Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía



Revista Internacional de Filosofía

MUTATIS MUTANDIS

ISSN 0719 - 4773

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, Año 8, no. 15, 2020 (diciembre)
Santiago de Chile: Corporación Filosofía y Sociedad
ISSN (web) 0719-4773/ ISSN-L 0719-3386
Publicación periódica semestral
Indexada en: DOAJ, ERIHPLUS, REDIB
DOI: 10.5281/zenodo.5002113

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es una publicación académica cuya misión es la divulgación de la investigación filosófica internacional y la promoción del intercambio académico entre pares.
Publica artículos originales, en español o inglés, de investigadores(as), académicos(as) y estudiantes de la disciplina. La revista publica, además, recensiones críticas, reseñas de libros publicados recientemente y/o traducciones de textos filosóficos hacia el español o el inglés de todos los idiomas.
Su periodicidad es semestral. La temática de la revista está abierta a todas las corrientes y propuestas teórico-metodológicas propias del pensamiento filosófico.
El proceso de arbitrajes para la aceptación de los trabajos recopilados en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, es realizado mediante el concurso de académicos, especialistas e investigadores, quienes determinan el grado de relevancia, importancia, correspondencia y atingencia de un manuscrito, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.
Para efectos de solicitud de subscripciones, canjes, envío de trabajos o consultas, escríbanos a editorial@revistamutatismutandis.com

Director
Hernán Neira, Universidad de Santiago de Chile
Académica Responsable
Valentina Bulo, Universidad de Santiago de Chile
Editor Invitado
Luis Placencia, Universidad de Chile
Editor Responsable
David Rojas Lizama, Universidad de Santiago de Chile
Consejo Editorial
Alejandro Tomasini Bassols, Universidad Nacional Autónoma de México, México; Ricardo Espinoza Lolas, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile; Mónica Cragnolini, Universidad de Buenos Aires, Argentina; Alejandro Vigo, Universidad de Navarra, España; Davide Vecchi, Universidade de Lisboa, Portugal; Luis Placencia, Universidad de Chile, Chile; Francisco De Lara López, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina; Ignacio Pajón Leyra, Universidad Complutense de Madrid, España.
Comité de redacción
Alfredo Muñoz Alarcón, Felipe Agustín Nuñez, Fabián Olave Ramírez, Carolina Llanos, Carolina Solar Andrade, Britt Marie Benítez, Álvaro Armijo, Claudia Donoso, David Rojas Lizama.

Declaración de Acceso Abierto
Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es un revista de acceso totalmente abierto, lo que significa que todos los artículos están disponibles en Internet para todos los usuarios inmediatamente después de su publicación. Se permite el uso y distribución no comercial en cualquier medio, siempre que el autor y la revista estén debidamente acreditados.
Entre los beneficios del acceso abierto (Open Access) para los autores se incluyen: libre acceso para todos los usuarios de forma global, los autores poseen el copyright de sus trabajos, mayor visibilidad y número de lectores, publicación rápida y sin restricciones de espacio.

Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Su contenido puede ser usado y difundido libremente sin usos comerciales ni privativos ;)



Tabla de contenidos

Pág.

Nota Editorial **7**
Hegel, hoy por Hernán Neira (Universidad de Santiago Chile) 7

Presentación Dossier **9**
Presentación de Dossier "250 años de Hegel" por Luis Placencia (Universidad de Chile) 9

Dossier **13**
Antinomia, concepto y método. La Ciencia de la lógica de Hegel frente a la Crítica de la razón pura por Miguel Herszenbaun (Universidad de Buenos Aires - Argentina) 13
Eticidad antigua y eticidad moderna. El diálogo de Hegel con Platón en los Principios de la Filosofía del Derecho por Eduardo Charpenel (Universidad Panamericana - México) 31
Las condiciones formales de la persecusión individual del Bien: la moralidad subjetiva en las Grundlinien der Philosophie des Rechts de Hegel §§119-128 por Juan Ormeño Karzulovic (Universidad Diego Portales - Chile / Universidad de Chile) 51
Indentidad práctica, individualidad y universalidad. Una lectura del Espíritu verdadero por Luis Placencia (Universidad de Chile) 67

Artículos **79**
Merleau-Ponty y el análisis de la sensación en los límites de la fenomenología por MAnfredi Moreno (Universidad París 1 Panthéon-Sorbonne - Francia) 79
Trascender el lenguaje desde el lenguaje: la teología mística de Dionisio Areopagita por Sebastián Di Tomaso (Universidad Nacional de Córdoba - Argentina) 91
El concepto de existencia desde la perspectiva del tomismo analítico por José Antonio Pardo Oláguez (Universidad Iberoamericana de Santa Fe - México) 101
Reflexiones sobre el pensamiento y el mal en la obra de Hannah Arendt por María E. Wagon (Universidad Nacional del Sur - Argentina) 121
Notas sobre la relación de Husserl con Kant y el desarrollo de la fenomenología por Stephanie Martinic (Universidad de Santiago de Chile) 135

Traducciones **155**
¿Es Cassirer un Neokantiano metodológicamente hablando? por Massimo Ferrari (Traductor: Gustavo Esparza) 155

Reseñas de libros **169**
Herszenbaun (2018). La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel. Ediciones Alamanda. por Javier Castillo Vallez (Universidad de Chile) . . .169
Ferrarin (2018. Thinking the I. Hegel and the critique of Kant. Northwestern University Press) por Esteban Sepúlveda Caro (Universidad de Chile) .173

Ng (2020). Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic. Oxford University Press por Matías von dem Bussche (Universidad de Chile) . . . 177
Valls Plana (2018). Comentario Integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel. Abada por Ignacio de la Carrera (Universidad de Chile) . . . 181
Jaeschke (2020). HEgels Philosophie. Felix Meiner por Carlos Lincopi (Universidad de Chile) . . . 185

Hegel, hoy

Nota Editorial

Hernán Neira *
Departamento de Filosofía, Universidad de Santiago de Chile

Mutatis Mutandis continua la ya instalada costumbre de invitar a un editor para organizar un dosier dedicado a un tema o un autor. Esta vez, el invitado ha sido el profesor Luis Placencia, uno de los jóvenes especialistas hispanohablantes en filosofía moderna de la actualidad. Y, el tema, Hegel. Digo bien, porque hay autores, como es el caso de Hegel, que ya no son solo una persona, un filósofo, sino un tema. Es, además, el filósofo alemán que tal vez más haya influido en la filosofía contemporánea. Si solo recordáramos la influencia que ha tenido en Habermas y Honneth, percibimos que se trata, además, de unos de los autores más contemporáneos de la modernidad.

La elección, tanto del tema como del editor, corresponde a la vocación de nuestra revista de dar espacio a las nuevas interpretaciones, en especial a las surgidas desde Sudamérica. Estamos convencidos de que la centralidad europea de la filosofía está siendo dislocada, o al menos, se encuentra, cada vez, más acompañada por una multiplicación de centros, lo que obliga a poner atención a nuevos y más variados núcleos de reflexión filosófica. Ese hecho, de largo plazo, surge de las consecuencias, tal vez inesperadas o no deseadas por Hegel, de su propia filosofía. Los autores del dosier, sin embargo, no hacen pronósticos, sino que reflexionan sobre un autor-tema.

En la sección *Artículos*, en cambio, encontramos un conjunto de estudios que combinan preocupaciones clásicas y otras contemporáneas: Dionisio Areopagita, el tomismo, Husserl, Merleu-Ponty, Hannah Arendt. Por último, la sección *Reseña de Libros* da cuenta de una parte de la bibliografía contemporánea sobre Hegel, lo que muestra la intensa preocupación que la filosofía actual brinda a ese autor, así como la consistencia de haber dedicado un dosier a él.

*Contacto: hernan.neira@usach.cl Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 9-11

250 años de Hegel

Presentación de dossier

Luis Placencia *
Departamento de Filosofía, Universidad de Chile

El 27 de agosto de 2020 recién pasado, se cumplieron 250 años del nacimiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En todo el mundo, pese a las dificultades objetivas que la humanidad enfrenta debido a la pandemia, muchísimos académicos buscaron la forma de homenajear al filósofo suabo, que con altos y bajos a lo largo de la historia, ha sido ya desde la publicación de sus escritos durante su vida, una figura de referencia para la filosofía. En efecto, cuesta imaginar la obra de autores tan diversos como F. W. J. Schelling, J. F. Fries, V. Cousin, E. Gans, A. Trendelenburg, L. Feuerbach, K. Marx, S. Kierkegaard, E. Caird, F. H. Bradley, J. McTaggart, H. H. Joachim, K. Fischer, W. Dilthey, B. Russell, W. Windelband, B. Croce, G. Gentile, G. Lukács, A. Kojève, J. P. Sartre, J. Wahl, J. Hyppolite, J. Ritter, H. G. Gadamer, P. Ricoeur, W. Sellars, Ch. Taylor, J. McDowell o R. Brandom, sin concebir su obra – o al menos parte de ella - en diálogo con el filósofo aquí conmemorado. Esta rápida mirada sirve para captar la enorme relevancia de la obra de Hegel para la constitución y desarrollo de tradiciones tan diferentes como el marxismo, la fenomenología, la filosofía de la existencia, la hemenéutica, el pragmatismo, el comunitarismo, etc.

Como se puede apreciar a partir de la lista, la presencia de la obra de Hegel ha cobrado creciente importancia en la filosofía contemporánea, incluso en ámbitos en los que durante décadas su nombre era puesto como ejemplo de un tipo de filosofía farragosa y obscura, como ocurre con la nueva recepción de su obra en el ámbito angloamericano, cuyo último fruto es el impresionante texto de R. Brandom *A spirit of trust*. Es por ello que la gran cantidad de iniciativas realizadas para honrar la memoria de nuestro filósofo no pueden sorprender, incluso en un contexto tan desafiante desde el punto de vista fáctico como el de nuestros días. El mundo de los estudios hegelianos de habla hispana no ha sido la excepción a la tendencia descrita. El presente número de revista *Mutatis mutandis* busca contribuir, en el marco de nuestros accidentados días, a presentar un reflejo del estado actual de la investigación hegeliana en el amplio mundo de los países de habla hispana. Para ello, este número ha congregado a especialistas de tres países distintos (Argentina, Chile y México) para dar cuenta de las preocupaciones e investigaciones del ámbito de los estudios hegelianos en castellano. Se trata, sin duda, tan solo de una pequeña muestra, que nos parece, con todo, representativa.

En consecuencia con lo anterior, este número presenta cuatro artículos que abordan una parte de los textos centrales de la obra hegeliana, todos los cuales han sido fruto de renovado o a veces constante interés en el ámbito hispanoamericano. Se trata de interpretaciones que se concentran en la *Ciencia de la lógica* (Herszenbaum), la *Filosofía del derecho* (Charpenel, Ormeño) y la *Fenomenología del Espíritu* (Placencia).

*Contacto: luisplacencia@gmail.com Dr. en Filosofia por la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

El primero de estos trabajos, fruto de una larga y profunda dedicación con la cuestión de la relación entre Kant y Hegel a partir de la así llamada "antinomia de la razón", que es tratada en detalle en su excelente y muy bien documentada monografía de 2018, Herszenbaum aborda tres ejes temáticos cruciales para la comprensión de la *Ciencia de la lógica*. Se trata justamente de la recuperación hegeliana de la noción de "antinomia", a través de la cual, de acuerdo con Herszenbaum, Hegel puede presentar una "nueva noción de concepto", entendido como "una estructura compleja y dinámica, compuesta por referencias semánticas recíprocas". Esta modificación lleva a Herszenbaum a plantearse la cuestión de las diferencias entre el pensar puro, tal como lo concebía Kant a partir justamente de noción de concepto, y la concepción hegeliana. En este paso se revelarían los límites y supuestos dogmáticos de la posición kantiana, a los ojos de Hegel, que fundarían uno de los aspectos más profundos de su conocida y estudiada recepción crítica de la obra del filósofo de Königsberg. Finalmente, Herszenbaum aborda con maestría la sugerente cuestión de la problemática de la "autoindagación" de la razón – conectada de modo íntimo con el primer tópico tratado, sc. el de antinomia, documento de la "contradicción de la razón consigmo misma" – desarrollando el modo en que Hegel, en la *Ciencia de la lógica* se hace cargo del problema ya indicado, que detecta en Kant.

