganas y corrompiendo sus costumbres, los ciudadanos de un Estado también olvidan esta autoridad y leyes civiles, lo que los impulsa a orientar sus vidas según sus propios criterios, ingresando así en un estado natural. Para reafirmar la fe, y por lo tanto la obediencia, en el primer caso, Dios envía a sus profetas quienes mediante milagros pueden suspender la legalidad natural y mostrar a sus fieles la majestad soberana de quien los envía. En el segundo, el Estado mediante la potestad de la excepción puede suspender la ley civil para recomponer el orden político y reafirmar su soberanía ante sus ciudadanos.

Conclusiones

En la primera parte del trabajo he problematizado la noción de estado natural hobbesiano. Allí se aprecia que esa situación de los hombres dista mucho de ser una descripción ficcional, sino de ser una propuesta ontológica para pensar la política. La misma es inescindible del Estado político y sólo desde allí es posible pensar una normatividad civil efectiva.

En tal situación no habita solamente un competidor, aislado y ateo, sino que el retrato de sus habitantes es mucho más complejo, donde confederaciones o grupos se arman con otros para pelear, invadir o solamente sojuzgar a otros por la mera "delectación", pero donde también son posibles los pactos y las alianzas para algunos por el reconocimiento de Dios.

[49] Dotti, Jorge, "Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de *representación*", en Oscar Donato & Pablo González Monguí, (comps.), *Carl Schmitt. Análisis crítico a su obra jurídica política y* filosófica, Bogotá, Universidad Libre de Colombia, 2011, p. 204.

Entonces, este sustrato ontológico, célebremente conocido como estado de naturaleza, no sólo brinda los motivos del conflicto, sino también las del acuerdo. Pero este último no se logra por mero cálculo prudencial resultado de una subjetividad plenamente autónoma, sino por el miedo a Dios. En palabras de Dotti, "la figura de Dios cumple en su modelo [el de Hobbes] esta función sistemática, como *a priori* o correlato trascendental de la renuncia efectiva a la violencia y de la conexa autoimposición *real* de la obligación a obedecer [..] La apertura a la trascendencia no está sólo donde la pone Schmitt, en la decisión soberana, sino también 'antes': en la decisión individual".[50]

La obediencia a las leyes naturales es posible por el reconocimiento de quien las sanciona, como autoridad, esto es, a Dios. Pero no todos temen al único ser omnipotente, sino que algunos por defecto cognitivo no lo pueden captar y, por ello, no sólo se encuentran fuera del reino de Dios, sino que devienen en su enemigo. Esta estructura teológica de conformar un reino, es decir, un espacio donde sus integrantes aceptan una normatividad común que los oriente, dejando fuera de él a algunos, se reproduce en la política. Entonces, a la vez que incluye, excluye; y sólo se desactivará al final de los tiempos, al momento de la segunda venida de Cristo al mundo. Del mismo modo, el Estado político al conformarse incluye a quienes reconocen un poder superior y pactan, pero excluye a los que permanecen en estado natural y eligen guiarse por sus propios criterios y no por pautas comunes otorgadas por una autoridad externa a ellos. Este estado natural tampoco se desactivará, es decir, dejará de amenazar a los habitantes pacíficos del Estado político de modo definitivo, mientras permanezca en la historia. De esta manera, siendo el conflicto inherente a las relaciones humanas, la norma común propuesta por una autoridad externa a ellos se presenta como la única posibilidad de encauzar ese conflicto lo mejor posible.

Ahora estoy en condiciones de afirmar que la estatalidad, al menos, como la piensa y propone uno de sus más conspicuos defensores, necesita no sólo de un poder autónomo, impersonal y reconocido por quienes serán gobernados por él, sino de una mentalidad teológica por parte de los súbditos que se reconozca imposibilitada de gobernarse por sus propios medios y que por ello acepte una instancia superior y externa que los "represente", pero que también los gobierne. La imposibilidad de Hobbes a la auto-obediencia es explícita: "No es posible para ninguna persona estar obligado a sí mismo. Porque el que puede obligar, puede liberar. Por esto, el que está solamente obligado a sí mismo no está

[50] Dotti, *El hobbes...*, p. 67.

obligado."[51] De allí que el soberano no está obligado por las leyes civiles que él sanciona, pero sí lo está por las leyes naturales, sancionadas por Dios, quien no está obligado por nadie ni por nada.

Desde el lenguaje de la autoridad y del poder hobbesianos, lo que subyace a esta tesis es lo siguiente. Si alguien tiene el poder y la autoridad de proponer una legislación, también lo tiene para anularla. Porque si no posee esta potestad, ¿o la legislación no se podría anular jamás de derecho o la tiene otro? Lo primero es poco viable, si se toma en cuenta la experiencia histórica. Si es lo segundo, entonces el soberano es otro. Desde un punto de vista conceptual, la auto-obediencia conlleva también el siguiente problema: si el que obedece es el mismo que imparte la obediencia, entonces también es el mismo que juzga si tal obligación se cumplió o no. Y si esto es así, entonces quien propone la obligación es juez y parte, lo cual es conceptualmente contradictorio. Por último, tomando en cuenta el retrato que describe Hobbes del hombre como un ser pasional e inestable, la idea que el hombre asuma por cuenta propia una obligación tampoco es viable, pues dada la debilidad humana, violentaría sin más la propia normativa auto-impuesta si ésta le impide acceder a un fin propuesto.

Dado esto, la estatalidad hobbesiana dista mucho de ser un mero protector o guardián de hombres plenamente autónomos que llaman a la ley civil y a su aparato represor para que proteja sus bienes de las amenazas de otros. Sino que es, más bien, un gran artificio para que los seres humanos, carentes e iguales entre sí, puedan desarrollar sus vidas en sus más variadas formas.

[51] *Lev*, XXVI, p. 416.