En "Eticidad antigua y eticidad moderna" Eduardo Charpenel se hace cargo de la muy interesante y no tan discutida cuestión de la relación entre la filosofía política de Hegel y la de Platón, a la luz de las ideas desarrolladas por Hegel en la *Filosofía del derecho* así como tomando algunos aspectos de las *Lecciones de historia de la filosofía*. El indudable rendimiento de la interpretación ofrecida por Charpenel es, como él mismo indica en su trabajo, doble: por una parte el autor acredita con suficiencia como el contraste con la posición platónica – que Hegel sin duda alguna conoce y tiene a la vista – permite comprender la genuina naturaleza del método filosófico "que emplea Hegel con referencia a asuntos sociales, éticos y políticos", a la vez que permite dar cuenta del modo en que Hegel entiende la relevancia del trabajo, la propiedad privada y la familia en el contexto de la eticidad moderna, en contraste con la antigua que representaría el proyecto platónico. Lo anterior permite dar cuenta de un segundo rendimiento de la lectura comparada propuesta por Charpenel, sc. el acreditar la implausibilidad del reproche que suele hacérsele a Hegel de presentar una posición filosófica lindante con el totalitarismo o con proyectos que absorben la libertad individual en pro de ideas "colectivistas". Por el contrario, Charpenel sostiene con mucha evidencia, que la "libertad subjetiva" es para Hegel un valor central de la eticidad moderna que debe adquirir realidad y ser protegido en las sociedades que hacen carne esta forma de eticidad.

En "Las condiciones formales de la persecución individual del Bien", Juan Ormeño, que ha dedicado largos años al estudio de la teoría de la acción y la filosofía del derecho de Hegel, presenta una interpretación de los §§ 119 – 128 de las *Grundlinien*. En el texto en comento, sostiene Ormeño, Hegel aborda dos condiciones formales que posibilitan el hecho de que la agencia de un sujeto exprese su individualidad, sc. que 1) el agente debe saber qué está haciendo para ser responsabilizado por sus hechos; y 2) lo que hace debe ser de su interés para que el hecho atribuido sea realmente propio. Como se ve, se trata de una interpretación que se inscribe en el marco de los recientes esfuerzos –cuyo principal exponente es el brillante trabajo de R. Pippin, aunque remonta al menos a los señeros trabajos de Ch. Taylor – que buscan dar cuenta del carácter "expresivo" de la acción en el caso de Hegel. Se trata en consecuencia, en el caso del texto de Ormeño, de una interesante y aguda lectura que busca, entre otras cosas, mostrar las virtualidades de la posición hegeliana a la luz de enfoques más conteporáneos como el de G. E. M. Anscombe en su muy influyente *Intention* o de la concepción de la acción que parece estar ínsita en muchísimas observaciones de Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen*.

Finalmente, en "Identidad práctica, individualidad y universalidad. Una lectura del Espíritu verdadero", L. Placencia presenta un trabajo que muestra rasgos de continuidad con las temáticas abordadas por Charpenel y Ormeño a la luz de la *Filosofía del derecho*, sólo que ahora abordada desde la *Fenomenología del espíritu*, en concreto, a partir de la sección "Espíritu verdadero", sc. la cuestión del modo en que Hegel se hace cargo del modo en que la individualidad se articula a la luz del doble juego de determinaciones naturales y comunitario-convencionales, tal como

ya documenta su presentación de la eticidad griega en la sección indicada de la *Fenomenología*. Dicha sección es conocida ante todo por las interesantes observaciones que Hegel realiza en torno a la "Antígona", pero presenta, si la interpretación de Placencia es correcta, interesantes rendimientos en diálogo con la discusión contemporánea sobre la "identidad práctica". Se trataría, así, de un modo en que Hegel presenta ciertas condiciones que deben ser satisfechas por un orden social para que el individuo se constituya como tal, condiciones que con todo se muestran como insuficientes.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 13-30
Recibido: 10-11-2020 Aceptado: 10-12-2020

Antinomia, concepto y método. La *Ciencia de la lógica* de Hegel frente a la *Crítica de la razón pura*

Antinomy, Concept and Method. Hegel's *Science of Logic* against the *Critique of pure Reason*

Miguel Herszenbaun [*]
UNIPE-CONICET/UBA, Argentina

Resumen

El presente trabajo se propone brindar una lectura de la *Ciencia de la lógica* recorriendo tres ejes temáticos que consideramos especialmente significativos. El primero se refiere a la apropiación hegeliana de la antinomia de la razón, temática que llevará a Hegel a reelaborar su noción de concepto. El segundo versa sobre la crítica hegeliana a los límites epistemológicos impuestos por Kant a las categorías puras del entendimiento. Aquí veremos cómo Hegel amplía las nociones kantianas de conocimiento y objeto. Finalmente, analizaremos una crítica metodológica que la *Lógica* hegeliana puede dirigir contra la *Crítica de la razón* pura y evaluaremos aspectos centrales de la propuesta hegeliana a fin de determinar cómo la *Ciencia de la lógica* sería capaz de superar este mismo escollo. El objetivo final es dar cuenta de cómo Hegel puede legitimar el que su *Lógica* sea una auto-indagación de la razón epistemológicamente válida.

Palabras clave: Antinomia, Concepto , Método, Hegel, Kant

Abstract

In this article, I will offer an interpretation on Hegel's *Science of Logic* that attends to three significant subject-matters. The first one refers to Hegel's appropriation of the antinomy of pure reason, topic that will lead Hegel to re-elaborate his notion of concept. The second topic refers to Hegel's critique on Kant's epistemological limitations of pure categories. Here I will show how Hegel elaborates a wider understanding of terms as knowledge and object. Finally, I will analyze a methodological critique against the *Critique of pure Reason* and I will evaluate main aspects of Hegel's logical project in order to establish how the *Science of Logic* would overcome this same objection. The final goal is to clarify how Hegel may legitimate his *Logic* being reason's epistemologically valid self-inquiry.

Keywords: Antinomy, Concept, Method, Hegel, Kant

DOI: 10.5281/zenodo.5001952

[*]Contacto: mherszen@gmail.com Doctor en filosofía, profesor de filosofía y abogado (UBA). Docente de Filosofía del Derecho (Facultad de Derecho, UBA) y de Historia de la Filosofía Moderna (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Investigador asistente del CONICET. Fue becario doctoral y post-doctoral por el CONICET y el DAAD. Se especializa en la filosofía de Kant y Hegel, la filosofía moderna y la filosofía del Derecho. Su más reciente libro es La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel (Madrid: Alamanda. 2018).

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

En el presente trabajo me propongo ofrecer una lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel en la que se coloque a esta obra en diálogo y disputa con la *Crítica de la razón pura* de Kant. Este diálogo pretende esclarecer aspectos centrales de la *Lógica* hegeliana abordando tres ejes temáticos. El primero de ellos es el tratamiento hegeliano de la antinomia de la razón pura. Aquí me propongo ofrecer una explicación de cómo Hegel se apropia de la antinomia kantiana y la reelabora, lo que trae consecuencias de suma importancia para su proyecto lógico. Una de sus implicancias será la necesidad de Hegel de reelaborar la noción de concepto. Esto conduce al segundo eje temático, donde mostraré cómo junto a la modificación de la concepción de concepto se hace necesario reelaborar los límites epistemológicos que Kant había impuesto a las categorías puras del entendimiento y, en consecuencia, se hace necesario para Hegel modificar la concepción kantiana del *conocimiento*, el *objeto* y la *verdad*. Finalmente, el tercer eje temático versa sobre algunos problemas metodológicos de la *Crítica de la razón pura* que pueden advertirse desde la perspectiva hegeliana y que hacen necesario llevar a cabo las modificaciones conceptuales presentadas en los ejes temáticos anteriores. Aquí se verá también algunos de los requerimientos teóricos que la *Lógica* debería cumplir a fin de poder superar el obstáculo metodológico atribuido a la *Crítica de la razón pura*.

2. De la antinomia kantiana al fundamento conceptual de la antinomia hegeliana

En la *Dialéctica* trascendental de la *Crítica de la razón pura* Kant presenta su descubrimiento, la antinomia de la razón pura, según el cual la razón caería en un estado de contradicción al pretender tener conocimiento sobre las ideas cosmológicas. Se trata más concretamente de cuatro conflictos que versan sobre la extensión del mundo en el espacio y el tiempo, la composición última de los cuerpos, la existencia o inexistencia de una causa libre y de un ser necesario (A463/B491, A466-8/B494-6, A474/B502 y especialmente A481/B509).[1] El estado antinómico en el que se encuentra la razón al abordar estas asignaturas consiste en que para cada una de estas cuestiones, la razón puede sostener dos posiciones, contradictorias, y por igual demostrables (A420-1/B448-9).

Como se sabe, la antinomia es, según Kant, una prueba indirecta del idealismo trascendental (A506/B534). Si la razón adopta el realismo trascendental, se ve conducida a la antinomia, siendo la única solución adoptar el idealismo trascendental. Adoptar el idealismo trascendental consiste en reconocer la idealidad del espacio y el tiempo, el carácter fenoménico de los objetos y la aplicación de los conceptos puros del entendimiento únicamente al terreno de la experiencia posible. En consecuencia, las representaciones puramente racionales de lo incondicionado –esto es, las ideas trascendentales, entre las que se cuenta la idea de *mundo*– podrán tener una función regulativa, pero no un uso epistemológicamente legítimo de carácter objetivo, es decir, no poseen una función constitutiva de la experiencia. Como no se aplican (de manera constitutiva) a la experiencia posible, expresan sólo una necesidad subjetiva en la articulación de nuestro conocimiento de manera sistemática (A297/B353), pero no se puede suponer que brindan conocimiento de un objeto o de la experiencia posible. Al sobrepasarse este límite, se cae precisamente en la antinomia.

Cuando Hegel aborda la antinomia de la razón pura, lo hace con una mezcla de respeto y reproche. El respeto se basa en creer que con la antinomia Kant había descubierto un rasgo

[1] La *Crítica de la razón pura* es citada indicando A y B para la primera y segunda edición respectivamente seguidos por la paginación de la edición académica alemana. Las obras de Hegel se citarán de la siguiente manera: La *Ciencia de la lógica* es citada por su edición académica publicada por Felix Meiner Verlag (indicada como GW seguido por el número de tomo y página). En igual sentido, la *Enciclopedia*, a excepción de sus *Zusätze* (citados por la edición de Suhrkamp, indicada como *Werke* seguido de tomo y página). Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* serán citadas por su edición en Suhrkamp.

fundamental de la razón. El reproche, en cambio, se basa en los límites que Kant atribuyó a su descubrimiento. Se podría decir que Hegel reconoce la importancia del descubrimiento kantiano, pero le imputa a Kant no haber comprendido el verdadero significado filosófico de su descubrimiento.[2] Veamos cuáles son los problemas que Hegel ve en la formulación kantiana de la antinomia y qué ocurre si se logra sobrepasar la presunta formulación deficiente de Kant.

Hegel cree que con el descubrimiento de la antinomia Kant descubrió una faceta central de la razón o del pensar puro: la razón es en sí misma contradictoria. Ahora bien, el problema de la formulación kantiana de la antinomia consiste en (1) que Kant restringe este descubrimiento al terreno cosmológico, es decir, al terreno en el que la razón piensa lo incondicionado con respecto al mundo y (2) que Kant involucra indebidamente en la formación de la antinomia a la sensibilidad. (GW 21, 40-41, 179-181, GW 33 72, 73, *Werke* 8, 128-129, *Werke* 20, 356 y 358-9).

Antes de analizar estos señalamientos de Hegel cabe hacer algunas indicaciones con respecto a Kant. En cuanto a lo primero, se puede recordar que para Kant la razón resulta antinómica exclusivamente en el terreno de la cosmología racional, cuando pretende tener conocimiento objetivo sobre el mundo (entendido como lo incondicionado para los objetos, es decir, como la serie íntegra de objetos espaciotemporales). En cuanto a lo segundo, la razón pura *stricto sensu* no es para Kant contradictoria por sí misma. La razón pura no genera por sí misma las contradicciones que encontramos en la antinomia. Tampoco llega ella por sí misma a contradicciones por medio de silogismos y del principio de la razón pura. Si estudiamos detalladamente cómo se forma la antinomia, veremos que la antinomia requiere de la participación de tres facultades: la razón, el entendimiento y la sensibilidad (A462/B490).[3] La razón brinda los silogismos, prosilogismos y el principio de la razón pura. El principio de la razón pura es el principio que ordena buscar para todo lo condicionado dado un incondicionado (A307-8/B364, A497-8/B526). En virtud de este principio, la razón puede proseguir silogismos ascendentes y deducir las tres representaciones de lo incondicionado, que son las tres ideas trascendentales. Pero las ideas trascendentales (o en este caso, las que nos interesan a nosotros, las que caen bajo la idea de *mundo*, las ideas cosmológicas) no son contradictorias en sí mismas. Esto quiere decir que las representaciones puramente conceptuales producidas por la razón no son, por sí mismas, la fuente de la antinomia. Como veremos a continuación, la antinomia se produce sólo si además interviene la sensibilidad (cfr. Gueroult 435-436.).

Por otra parte, la formación de las ideas cosmológicas requiere de la actividad del entendimiento.[4] Las ideas son categorías extendidas. Las ideas se forman extendiendo las síntesis propias del entendimiento puro (aquellas idóneas para pensar series de condiciones) hasta lo incondicionado, de acuerdo con el mandato impuesto por el principio de la razón pura (que establece que para todo condicionado dado ha de buscarse la condición correspondiente) (A409/B436) (véase Herszenbaun 2018 142 y ss.). Vale aclarar que la actividad de síntesis involucrada en la formación de las ideas cosmológicas es de carácter puramente conceptual (no esquematizada y tampoco restringida a la lógica formal).[5] Por ejemplo, utilizando la categoría pura de cantidad y guiado por el principio de la razón, el entendimiento lleva a cabo una actividad de representación puramente conceptual que conforma una serie de elementos relacionados en términos de *condición* y *condicionado* que asciende hasta la condición última. Lo mismo sucede con la cualidad, la causalidad y las categorías de modalidad, formándose así las cuatro representaciones conceptuales de lo incondicionado bajo la forma de series de condiciones (o ideas cosmológicas).

Ahora bien, la antinomia no se forma cuando la razón prosigue lo incondicionado por medios

[2] Veremos que este es el mismo diagnóstico de Hegel al abordar la apercepción trascendental de Kant.

[3] Aquí Kant remite a una síntesis *empírica* involucrada en la formación de los conflictos cosmológicos. Sobre este punto volveré más adelante.

[4] Me permito hablar de *formación* de las ideas cosmológicas porque debe evitarse caer en la *reificación* de las representaciones. Tal reificación consistiría en concebir las representaciones como si se tratara de *entidades en la mente*, cuando se trata fundamentalmente de *actividades de la mente*. En consecuencia, entender qué son las ideas cosmológicas y qué se representa por medio de ellas requiere entender cuáles son las actividades mentales que están actuando en ellas, que están a su base e implicadas por ellas.

[5] Para considerar la diferencia entre las categorías y los juicios de la lógica formal, véase Paton 1957 y Herszenbaun 2018 109-110.

puramente conceptuales y conforma las cuatro ideas cosmológicas. Se forma cuando a esto se agrega la sensibilidad. Es decir, cuando se pretende construir o tener un objeto en la sensibilidad, acorde con lo pensado en las ideas cosmológicas.

La explicación de esto puede resultar algo anti-intuitiva, pero se debe a la diferencia que hay entre las síntesis puramente conceptuales y las síntesis empíricas. Kant cree que las síntesis puramente conceptuales, esto es, las síntesis categoriales no vinculadas a la forma del tiempo, no poseen duración. Se trata de una síntesis conceptual atemporal que vincula elementos (condiciones y condicionados) conceptuales no temporales. De esta manera, las síntesis atemporales pueden reunir elementos sin suponer duración y, en consecuencia, pueden representar inmediatamente series íntegras de condiciones. Así, las síntesis puramente categoriales representan conceptualmente lo incondicionado (esta es la actividad de síntesis involucrada en la formación de las ideas cosmológicas). En cambio, cuando las síntesis categoriales pretenden ser aplicadas al ámbito de lo sensible, se aplican al tiempo y con ello a su actividad de síntesis se le agrega *duración*. Estas síntesis – ahora vueltas *síntesis empíricas*– que se proponen conformar una serie completa de condiciones (es decir, representar *empíricamente* lo incondicionado) no pueden estar completas inmediatamente (A498-9-500-1/B526-7-8-9).

La síntesis *empírica* (i.e. temporal) de los elementos requiere cierta duración. Y con esto, se hace imposible alcanzar lo incondicionado entendido como un infinito en acto.[6] Pero también se hace imposible alcanzar lo incondicionado entendido como una condición incondicionada (porque la sucesión temporal siempre permite la incorporación de una condición ulterior más remota) (Esto se debe a que el tiempo carece de límite). En cada conflicto cosmológico, se encuentra involucrada una síntesis empírica (correspondiente a la categoría pertinente); lo que implica que en la conformación de estos conflictos está involucrada la sensibilidad. La imposibilidad intrínseca de conformar lo incondicionado por vías de estas síntesis empíricas es lo que se encuentra a la base de que cada una de las posiciones adoptadas en los conflictos cosmológicos sea refutable (para más detalle véase Herszenbaun 2018 183, 216).

En resumen, la razón busca representar lo incondicionado a través de distintas actividades de síntesis. Estas representaciones son posibles por vías puramente conceptuales, aunque sin validez epistemológica. Es decir, sin representar objeto de la experiencia posible y sin uso constitutivo legítimo con respecto a tales objetos. Estas representaciones puramente conceptuales no son en sí mismas contradictorias. Pero cuando pretendemos conocer o tener un objeto acorde a ellas, caemos en contradicciones. Pues buscamos lo incondicionado en la experiencia posible, lo cual se puede concebir de dos maneras (como infinito en acto o como condición incondicionada A332/B388-9, A417/B445), y ambas posibilidades son refutadas, encerrándonos entre dos posiciones contradictorias pero falsas, lo cual es un absurdo lógico. La salida, como ya dijimos, se da al adoptar el idealismo trascendental: reconocer que no hay un objeto *mundo* del cual se pueda predicar una u otra propiedad, reconocer la idealidad de espacio y tiempo y realizar la crítica a la apariencia ilusoria, es decir, reconocer que los conceptos de la metafísica especial no brindan objeto.[7]

[6]La temporalidad de los elementos a reunir impide conformar un infinito en acto, porque la recolección completa de los elementos requeriría un tiempo infinito dado en acto, es decir, transcurrido, una duración infinita pero concluida. En cambio, las actividades de síntesis puramente conceptuales (no temporales) al no poseer duración pueden sintetizar y reunir infinitos elementos y estar concluidas de forma inmediata.

[7]El realismo trascendental supone que el mundo es una entidad espaciotemporal existente en sí. Partiendo de este supuesto compartido, los defensores de las tesis y de las antítesis se manifestarán respectivamente por la finitud e infinitud del mundo (i.e. como serie finita que comienza en una condición incondicionada o como una serie infinita de condiciones existentes en acto) en diferentes respectos (i.e. con respecto a la cantidad, cualidad, causalidad y modalidad). Si se parte de la asunción de que el mundo existe, las tesis y antítesis conforman una contradicción en la que los enunciados enfrentados son falsos. La solución kantiana a la antinomia se da al rechazar el supuesto compartido según el cual el mundo es algo que existe en sí mismo. Esto convierte a los enunciados formulados por los realistas trascendentales enfrentados en meros *opuestos falsos* (Kant habla de oposición dialéctica, A504/B532). Esto no obsta a que las posiciones enfrentadas en las antinomias tercera y cuarta puedan ser reinterpretadas y que en esta "significación corregida" (A532/B560) sean compatibles con el idealismo trascendental y puedan ser verdaderas. Véase Herszenbaun 2018 183-201. Lamentablemente, aquí no podemos hacer mayor referencia a cómo Kant formula las tesis y antítesis de las antinomias tercera y cuarta a fin de que en su formulación no se mencione al mundo y puedan ser reinterpretadas en esta "significación corregida". No obstante, lo que Kant dice sobre la primera antinomia (es decir, que versa sobre

Veamos ahora la posición de Hegel sobre la antinomia kantiana. Creo que en su lectura, crítica y reelaboración de la antinomia Hegel pretende hacer evidente lo que él entiende sería una indebida comprensión por parte de Kant de lo conceptual y de lo incondicionado.

Como habíamos adelantado, Hegel cree que Kant acertó al descubrir que la razón genera contradicciones. Ahora bien, Kant caracterizó de manera incorrecta la naturaleza antinómica de la razón. Según Hegel, la antinomia no se acota al terreno cosmológico. No versa sobre el mundo, sobre su extensión, sobre su composición, no versa sobre la materia, la libertad, el ser necesario. Las antinomias no son cuatro, sino infinitas, dado que todo concepto es contradictorio (es decir, no sólo las ideas cosmológicas). Y quizá el punto más importante, la antinomia no depende de la sensibilidad. Veamos estas cuestiones.

Comencemos por el último punto mencionado. Considero que este es el más significativo, porque lo que va a realizar Hegel es mostrar que la antinomia puede reformularse en términos puramente conceptuales (sin involucrar a la sensibilidad). Pero esta reformulación conceptual implica, primero, modificar nuestra comprensión de lo conceptual y, segundo, modificar la manera en la que concebimos lo incondicionado.

Al analizar la segunda antinomia, Hegel afirma que lo que Kant no advierte es que la antinomia se basa en un movimiento y oposición al interior del concepto, entre dos lados o momentos del concepto (GW 21, 180, 181, 187). Las antinomias primera y segunda no se basan en una idea de mundo, sino en la idea de cantidad. Es el concepto mismo de cantidad el que resulta antinómico.

¿En qué consiste este carácter antinómico? ¿Y cómo se puede formar una antinomia puramente conceptual?

Desde la sección "Magnitud continua y discreta" (GW 21, 189) hasta la sección "La infinitud del cuanto" (GW 21, 236), Hegel presenta un tratamiento de la categoría de cantidad y sus determinaciones que cuenta entre sus objetivos con una reelaboración de las antinomias matemáticas kantianas a términos puramente conceptuales o lógicos. Aunque en "la infinitud del cuanto" Hegel parece hacer un tratamiento de ambas antinomias, consideremos únicamente la primera antinomia.

Al intentar determinar la extensión completa del mundo en el tiempo, los realistas trascendentales involucrados en el primer conflicto cosmológico se ven obligados a considerar la serie de eventos que conforma al mundo. Esto se realiza partiendo de un evento dado y retrocediendo en la serie de eventos precedentes que son sus condiciones. Es decir, se comienza con el evento presente 1. Se retrocede a un evento anterior 0, que es condición del evento 1. Como el evento 0 no es incondicionado, se debe retroceder aún más, y así se buscan los eventos -1, -2, -3, etc. (cada uno de los cuales es condición de su sucesor en la serie). Sin importar de qué evento se trate, siempre se deberá retroceder más lejos, formando así una serie de condiciones. Lo incondicionado se alcanzaría si se completa la serie de una de estas dos maneras: ya sea alcanzando una primera condición incondicionada (es decir, el evento más antiguo que no tenga un evento precedente que lo condicione o que lo origine). O ya sea completando la serie infinita de eventos pasados (un infinito actual).

Como vemos, tanto Kant como los realistas trascendentales que él caracteriza conciben lo incondicionado como una serie de condiciones. La única diferencia radica en que los realistas trascendentales creen que puede conformarse la serie completa, mientras Kant niega que lo incondicionado sea dable en la experiencia posible. La completitud de la serie se alcanzaría acumulando condiciones a su vez condicionadas, cada vez más remotas. Esto tiene como consecuencia que, aunque se puede pensar lo incondicionado, la serie no puede completarse nunca de manera efectiva. Esto es lo que Hegel va a llamar mala infinitud. La mala infinitud es una indebida concepción de lo incondicionado, de acuerdo con la cual se piensa lo infinito como

una serie íntegra de condiciones entendidas como cosas en sí espaciotemporales) vale para todas las antinomias en su "significación" original (es decir, realista trascendental) (A505-6/B533-4). Sobre esto, véase Herszenbaun 2018 227-230, Herszenbaun 2014 169-176.

conformado por una acumulación de elementos finitos. Como ninguno de los elementos finitos puede ser la condición última, el retroceso en la serie no tiene fin. Y como la totalidad es buscada por acumulación de elementos finitos, siempre hay un nuevo elemento finito que se puede agregar sin completar la totalidad. Esto conduce al progreso al infinito (que es lo que se encuentra a la base de las antinomias kantianas).[8] La dinámica lógica que se encuentra a la base de la mala infinitud y del progreso al infinito será abordada más adelante.

Hegel va a proponer otra manera de pensar lo incondicionado y la antinomia (o la dinámica conceptual que está a la base de esta concepción de lo incondicionado como serie). Pero para abandonar la representación de lo incondicionado como *serie*, es necesario también alejarse de una concepción sensible de lo incondicionado y de la antinomia (GW 21, 228-9). Después de todo, la forma serial del objeto cosmológico está en parte determinada por el carácter serial del *tiempo*.[9] Frente a esta representación de la antinomia asociada a la sensibilidad, Hegel va a proponer, primero, una reformulación matemática y, en segundo lugar, una reformulación estrictamente conceptual (superadora de la formulación matemática).

Así, lo que en Kant se presenta como una búsqueda de la primera condición del mundo en el tiempo, en términos matemáticos sería una adición sucesiva para alcanzar la cantidad absoluta. Agregar al cuanto o cantidad determinada un nuevo elemento para abarcar la totalidad de la cantidad. Pero esta representación matemática de lo que Kant hace sobre el tiempo, todavía no expresa de manera verdaderamente conceptual el fundamento y origen de la antinomia (GW 21, 220-221).

El movimiento del concepto no consiste en agregar unidades a una cantidad dada.[10] Aunque esta tarea de agregar unidades ya se ha alejado en parte de lo representacional (porque ya no se ocupa de lo dado en el tiempo), sigue vinculada al mal infinito, al progreso infinito de la serie que no representa adecuadamente lo incondicionado.

Lo que debemos descubrir es que lo que aparenta ser una agregación de cantidades se basa, en verdad, en una oscilación entre lados del concepto (GW 21, 229, 232). En otros términos, lo que en verdad es una referencia interna entre lados del concepto, al no ser comprendido en su verdadero sentido lógico y conceptual, termina por ser entendido como el posicionamiento de un ente y su remisión a un otro ente distinto (ya sea que estos sean cuantos, es decir, cantidades determinadas que se agregan para conformar una nueva cantidad, o que se trate de eventos en el tiempo numéricamente distintos).

> [La mala infinitud cuantitativa] es [. . .] el perpetuo ir y venir desde un miembro de la contradicción persistente al otro, desde el término a su no-ser, desde éste [no-ser] de retorno otra vez precisamente al mismo, es decir, al término. En el progreso de lo cuantitativo aquello hacia lo cual se procede, no es por cierto un abstracto otro en

[8] En ambas antinomias matemáticas se trata, en el fondo, de intentar dar respuesta a la tarea planteada en el progreso infinito, ya sea extendiendo lo infinito hasta un máximo, o disminuyéndolo hasta un mínimo (en este segundo caso, en la formulación kantiana, buscando el componente último de los cuerpos). En términos más precisos, debe decirse que el progreso infinito expresa una contradicción (GW 21, 220; GW 11, 151) que queda plasmada a nivel representacional como referida a la extensión del mundo y la composición de sus cuerpos.

[9] El carácter serial del *mundo* no está determinado únicamente por la forma serial del tiempo, sino que también es responsabilidad de la manera en la que Kant piensa la síntesis como actividad del concepto. La síntesis es pensada por Kant, según Hegel, de una manera deficiente por varias razones. Una de ellas es porque concibe un condicionamiento unidireccional. Este condicionamiento unidireccional es fundamental para la conformación de una *serie*. (El condicionamiento unidireccional quiere decir que el elemento x es condición de q, pero q no es condición de x; la condición de x se encuentra en un elemento ulterior, p, que es condicionado por otro a su vez, conformándose así la forma de una *serie*. Hegel, en cambio, piensa relaciones multidireccionales de condicionamiento entre los elementos de forma tal que el *condicionado* también es *condición* de su *condición*). Como se advierte, la forma de la serie está íntimamente vinculada al problema de la mala infinitud y del progreso infinito.

[10] De hecho, en "El conocer analítico" (GW 12, 205-6), Hegel explica que los juicios de la matemática (que Kant cree *sintéticos*) son analíticos. Esto se debe a que, según Hegel, en la operación matemática, en principio, no hay producción de una verdadera diferencia y, en consecuencia, la operación matemática no expresa adecuadamente la verdadera actividad productiva del concepto (es decir, la verdadera síntesis, que Kant estuvo tan cerca de concebir conceptualmente GW 12, 17-8).

> general, sino un cuanto puesto como diferente; pero permanece de la misma manera en oposición contra su negación. El progreso, pues, no es igualmente un proceder e ir adelante, sino un repetir lo mismo y precisamente lo mismo, un poner, eliminar y volver a poner y a eliminar, una impotencia de lo negativo, al que lo que él elimina por medio de su eliminar mismo retorna como un continuo. Son dos tan vinculados entre ellos, que se huyen absolutamente; y porque se huyen, no pueden separarse, sino que se hallan anudados en su recíproca huida (Hegel 1982, 294; GW 21, 221-2).

Es decir, a la base de lo que Kant presenta como una contradicción provocada por la búsqueda de lo incondicionado referido a la extensión del mundo en el tiempo y en el espacio, se encuentra, en verdad, el progreso infinito. Pero el progreso infinito es, también, un enmascaramiento de la verdadera dinámica conceptual y la verdadera contradicción que aqueja a la cantidad determinada. En términos estrictamente lógicos o conceptuales lo que ocurre es que el cuanto o cantidad determinada requiere de un límite o término (*Grenze*) que define o determina lo que él es, pero también requiere de un más allá (*Jenseits*) del límite, es decir, una referencia a lo que él no es. Esto que se presenta como la negación del cuanto, si es entendido de manera no conceptual, termina por ser entendido como un *otro* cuanto. Con lo cual, el movimiento circular basado en la referencia recíproca e inmanente entre el *límite* y el *más allá del límite* característicos del concepto de *cuanto* termina convirtiéndose inadecuadamente en un poner un cuanto determinado y un negarlo poniendo un *nuevo* cuanto determinado (numéricamente distinto, es decir, un efectivo *otro* cuanto) (GW 21, 220-1). La noción de lo incondicionado exige abarcar todo lo puesto, lo cual se hace aquí a través de una adición de cantidades determinadas. Pero este intento no hace más que expresar una contradicción que se presenta irresoluble en razón de una indebida concepción de la dinámica del concepto, de su negación y contradicción inmanentes.

Así, pensar la realidad a partir de los conceptos de cantidad y cuanto, supone articular estos elementos contradictorios. Debemos decir que lo que constituye la realidad posee límites definidos, que dichos límites y lo que se encuentra en su interior es lo constitutivo de lo que el objeto es, aunque a la vez esto interior sólo es lo que es en función de su referencia a lo que está más allá de tal límite, es decir, de lo que la cosa no es. Pensar la cantidad, pensar el objeto en función de ésta, pretender constituir una ontología en función de tal categoría, es un ir y venir entre estos lados. Si pretendemos detenernos en uno sólo de estos lados, si pretendemos que sólo uno de estos lados tenga la preeminencia, que sea el único de los elementos constitutivos de la realidad, entonces ese mismo lado, autonomizado, remitirá inevitablemente al opuesto, al otro momento del concepto, y anulará la tarea de constitución llevada a cabo por el momento inicial del concepto. En esto consiste la contradicción: cuando son tomados de manera autónoma, cada lado del concepto descompone lo realizado por el otro. Lo mismo da con cuál de ellos se comience.

El movimiento del concepto es una referencia recíproca entre sus lados o momentos. Cuando se pretende constituir un objeto únicamente con uno de estos lados, esta tarea de constitución se hace imposible y se impone la necesidad de su opuesto. El concepto hace oscilar al pensar entre sus polos: si el pensar pretende darle primacía al límite, se impone el más allá del límite. Si pretendemos concebir la totalidad en función del más allá del límite, se impone el límite. Así, aislados, ninguno de los lados es verdadero, y sólo es verdadera la unidad (GW 21, 187).

Cuando este movimiento no es comprendido a nivel puramente conceptual, es que surgen representaciones matemáticas, imaginativas, sensibles de esta contradicción.[11] El movimiento del límite al más allá del límite y su retorno al límite, se presenta a nivel representacional como el extenderse de una línea hasta su límite último (es decir, hasta su primer elemento). Luego, el extenderse más allá de este límite se plasma en un elemento exógeno (es decir, un nuevo punto o evento que quedó fuera de la línea o serie, o que es puesto más allá de éstas). Su agregación al todo (lo que sería un regreso al concepto de límite). Y volver a empezar.

[11] Esto no significa que para Hegel toda expresión matemática esté definitivamente alejada de lo conceptual. La matemática admite distintos grados de adecuación a la hora de expresar lo lógico. Esto puede apreciarse en las extensas notas que Hegel le dedica al análisis matemático en GW 21, 236-309.

Así, lo que se ve como un retroceso en línea recta, agregando nuevos elementos sensibles o unidades matemáticas (cantidades determinadas o puntos en una serie), en realidad es un ir y venir de un concepto al opuesto, y de éste al primero. En esto consiste el verdadero fundamento lógico de la antinomia kantiana según Hegel. Su expresión puramente conceptual, ya no asociada a la sensibilidad. Y como vemos, ya no necesita de la forma del tiempo, de consideraciones sobre el mundo, la materia, etc. Se trata de una antinomia que se produce a nivel puramente conceptual, a través de una contradicción entre momentos opuestos del concepto. Y como la antinomia ya no tiene que ver con el mundo ni requiere de lo sensible, puede extenderse a todos los conceptos. En efecto, Hegel cree que hay infinitas antinomias, que todos los conceptos son contradictorios.

Así, el tratamiento hegeliano de la antinomia kantiana nos conduce a las siguientes conclusiones provisionales:

(1) En primer lugar, el concepto no es una nota común ni una actividad de síntesis formal que se impone a un múltiple brindado por otra facultad. El concepto es un sistema de referencias internas, con una multiplicidad de momentos o lados. Y esta referencia permite que los momentos se integren y conformen una estructura sistemática más compleja, más abarcadora.

Esta reelaboración de la noción de concepto es de mayor importancia por varias razones. Por una parte, supondrá repensar la relación entre el concepto y su objeto (la relación entre el concepto y su diferencia). Por otra parte, tendrá efectos en el método con que se lleva a cabo la lógica de Hegel: Es la estructura del concepto aquello que permite que Hegel deduzca las categorías del pensar a través de una deducción inmanente (sobre este punto volveremos más adelante). En otras palabras, la referencia interna entre conceptos permite que la auto-indagación de la razón o del pensar puro exponga íntegramente sus categorías siguiendo únicamente el movimiento interno del propio pensar. Es decir, siguiendo las referencias internas de cada categoría a las siguientes. Sin necesitar el auxilio de un hilo conductor externo, cuyo origen y fundamento la razón no pueda explicar.

(2) En segundo lugar, esto supone obturar aspectos fundamentales del proyecto crítico kantiano, tal como fue presentado en la *Crítica de la razón pura*. En pocas palabras, la separación tajante entre una "analítica" y una "dialéctica" queda sin efecto. Como todo concepto es contradictorio, no tiene sentido separar el terreno de una lógica de la verdad (A62/B87) del de una lógica de la apariencia ilusoria (A131/B170, A293/B349). La contradicción ya no sirve como parámetro de lo falso. En consecuencia, lo dialéctico se introduce en el terreno de la ontología (o analítica trascendental) (cfr. de Boer 2004 812; 2010 44). Por otra parte, así como Kant llama a la "dialéctica" "crítica de la apariencia ilusoria" (A62/B86), podríamos decir que con la caída de esta frontera también se mezcla la ontología con la crítica.

(3) En tercer lugar, la antinomia ya no servirá como prueba indirecta del idealismo trascendental porque no se origina en la adopción del realismo trascendental (cfr. Ameriks 26-29; Sedgwick 428).[12] Las contradicciones de la razón tendrán otro papel y otro significado.

3. Concepto, apercepción y objeto: la reelaboración hegeliana de los límites epistemológicos de las categorías

En la sección anterior hemos visto que el análisis hegeliano de la antinomia kantiana conduce a una nueva comprensión de lo conceptual, que se presenta ahora como una estructura sistemática compuesta de referencias semánticas internas. En la presente sección me propongo mostrar cómo Hegel piensa la relación entre concepto y objeto sobrepasando los límites epistemológicos impuestos por Kant a las categorías. Para considerar esto, conviene comenzar por el tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental kantiana.

[12] Contra esto, Düsing 2012 109-10. Para mayores detalles véase Herszenbaun 2018 26-29, 468, 492.

En el comienzo de la lógica subjetiva, Hegel vuelve a ocuparse de un importante descubrimiento kantiano. Se trata en este caso de la apercepción trascendental (GW 12, 17 y ss.). El tratamiento que Hegel le dará a la apercepción trascendental es similar al que le dispensó a la antinomia: las palabras de Hegel permiten advertir la importancia y legitimidad de este descubrimiento kantiano, pero también señalan que Kant no comprende el profundo sentido filosófico de su descubrimiento, el cual termina por ser tergiversado.

¿En qué consiste la legitimidad del descubrimiento? Según Hegel, en el concepto de yo trascendental, Kant ha descubierto el concepto de "concepto" y su carácter productivo (GW 12, 17-8). Haber descubierto el carácter sintético del yo trascendental y que esta síntesis constituya al objeto de la conciencia implica haber descubierto que el concepto puro genera su diferencia y su objeto. En este sentido, el concepto es productor, ya no una mera nota común compartida ni una mera actividad de síntesis formal (cuestión sobre la que volveré). En este contexto es que Hegel señala uno de los aspectos fundamentales y valorables del pensamiento de Kant: el objeto es dependiente del concepto, la objetividad es el producto del concepto (GW 12, 18-9). El objeto es objeto en razón del concepto.

A pesar de la ponderación positiva que este descubrimiento amerita, Hegel considera que, debido a ciertos supuestos dogmáticos, Kant no reconoce plenamente las implicancias filosóficas de su descubrimiento. Kant limita las consecuencias teóricas de su descubrimiento sosteniendo que (1) el concepto puro no brinda conocimiento por sí mismo, sino que requiere de la intuición y (2) que el objeto en general brindado por el concepto puro no es objeto en sentido estricto (GW 12, 19-20). En otras palabras, según Hegel, Kant tergiversa el sentido de su descubrimiento y no admite sus implicancias por adoptar supuestos dogmáticos sobre lo que es ser objeto, sobre lo que debe entenderse por conocimiento y por una separación injustificada entre forma y contenido (Houlgate 2015 24-27). Veamos esto de manera más detallada.

Hegel indica que Kant presupone que las categorías son formales y subjetivas. En tanto son determinaciones conceptuales de la conciencia, poseen un carácter subjetivo y su validez objetiva debe ser acreditada (esto es, su legítima aplicación al objeto y, en consecuencia, su legitimidad epistemológica). A la vez, Kant concibe a las categorías como representaciones carentes de contenido (podríamos decir, *formales*). Las categorías imponen un enlace sintético entre el múltiple posible, pero son incapaces de producir por sí mismas el múltiple por sintetizar (GW 12, 19-20, 23). Esto hace que sean enlaces formales, requeridos de una materialidad (un contenido) que no pueden brindar por sí mismos y que sólo puede ser proveída por otra facultad, la sensibilidad.

La consecuencia de esta caracterización de las categorías es que el conocimiento y la objetividad resultan dependientes ya no del concepto (como originalmente habría indicado el descubrimiento kantiano de la apercepción trascendental), sino de una facultad exógena al pensar, es decir, de la sensibilidad, de la referencia a la experiencia posible.

En congruencia con esta separación entre forma y contenido, Kant presupone dogmáticamente que el único objeto posible es el objeto empírico, el objeto de la experiencia. Esto supone degradar al "objeto" del concepto puro (el objeto en general) a un estatuto inferior. Según esto, el objeto en general meramente pensado no es en sentido estricto *objeto* y no hay conocimiento de él verdaderamente. De esta manera, junto con la concepción formal de las categorías y la consecuente necesidad de integrar la sensibilidad al entendimiento puro, se limita la noción de objeto al objeto de la experiencia posible y se limita el conocimiento mediante su necesaria referencia a la sensibilidad.

Entonces, en pocas palabras, Kant presupone que el objeto del concepto no es objeto, que el saber de este objeto no es conocimiento objetivo y que para que se cumplan los parámetros que él ha establecido para la objetividad y el conocimiento se requiere de un elemento exógeno al pensar: la intuición (pura o empírica).

En razón de esto, Hegel cree que Kant ha invertido por completo el sentido de su descubrimiento.

Ya no es el concepto el que conforma la objetividad, sino que Kant hace depender la objetividad de aquello que es ajeno al pensar. Más aun, si ahondamos un poco, ni siquiera el objeto de la experiencia es el *verdadero* objeto, pues no se corresponde con la cosa en sí. A los ojos de Hegel, el distanciamiento que hay entre el objeto en general y el objeto de la experiencia posible se repite en el hiato que hay entre este último y la cosa en sí. Kant parece caer en la repetición de un mismo error: primero, el objeto del concepto no es *objeto*, porque requiere de algo exógeno al pensar para serlo, lo sensible. Pero luego, al objeto empírico le ocurre algo similar: en tanto es constituido por nuestras categorías e intuiciones, es algo meramente subjetivo y, en consecuencia, la *verdadera* objetividad queda acotada al terreno de la incognoscible cosa en sí (ya no sujeta a nuestras categorías ni a las formas de nuestra sensibilidad) (GW 9, 53-55, *Werke* 20, 331, 333, 338, Houlgate 2015 24). Como se puede apreciar, nuevamente aparece algo ajeno al pensar como parámetro último de la objetividad. Lo que para Hegel viene a querer decir, entonces, que Kant no cree verdaderamente en el carácter constituyente de objetividad de la conciencia ni en el carácter *objetivo* de los presuntos objetos constituidos por el sujeto trascendental.

Creo que esta crítica de Hegel a la noción kantiana de cosa en sí podría ser discutida desde la perspectiva del pensador de Königsberg. En mi opinión, si estudiamos la génesis del pensamiento kantiano, especialmente lo que hace a los motivos del pasaje de la *Dissertatio* de 1770 a la *Crítica de la razón pura*, podríamos encontrar las razones por las que Kant reformula sus nociones de objeto y conocimiento (limitando la noción de objeto a la experiencia posible). Pero aquí no podemos abordar estas cuestiones, pues nos alejaría de nuestra temática.

Sin embargo, creo que en el aspecto central de su crítica Hegel parece tener razón y es esto lo que nos conducirá al eje temático de la próxima sección. Las nociones de verdad, conocimiento y objeto que están presentes explícita o implícitamente en la *Crítica de la razón pura* tienen como parámetro último a la experiencia posible. En consecuencia, aun si el concepto constituye al objeto y brinda una representación puramente conceptual de un objeto en general, se le niega a esta representación del pensar puro carácter objetivo y validez epistemológica tomando como criterio último para todo esto la experiencia posible.

Hegel quiere retomar el descubrimiento del yo trascendental y revalidar la objetividad del objeto del pensar puro, así como la legitimidad epistemológica de este saber.[13] En otras palabras, sin tomar a la experiencia posible como pauta última de la objetividad y el conocimiento, cabe admitir que las categorías posean en sí mismas un objeto conceptual y brinden un conocimiento legítimo de éste. Esto es impugnar los acotados criterios de objetividad y conocimiento pensados por Kant y, en consecuencia, atribuir objetividad al objeto del pensar puro y validez epistemológica al discurso que habla sobre este. A criterio de Hegel, esto consiste en recuperar el verdadero significado filosófico de la apercepción trascendental, ahora liberado de los presupuestos dogmáticos que lo limitaban.

Pero esto tiene también la arista de ser una discusión sobre el *contenido* de las categorías, esto es, sobre el presunto carácter formal de las categorías. En esta reelaboración de las nociones de concepto y objeto y en esta reinstauración (modificada) de la apercepción trascendental, uno de los tópicos en discusión es el presunto carácter formal de las categorías y si ellas pueden tener por sí mismas un contenido (véase Alves 2008 y Paton 1957). Muchas de las consecuencias del pensamiento de Kant se deben precisamente a este atribuido carácter formal: el objeto en general que brindan las categorías no puede ser objeto de conocimiento porque las categorías no tienen contenido, son mera forma. También en razón de este carácter formal de las categorías es que el "conocimiento" que ellas brinden es meramente subjetivo (a menos que se pruebe su referencia o aplicación a la experiencia posible). Las categorías no brindan por sí mismas conocimiento, sino que deben recurrir al auxilio de la intuición.

[13]Para Pippin (16), Hegel toma al yo trascendental kantiano como el principio de su investigación y radicaliza este elemento de la filosofía crítica. Según de Boer (2004 787-790), la relación de la filosofía hegeliana con el principio aperceptivo es más compleja, pues si bien la filosofía de Hegel considera como un mero momento subordinado la posición kantiana del yo trascendental como principio último de todo juicio, a la vez lleva la tendencia kantiana a pensar una ontología en función de los conceptos mucho más lejos que el pensador de Könisberg.

Con el tratamiento hegeliano del concepto, descubrimos que el concepto no es puramente formal, sino que posee en sí mismo un contenido, uno que no es proveniente de otra facultad, sino que es producido por el pensar puro mismo. Veamos esto.

La "Lógica objetiva" brinda las categorías idóneas para pensar el objeto. Son categorías a través de las cuales el pensar piensa la estructura ontológica del objeto. Recién con la deducción del concepto de *concepto* conseguida en la "Doctrina del concepto", tenemos la categoría idónea para pensar al pensar como pensar. La deducción inmanente de la lógica objetiva ha conducido de categoría a categoría, hasta hacer necesario la incorporación del concepto de *concepto*. Con este concepto, el pensar puede pensarse a sí mismo como lo que verdaderamente es: pensar. Pero, además, desde esta nueva perspectiva alcanzada en la "Lógica subjetiva", se descubre que todas las categorías anteriores son conceptos. Es decir, son determinaciones del pensar. Y como determinaciones del pensar puro son un contenido semántico inmanente suyo. En tanto determinaciones inmanentes del pensar puro, son un contenido propio del pensar puro.

Con la introducción de la "Doctrina del concepto", descubrimos que el concepto posee un contenido semántico inmanente. Y por tanto, tiene en sí mismo un objeto. En la medida en que hayamos suspendido los presupuestos dogmáticos kantianos sobre qué debemos admitir como *objeto* y *conocimiento*, no hay motivo legítimo para desechar a este nuevo objeto, el contenido inmanente del pensar puro, como *objeto de conocimiento*. En congruencia con esto, se redefine la verdad como correspondencia del concepto consigo mismo (GW 12, 25-8). Es decir, la correspondencia del concepto con el objeto que él mismo se da a sí mismo. Y con esto también se suprime el supuesto de que las categorías son formales, vacías y meramente subjetivas.

De esta manera, la "Lógica objetiva" es el desarrollo inmanente del contenido semántico que ya posee en sí mismo el pensar puro. Y conocer esto es conocer la constitución del pensar mismo. Es una auto-indagación de la razón, que es conocimiento legítimo, que posee objeto y se corresponde con su objeto (i.e. es verdadera).

En la primera sección, hemos visto que el descubrimiento hegeliano de un fundamento lógico-conceptual de la antinomia conduce a Hegel a concebir al concepto como una compleja estructura de relaciones semánticas intrínsecas. Con su tratamiento de la apercepción trascendental kantiana, Hegel erosiona los límites epistemológicos que Kant impusiera a las categorías puras y redefine las nociones de objeto y conocimiento. Con los avances de la indagación hegeliana hasta aquí expuestos, alcanzamos la reelaboración conceptual de Hegel de nociones como objeto, concepto, conocimiento y verdad. Pero hasta aquí podría parecer que la discusión hegeliana sobre estos términos y sobre el alcance epistemológicamente legítimo de las categorías se trata más bien de "elegir" a qué queremos llamar objeto, conocimiento y verdad y a cómo "queremos" concebir al concepto. Es decir, como si se tratara de tomar una posición epistemológica y ontológica entre varias posibles. Pero esto no es así. Para Hegel, la concepción kantiana de las nociones de *concepto*, *objeto*, *conocimiento*, *verdad* conduce a una dificultad epistemológica y metodológica infranqueable que hace, a su criterio, necesaria la reformulación de estos conceptos y pondría en crisis al proyecto crítico tal como fue presentado en la *Crítica de la razón pura*. Pasemos a considerar tal cuestión metodológica.

4. La objeción metodológica y la auto-indagación hegeliana

De las consideraciones precedentes sobre la concepción kantiana de las categorías, el objeto, el conocimiento, la verdad, la forma y el contenido, se sigue la siguiente crítica epistemológica y metodológica a su filosofía teórica: La filosofía crítica es un discurso sobre la razón que, según sus propios parámetros, es incapaz de ser verdadero, de ser catalogado como conocimiento y de poseer un objeto determinado con el cual concordar. La doctrina kantiana de los elementos es, en consecuencia, un discurso incapaz de verdad. Es decir, el problema metodológico que Hegel ve con respecto a la *Crítica de la razón pura* es que la auto-indagación de la razón que se lleva a cabo en dicha obra no cumple los parámetros de objetividad, conocimiento y verdad que

están operando en la propia *Crítica*. En otras palabras, mientras la lógica hegeliana sí admite un objeto de carácter puramente conceptual dado por el pensar puro y reconoce la legitimidad epistemológica del conocimiento conceptual de tal objeto (y en consecuencia, admite la verdad del discurso lógico, en tanto posee correspondencia con su objeto), la *Crítica de la razón pura* de Kant depende de un elemento exógeno a la razón, esto es, de la intuición y la experiencia posible, para atribuir validez epistemológica, verdad y objetividad. Si la *Crítica* kantiana se desarrollara de manera congruente con sus supuestos, se debería admitir que el propio discurso de la razón sobre sí misma carece de objeto (según los propios criterios de objetividad descubiertos en la *Crítica*) y en consecuencia la *Crítica* no brinda conocimiento ni es capaz de verdad.[14]

Esta incongruencia interna conduce a Hegel a la reelaboración conceptual abordada en la sección anterior. Pero esta reelaboración debe demostrar si es exitosa, es decir, si permite ofrecer una auto-indagación de la razón que supere los escollos que atraviesa la indagación kantiana. En otras palabras, ahora debemos preguntarnos cuál es el marco conceptual que permitiría a Hegel pensar justificadamente una auto-indagación de la razón que supere aquella ejecutada por Kant en la *Crítica de la razón pura*.

Podemos plantear el problema en los siguientes términos: suponiendo que la crítica de Hegel a Kant es correcta, ¿cómo sabemos si la auto-indagación de la razón que Hegel pretende llevar a cabo brinda conocimiento objetivo? ¿Cómo sabemos si el discurso filosófico que describe a la razón se corresponde con lo que la razón en verdad es? ¿Cómo sabemos si el pensar filosofante, que indaga, se corresponde con el pensar tematizado en la lógica? ¿No podría ocurrir que en esta auto-indagación la razón caiga en una ilusión trascendental? ¿O que todo lo que la razón crea saber sobre sí misma no sea más que el resultado de una necesidad meramente subjetiva y no se corresponda con lo que ella es en verdad?

Aquí me propongo identificar algunos de los rasgos fundamentales de esta auto-indagación y analizar cómo por medio de ellos Hegel intenta superar estos posibles problemas. Esta exposición no pretende agotar las notas distintivas de la *Ciencia de la lógica*, sino únicamente ofrecer algunas líneas de lectura posibles.

El primero de los elementos ya ha sido mencionado en la sección anterior y se trata de la admisión del conocimiento conceptual. Se trata del derribo hegeliano de los límites epistemológicos trazados por Kant, sin que esto signifique el retorno a una metafísica pre-crítica. Con la caída de los límites impuestos por Kant al uso epistemológicamente legítimo de las categorías, se admite el conocimiento puramente conceptual de un objeto inmanente al pensar puro. Se le restituye el carácter de *objeto* al objeto inmanente del pensar.

Este primer elemento resulta fundamental, pues sin él la auto-indagación de la razón no podría tener un objeto adecuado a su naturaleza y no podría ser considerada *conocimiento*. Es decir, si la razón (o el pensar puro) –presunto objeto de la investigación– no es una entidad material, sensible, etc., sólo puede haber un estudio de la razón (en este caso, una auto-indagación pues es ella misma quien se estudia) que posea *objeto* y sea epistemológicamente legítima (i.e. sea conocimiento) si se admite el conocimiento puramente conceptual de un objeto también conceptual.

El segundo elemento es la deducción inmanente y la estructura propia del concepto. Aunque en las secciones precedentes hemos adelantado algo sobre este punto, veámoslo más detenidamente.

[14] Si bien Hartnack (78-80) defiende a Kant en este punto argumentando que la *Crítica de la razón pura* pretende establecer criterios de objetividad y conocimiento para el acotado marco del conocimiento empírico (motivo por el cual, no cabría aplicar los requisitos de objetividad que Kant utiliza para el conocimiento empírico al propio conocimiento trascendental), lo cierto es que (1) las dificultades de Kant a la hora de aclarar la noción de *verdad trascendental* y (2) la notoria falta de especificaciones sobre (2.1) qué le da estatuto de conocimiento legítimo al propio saber presentado en la *Crítica*, (2.2) cuál es el objeto de este saber y (2.3) qué le da a él tal estatuto de objeto hacen presumir que la crítica de Hegel es acertada. Por otra parte, la temática de la *Crítica de la razón pura* es evaluar la posibilidad de la metafísica y, en consecuencia, una auto-evaluación de la razón. Con lo cual, contra Hartnack, no se podría decir que la *Crítica* se ocupa únicamente del conocimiento empírico y que la reflexión sobre la posibilidad de la razón de conocerse a sí misma le sea ajena.

Hegel rechaza con vehemencia ciertos recursos que Kant utiliza para indagar a la razón. El primero de estos recursos es la deducción metafísica de las categorías llevada a cabo por Kant tomando como hilo conductor a la tabla de juicios de la lógica general o formal (cfr. Hegel GW 33, 68-9. GW 21, 31. GW 12, 28). El segundo se refiere a la determinación de la naturaleza del objeto y de la validez objetiva de las categorías en función de la experiencia posible. En otras palabras, someter el pensar puro a la presunta autoridad de la experiencia (GW 21, 29-30). Es decir, si la filosofía debe indagar al pensar puro, Kant comete (según Hegel) el grave error de supeditar su indagación a ciertos datos, ciertos *facta*, ajenos a la razón y que ella es incapaz de explicar, integrar o hacer propios. La auto-indagación de la razón quedaría condicionada por ciertos supuestos que no se originan en la naturaleza misma del pensar y que el pensar no puede fundamentar.

Para evitar esto, Hegel se propone deducir las categorías del pensar puro de manera inmanente.[15] Esto es, llevar a cabo una deducción de las categorías que siga únicamente el movimiento y desarrollo inmanente del pensar puro, sin recurrir a ningún elemento exógeno a este pensar (Houlgate 2006 65, 85). Consideremos que deducir las categorías es conocer la constitución propia del pensar. Con lo cual, admitir o suponer que la determinación de la constitución propia del pensar puro requiera de un hilo conductor exógeno al pensar mismo implicaría que la totalidad de la indagación sobre la razón quede supeditada a la corrección del dato tomado como hilo conductor de la misma. Lo que viene a significar que la razón es incapaz de auto-indagarse por sus propios medios, de conocer de forma plena su propia constitución. Requerir de un auxilio exógeno, no racional, implica reconocer que la razón no puede conocerse íntegramente, que no puede saber de sí por sí misma únicamente (y en consecuencia todo su saber de sí queda condicionado por el dato inicial).

Como vemos, la investigación de la constitución del pensar no puede quedar supeditada o condicionada por hechos inexplicables, ajenos al pensar. La deducción debe ser, por tanto, inmanente o debe concluirse que la razón no puede conocerse a sí misma, supuesto que volvería absurda toda ulterior indagación filosófica o racional.[16]

Por otra parte, vale señalar que la deducción inmanente que Hegel pretende ejecutar se puede llevar a cabo únicamente gracias a la estructura propia del concepto, esto es, a su estructura sistemática y de referencias recíprocas (que se sostienen sobre la negación determinada, negación de la negación y síntesis que caracterizan al concepto hegeliano GW 12, 246, 248, GW 21, 83, 89). Esto permite que una categoría remita por sí misma a otras, y estas últimas sean a su vez recogidas en una estructura integral de referencias semánticas.

El tercer elemento consiste en la deducción de la subjetividad. Como se sabe, la *Lógica* comienza por la "lógica objetiva" en la cual se brinda la deducción inmanente de las categorías objetivas, es decir, de aquellas idóneas, en principio, para pensar el polo objetivo. Sin embargo, la completa indagación del pensar puro requiere de conceptos idóneos para que el pensar piense al pensar. Sin tales conceptos, la *Lógica*, como auto-exposición del pensar, es incapaz de explicar y justificar cómo la razón habla de sí misma. El pensar puro carecería de los conceptos adecuados para hablar de sí mismo y, en consecuencia, la auto-indagación sería imposible. Esto es lo que hace necesario que la *Lógica* ascienda hasta la "lógica subjetiva" y la tarea que ésta debe cumplir.[17]

Uno de los puntos de disputa de Hegel contra Kant en lo referente al yo trascendental y la deducción de las categorías se refiere a este punto. Kant deduce categorías que son idóneas para pensar el objeto en general, es decir, el polo objetivo de la conciencia. Pero dichas categorías son

[15]Sobre los intentos precedentes a Hegel de corregir la deducción metafísica de las categorías kantiana véase Hoyos 81;Houlgate 2006 23-24. Aquí se indica a Reinhold y Fichte como predecesores de Hegel en este punto.

[16]Entiendo que si la razón no puede conocerse a sí misma, toda ulterior investigación filosófica presuntamente basada en la razón se hace insegura y carente de sustento, dado que se pierde todo parámetro respecto del cual determinar lo racional.

[17]Contra esto, Krohn (7) sostiene que la "lógica subjetiva" se ocupa únicamente de la lógica formal.
Pippin (231-232), en cambio, cree que en la lógica subjetiva el concepto es elevado al estatus de entidad realmente existente.

inidóneas para pensar al yo trascendental mismo. En efecto, la aplicación de las categorías al yo conduce a paralogismos (A343-4/B401-2, A402). Y no sólo nos encontramos con el escollo de los paralogismos, sino que Kant niega que el "yo trascendental" como representación sea propiamente un concepto (A346/B404). Más aún, Kant le niega el estatus de representación, siendo en cambio la *forma* de la representación (A346/B404). Es decir, la lógica trascendental no brinda el aparato conceptual adecuado para tematizar al que sería uno de los objetos fundamentales de su investigación (sin cuya indagación no hay "auto-indagación" de la razón) y a uno de los elementos centrales de su "analítica": el yo trascendental. Esto supone, como hemos visto más arriba en esta sección, un problema metodológico grave. Para evitar estas incongruencias y dificultades metodológicas, la *Lógica* debe brindar categorías adecuadas para pensar al pensar mismo, deduciéndolas a través de su curso lógico inmanente.

Aquí hay una serie de cuestiones que no podemos agotar pero que tampoco podemos dejar de indicar. La primera de ellas consiste en los motivos para que el comienzo de la *Lógica* se haga por la lógica objetiva en lugar de la lógica subjetiva. Si la lógica subjetiva es el ingreso al terreno de la libertad y del concepto, y por tanto se trata del terreno de la autodeterminación del pensar, debe pensarse que la lógica subjetiva es el fundamento de la lógica objetiva (Aquí utilizo el término 'fundamento' en un sentido lato, no técnico.). En otras palabras, así como Hegel le reprocha a Kant no haber podido deducir las categorías a partir del yo (el cual sería el origen de las mismas), podemos pensar que alcanzada la "doctrina del concepto" hemos adquirido una perspectiva privilegiada desde la cual podemos advertir que la lógica objetiva tiene al concepto a las bases de su dinámica interna.

Si aceptamos esto, debemos preguntarnos por qué la *Lógica* no comienza por la lógica subjetiva. Es decir, por qué no comenzar por el concepto o la idea, antes que con el ser. Por qué no comenzar por el fundamento antes que por lo fundamentado. Esta pregunta es compleja y brindar una respuesta completa excede las intenciones y posibilidades del presente trabajo. Entre otras cuestiones, tal respuesta completa requeriría un tratamiento del difícil tema del *inicio* de la *Lógica*. Por mi parte, aquí me limito a indicar un motivo por el que el inicio de la *Lógica* no puede darse por la *lógica subjetiva*, y tal motivo es introducido sólo en función de aclarar por qué la *Lógica* debe llegar a deducir la *lógica subjetiva*.

El pasaje de la doctrina de la esencia a la doctrina del concepto supone superar una lógica del fundamento por una lógica de la auto-fundamentación (GW 12, 15-5). Es decir, la perspectiva que se gana en la lógica subjetiva es concebir a la subjetividad como concepto, y al concepto como auto-determinante y, en consecuencia, como libre. Esto quiere decir que la *Lógica* alcanza su fundamento último e inmanente (y, por tanto, su auto-fundamento) hacia el final. A su vez, esto implica que su fundamento debe ser descubierto en el propio curso de la *Lógica*. Es decir, la indagación que fundamenta a la *Lógica* misma no puede estar por fuera suyo. El camino de la exposición se cursa a la vez que el camino de la fundamentación y justificación. Esto supone, en mi opinión, una novedosa relectura de la distinción cartesiana entre la vía del descubrimiento (vía analítica) y la vía de la exposición (vía sintética) (Descartes 115-116). En otras palabras, el descubrimiento del fundamento último tiene que darse en la lógica misma, no puede venir presupuesto o dado por una indagación exógena. De lo contrario, esto supondría que la lógica dependa de un elemento exógeno y sea un saber condicionado y no originado por el pensar puro mismo. En consecuencia, la lógica no puede comenzar por su fundamento, sino que debe comenzar por aquello que por su inmediatez e indeterminidad sea, por su propia naturaleza, el inicio (GW 11 36). En este sentido, en tanto la peculiar subjetividad pensada en la *Lógica* es el fundamento de la indagación, es necesario que las categorías para pensar tal subjetividad sean deducidas y no el punto de partida de la indagación. Así, la auto-indagación de la razón llega a las categorías idóneas para que el pensar piense al pensar y cursa el recorrido por medio del cual ella se autoriza a sí misma y justifica su legitimidad.

A esto cabe agregar un segundo comentario. Los intentos de comenzar por el fundamento tienen su forma más adecuada en la vía sintética cartesiana, también llamada método geométrico, sintético o axiomático. En el sistema axiomático se comienza por el fundamento (expresado en

axiomas) y a través de la deducción lógica o inferencia formal se comunica el valor de verdad de los axiomas a los teoremas. Aquello que es el fundamento de todo lo demás debe ser expresado en los axiomas, pues la relación de fundamentación es unidireccional: los axiomas fundamentan a los teoremas, pero no al revés.

Hegel se ocupa del método geométrico y de los axiomas en particular en reiteradas oportunidades. En términos generales, Hegel indica que el método geométrico es adecuado para la geometría, pero no es adecuado para la lógica especulativa o la metafísica (GW 11, 7. GW 12, 229. *Werke* 20, 172). Cuando se pretende aplicar el método geométrico a la metafísica, los problemas son numerosos. En primer lugar, la inferencia formal y unidireccional que caracteriza al método geométrico excluye el momento sintético del "método de la verdad" (es decir, la determinación recíproca entre conceptos a través de la negación y la negación de la negación), en el cual los elementos diferenciados se reúnen en una nueva identidad y se dan las relaciones lógicas recíprocas propias de la estructura sistemática del concepto (GW 12, 222, 229-30, 246, 248-9). En segundo lugar, el método geométrico parte de axiomas que se suponen verdaderos, pero que en verdad requieren de una ulterior demostración. Los axiomas son teoremas de una ciencia precedente, deben tener alguna justificación precedente (GW 12, 221-2). Por tanto, no son puntos de partida absolutos, son puntos de partida relativos. Se los supone verdaderos. En función de su relatividad y su calidad de supuestos, no pueden ser el comienzo de la *Lógica*. En tercer lugar, si la *Lógica* pretendiese comenzar por su fundamento, este fundamento debería ser, en consecuencia, una verdad absoluta (no un punto de partida relativo). Pero tal verdad absoluta, según Hegel, no puede ser expresada bajo la forma de un juicio. El juicio es inadecuado para expresar verdades especulativas (GW 21, 78. GW 33, 61. GW 12, 27) (cfr. Houlgate 2006 15). En congruencia, la forma misma del sistema geométrico es inadecuada a la verdad especulativa.

Como puede verse, aunque hemos abordado esta temática de manera muy resumida, puede apreciarse que la *Lógica* no podría comenzar por la *lógica subjetiva*, sino que ésta, en tanto es fundante, debe emerger como un resultado del curso de la *Lógica* misma. Así, comprendemos por qué la deducción de la lógica subjetiva es un elemento ineludible de la auto-indagación de la razón y también el motivo por el que debe llegarse a ésta como un resultado (en lugar de ser un punto de partida).

Finalmente, el último elemento necesario para la auto-indagación de la razón es la acreditación por parte de la *Lógica* de la imposibilidad de pensar una caracterización o modelo alternativo de la razón. En mi opinión, este es uno de los elementos centrales de la auto-indagación de la razón emprendida por Hegel en la *Lógica*, pero al mismo tiempo reconozco que es difícil encontrar pruebas textuales donde Hegel explícitamente lo señale. En todo caso, me permito alejarme parcialmente del texto para proponer este elemento como una posible clave de lectura que esclarezca la obra de Hegel.

Este elemento tiene dos requisitos. El primero de ellos se refiere a la refutación y superación de los modelos alternativos. En tanto la *Lógica* tiene la pretensión de brindar una auto-exposición absoluta de la razón, esto es, no sujeta a condiciones exógenas y auto-fundada, los resultados de la auto-indagación de la razón no pueden dejar abierto el camino a una exposición alternativa que tiña de contingencia y arbitrariedad a la exposición lógica hegeliana. En otras palabras, la necesidad y absolutez de la auto-exposición del pensar puro ejecutada por Hegel debe implicar también la anulación de toda otra exposición y sistematización alternativas de la razón. En consecuencia, es de esperar que el desarrollo y exposición de la *Lógica* supongan una refutación de los sistemas metafísicos alternativos (con sus consecuentes concepciones alternativas del objeto, de la razón y del conocimiento).

En efecto, como sabemos, el curso de la *Lógica* está signado por la refutación inmanente de los sistemas metafísicos alternativos, que son superados a través de la *Aufhebung* y la negación característica del pensamiento hegeliano (GW 12, 14-15). A modo de ejemplo, recuérdese el pasaje de la *doctrina de la esencia* a la *doctrina del concepto*, donde Hegel indica que este pasaje se sostiene sobre la refutación inmanente del spinozismo.

Así, a fin de demostrar que los resultados de la auto-indagación de la razón son necesarios y objetivos es necesario acreditar que no hay un modelo alternativo de caracterización de la razón que pueda adoptarse justificadamente. Refutados los modelos alternativos, el modelo propuesto por la lógica es el modelo absoluto. El único modelo admisible.

Pero aun es necesario acreditar un segundo requisito. Frente a la exposición lógica de Hegel cabe plantear una duda escéptica: ¿cómo podemos probar que la exposición del pensar que presenta la *Lógica* hegeliana no responde a una mera *necesidad subjetiva*? ¿Qué acredita que la razón *sea* en efecto como ella misma se piensa? ¿Acaso no cabe la posibilidad de estar siendo afectados por el accionar del genio maligno o estar sujetos a los efectos de una ilusión trascendental? En otras palabras, aun acreditando que la *Lógica* presenta la única caracterización congruente del pensar puro, queda la posibilidad de que tal caracterización exprese una necesidad puramente subjetiva (signada, tal vez, por los límites subjetivos en el autoconocimiento).

Aquí es donde se introduciría en mi opinión el otro requisito del cuarto elemento. Se trata no sólo de la imposibilidad de pensar un modelo alternativo, sino de que la exposición lógica haya refutado además todos los posibles realismos trascendentales. Es decir, es necesario que en el proceso de refutación inmanente y superación de todos los modelos alternativos de caracterización de la razón se logre también superar toda posible perspectiva filosófica realista trascendental.[18]

La refutación de los realismos supone la exclusión de todo resto ontológico concebible como ajeno a la autoridad del pensar y al concepto. Es decir, todo ser es ser del pensar, así como todo objeto es objeto del concepto. Y en congruencia, no cabe pensar un resto ontológico que esté por fuera de la determinación categorial. No se puede pensar un ser que sea un ser ajeno al pensar.

Con la anulación absoluta de este espacio ontológico pre-conceptual o extra-conceptual, cabe concluir entonces que la razón *será* tal y como la razón *se piense ser*. Pues obturada la posibilidad de concebir un ser autónomo del pensar, resulta absurdo tanto concebir un *ser* inconcebible como plantear la posibilidad de una concepción del ser a la que se le niegue objetividad (siempre que tal concepción del ser sea aquella que ha superado las inconsistencias internas que la guiaron en el camino de la *Aufhebung*). En otras palabras, alcanzada la perspectiva más alta dentro de la *Lógica,* se vuelve un sinsentido afirmar que la razón puede ser de un modo alternativo a como ella misma piensa que es. Así como también resulta absurdo mantener la duda escéptica sobre el carácter objetivo del autoconocimiento de la razón (esto es, la validez epistemológica que atribuimos al saber de sí de la razón). Si se cumplen los requisitos aquí indicados, no cabría cuestionar el carácter necesario de la autocomprensión que la razón posee de sí misma, ni cabría objetar que tal vez la razón se conciba de *un modo* pero *sea de otro* modo.

5. Conclusión

Como se ha podido ver, el tratamiento hegeliano de la antinomia puede servir como punto de partida de una clave de lectura de la *Ciencia de la lógica*. En él, Hegel presenta una nueva noción de concepto, ahora concebido como una estructura compleja y dinámica, compuesta por referencias semánticas recíprocas. La modificación de la noción de concepto conduce a su vez a preguntarnos por la relación del concepto con lo diferente de sí. En este sentido, la comprensión adecuada del carácter sintético del concepto requiere, según Hegel, considerar al objeto como un resultado del concepto y, en consecuencia, reevaluar los límites epistemológicos trazados por Kant al pensar puro. En tanto Hegel alega que dichas limitaciones se sostienen en supuestos dogmáticos, puede extender las implicancias del descubrimiento kantiano del yo trascendental, acarreando esto una resignificación de los términos *objeto*, *conocimiento*, *verdad*,

[18] Aunque no habla explícitamente de una refutación del realismo trascendental, Siep (66) parece considerar esto como una de las metas de la *Fenomenología*, en tanto ésta debe ofrecer "el examen inmanente y la refutación de todas las formas del saber, todos los órdenes del obrar, todas las figuras de la cultura que se hallan marcadas por esta posición o a las que les es inherente esta convicción de una oposición de objeto y sí mismo". Creo que una reflexión similar puede hacerse respecto de la *Lógica*.

forma y *contenido*. En pocas palabras, desde la perspectiva hegeliana y en función de su reelaboración de la noción de concepto y la supresión de sus límites epistemológicos, ya no cabe denegar al objeto del pensar puro el estatuto de *objeto* ni dejar de reconocer al saber de éste el carácter de *conocimiento*. Así, llegamos al problema metodológico que acarrea la posición kantiana. Como presunta auto-indagación de la razón, la *Crítica* de Kant no puede satisfacer sus propios parámetros de objetividad y conocimiento. Esto supone reconocer que, según los propios parámetros kantianos, la razón no puede saber de sí y que el discurso crítico es incapaz de verdad. Este grave escollo da basamento a la reelaboración hegeliana antes mencionada e indica el camino a seguir por Hegel. Para no caer en un obstáculo similar, Hegel debe sostenerse en la modificación de las nociones de concepto, objeto, conocimiento y verdad, pero además debe demostrar que su *Lógica* no puede ser blanco de una objeción similar. A fin de superar tal posible objeción, hemos indicado que la *Lógica* hegeliana debe proceder por medio de una deducción inmanente que la libere de toda condición exógena, ya sea la intuición, la experiencia posible o la tabla de los juicios y que logre alcanzar la deducción de la subjetividad. Pero además la *Lógica* debería proveer dos pruebas fundamentales: (1) la demostración de la imposibilidad de un modelo alternativo de la razón y (2) la refutación de todo posible realismo trascendental. Cumpliendo estos dos requisitos, la *Lógica* se acreditaría a sí misma como auto-indagación de la razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, Pedro. "The Concept of a Transcendental Logic." *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Law and Peace in Kant's Philosophy. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses.* Tomo 5. Ed. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida y M. Ruffing. Berlin: Walter De Gruyter, 2008. 113-125.
- Ameriks, Karl. "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy."*Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 46 nº1 (1985): 1-35.
- de Boer, Karin. "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic." *The Review of Metaphysics* Vol. 57 No. 4, Jun. (2004): 787-822.
- de Boer, Karin. *On Hegel. The sway of the negative*. Hampshire: Palgrave Macmillan. 2010.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos. 2011.
- Düsing, Klaus. *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchung zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*. München: Wilhelm Fink Verlag. 2012.
- Gueroult, Martial. "Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure." *Etudes sur Hegel, special issue of Revue de métaphysique et de morale* (1931): 413-439.
- Hartnack, Justus. "Categories and things-in-themselves." *Hegel's Critique of Kant*. Ed. Priest, Stephen. Oxford: Clarendon Press. 1987. 77-86.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke. Tomo 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812)*. Gesammelte Werke. Tomo 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. Gesammelte Werke. Tomo 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. Gesammelte Werke. Tomo 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Tomo I. Traductor Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar. 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Gesammelte Werke. Tomo 20. Hamburg: Felix Meiner. 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. Werke in 20 Bänden. Tomo 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke in 20 Bänden. Tomo 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971.
- Herszenbaun, Miguel. *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid: Alamanda.

2018.
- Herszenbaun, Miguel. "La tercera antinomia y la cosmología racional, o ¿cómo reformular el problema de la tercera antinomia en términos idealista-trascendentales?" *Temas Kantianos*. Ed. Mario Caimi. Buenos Aires: Prometeo. 2014. 155-182.
- Houlgate, Stephen. "Hegel's Critique of Kant." *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary Volume LXXXIX. (2015): 21-41.
- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic. From being to infinity*, Indiana: Purdue University Press. 2006.
- Hoyos, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia. 2001
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter. 1968.
- Krohn, Wolfgang. *Die formale Logik in Hegels Wissenschaft der Logik. Untersuchung zur Schlußlehre*. München: Carl Hanser Verlag. 1972
- Paton, Herbert James. "Formal and transcendental logic," *Kant-Studien 49. (1957): 245-263.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- Sedwick, Sally. "Hegel's strategy and critique of Kant's mathematical antinomies", *History of philosophy quarterly* vol. 8 n. 4 Hume and Kant Issue (Oct. 1991): 423-440
- Siep, Ludwig. *El camino de la fenomenología del espíritu: Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2015.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 31-49
Recibido: 20-10-2020 Aceptado: 15-11-2020

Eticidad antigua y eticidad moderna. El diálogo de Hegel con Platón en los *Principios de la filosofía del derecho*

Ancient and Modern Ethical Life: The Dialogue Between Hegel and Plato in the *Outlines of the Philosophy of Right*

Eduardo Charpenel*
Universidad Panamericana, campus México, México

Resumen

En este trabajo, estudio la recepción, la influencia y el diálogo crítico entre Hegel y Platón en los *Principios de la filosofía del derecho*. Como pretendo mostrar, este vínculo no ha sido explorado en toda su profundidad, a pesar del hecho de que las referencias a Platón en este texto hegeliano son varias y numerosas. En lo particular, trataré de demostrar que la constante referencia a Platón resulta ser para Hegel extremadamente provechosa en aras de especificar la naturaleza de su propio método filosófico con referencia a asuntos sociales, éticos y políticos, así como para establecer las características particulares que el trabajo, la propiedad privada y la familia deben tener dentro de una eticidad que cumpla con las exigencias y los estándares de la modernidad. En este sentido, busco mostrar que Hegel considera la 'libertad subjetiva' como un valor muy emblemático que debe ser protegido y efectuado dentro de las diferentes instituciones que conforman la eticidad moderna.

Palabras clave: Hegel, Platón, Filosofía del derecho, Libertad, Familia

Abstract

In this paper, I study the reception, influence and critical dialogue between Hegel and Plato in the *Outlines of the Philosophy of Right*. As I claim to show, this link has not been explored in full depth, despite the fact that the references to Plato in this Hegelian text are various and numerous. In particular, I will try to demonstrate that the constant reference to Plato turns out to be extremely useful for Hegel in order to specify the nature of his own philosophical method with regard to social, ethical and political affairs, as well as to establish the particular features that work, private property and the family should have within an ethical life that meets the demands and standards of the Modern Age. In this sense, I aim to show that Hegel considers 'subjective freedom' as a very distinctive value that has to be protected and realized within the different institutions of the modern ethical life.

Keywords: Hegel, Plato, Philosophy of Right, Freedom, Family

DOI: 10.5281/zenodo.5001976

*Contacto: echarpen@up.edu.mx Egresado de la licenciatura en filosofía de la UP y de la licenciatura en letras inglesas de la UNAM. En la UNAM realizó también la maestría en filosofía. Doctor en filosofía por la Universidad de Bonn, donde ha elaborado su tesis doctoral bajo la supervisión del Prof. Dr. Christoph Horn. Ha impartido cursos especializados tanto en la UP como en el ITAM, y ha brindado cursos tutoriales en la Universidad de Bonn. Actualmente es profesor investigador de la Universidad Panamericana, campus México.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Desde muy distintos frentes puede abordarse la temática de las "influencias" en la filosofía de Hegel, en lo general, y en sus *Principios de la filosofía del derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)[1], en lo particular. Como es sabido, la cantidad de referencias a las figuras medulares de la historia de la filosofía dentro de los escritos de Hegel es sobreabundante, lo cual exhibe su conocimiento erudito de la tradición filosófica y el diálogo sosteniendo que mantiene con la misma. En lo que toca a su *filosofía práctica* –misma que *grosso modo* podemos colocar, dentro del sistema hegeliano, en la filosofía del espíritu objetivo, es decir, en la filosofía del derecho– se advierte por ejemplo un diálogo con Rousseau y Kant; un diálogo que suele oscilar entre una reapropiación original de algunas de las tesis de estos autores y una crítica o un distanciamiento frente a algunas de sus propuestas. Asimismo, en lo que atañe específicamente a los *PFD*, una presencia que ha sido muy destacada entre los comentaristas es la aristotélica, toda vez que las valoraciones que realiza Hegel sobre Aristóteles –donde se aprecia, por lo demás, una recepción sumamente positiva de su pensamiento– le permiten delinear temáticas particularmente decisivas en relación con la naturaleza de la eticidad (*Sittlichkeit*) y con la noción de segunda naturaleza (*zweite Natur*). Curiosamente, sin embargo, la presencia de Platón– al menos, en términos comparativos, respecto a lo que son las otras figuras ya mencionadas– ha pasado un tanto más desapercibida, o bien, en todo caso, no se le ha otorgado un peso tan específico.[2]

[1] A esta obra y a la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* me referiré respectivamente por las siguientes siglas castellanas: (*PFD*) y (*ECF*). Al citar partes específicas de estas obras, me referiré a ellas según sus parágrafos, observaciones, y agregados –salvo, por ejemplo, cuando cite algún pasaje del Prólogo de los *PFD*, donde citaré conforme a la paginación de la traducción castellana empleada que –en éste y en todos los otros casos– siempre fue cotejada con el texto alemán de la *Theorie Werkausgabe* (*TWA*). De igual manera serán citadas y empleadas las demás obras de Hegel –salvo la *Ciencia de la lógica* (*CL*) (*Wissenschaft der Logik*) la cual citaré o referiré conforme a la paginación de los *Gesammelte Werke* (*GW*), y cuyos pasajes traduje yo mismo, pero teniendo a la vista la traducción de Mondolfo y Algranati. Las traducciones castellanas empleadas, así como los tomos consultados de las distintas ediciones alemanas, se consignan en la bibliografía final.

[2] En lo que respecta a las dos principales figuras del pensamiento griego es posible decir lo siguiente. Los autores que han destacado a Aristóteles como la figura antigua que mayor influencia ejerció sobre Hegel son bastante numerosos. Un autor que lo ha hecho de forma muy comprehensiva, atendiendo al conjunto de la filosofía de Hegel y del Estagirita, es Ferrarin (2004) en una importante monografía. En lo específico, de cara a *PFD*, comentadores que han enfatizado el carácter fundamental de Aristóteles en el proyecto de la *Rechtsphilosophie* hegeliana son, entre otros, Ritter (1969) y Quante (2011) –e incluso, también, me permito hacer mención de trabajos propios donde yo mismo he explorado la vinculación entre Aristóteles y Hegel en materia de filosofía práctica; ver Charpenel (2017; 2019). Asimismo, en esta misma línea, merece especial atención, por un lado, la monografía de Goldstein intitulada *Hegel's Idea of the Good Life. From Virtue to Freedom, Early Writings and Mature Political Philosophy (*2006), donde la presencia de Aristóteles es prácticamente omniabarcante –siendo la de Platón, por el contrario, mínima, si no es que nula–, y, por otro lado, un estudio de Ludwig Siep –uno de los especialistas más reputados de la *Hegelforschung* en Alemania– contenido en un volumen que lleva el elocuente título *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen >>Politik<< von der Antike bis zum 18. und 19. Jahrhundert.* Ahí en ese texto, Siep afirma al inicio contundentemente lo siguiente: "Hegels Politische Philosophie, in seinen Begriffen die Philosophie des >objektiven Geistes<, ist eine spezifisch neuzeitliche Form des politischen Aristotelismus. Sie versucht, die *polis*-Philosophie des Aristoteles mit der neuzeitlichen Konzeption subjektiver Freiheit und der Rechte der Person zu vereinbaren" (276). El peso de un aserto como el de Siep es indicativo de cómo la influencia de Aristóteles en la filosofía práctica de Hegel se ha tomado, incluso hasta fechas muy recientes, como la más determinante de todas.

Sin tener la pretensión ni mucho menos de zanjar la cuestión sobre cuál de los dos grandes filósofos griegos es la influencia más decisiva en Hegel, el presente artículo se suma a esfuerzos como los de Inwood (1984), Ware (2000), y Zöller (2015), quienes han buscado señalar que la presencia de Platón y el diálogo crítico con él son también de una importancia medular. En términos generales, aunque en esas contribuciones hay aspectos que, a mi entender, ameritan explotarse todavía más, coincido en realidad con mucho de lo que estos intérpretes han elaborado en aras de analizar el vínculo de nuestro interés. Sin embargo, a mi parecer, estos intérpretes se han centrado casi exclusivamente en la deuda metódica de Hegel para con Platón en el abordaje de las realidades políticas, jurídicas y sociales, y poco han descendido a discutir propiamente las temáticas particulares donde, en términos de la organización del Estado, Hegel entra en polémica con el filósofo ateniense. Por ello, más que criticar como tal lo que han propuesto, pienso más bien que sus contribuciones ameritan ser complementadas. Lo anterior es particularmente manifiesto en la monografía de Zöller –cuyo texto es, hasta donde tengo noticia, el más reciente que ha abordado la temática–, donde, por ejemplo, apenas y se llega a mencionar la problemática de los estamentos y donde se hace caso omiso de los temas de la propiedad privada y de la familia. En este sentido, el presente artículo busca coadyuvar a obtener una imagen más concreta del vínculo distintivo que existe entre Platón y Hegel en los *PFD*.

Lo anterior llama tanto más la atención toda vez que, de forma reiterada, Hegel alude una y otra vez al filósofo ateniense. En efecto, las frecuentes menciones a la *República* de Platón a lo largo de los *PFD* –a pesar de estar marcadas, en términos generales aunque no siempre, por un tono crítico y negativo– sirven a Hegel, no obstante, para delinear con claridad distintos propósitos que resultan medulares en su empresa filosófica, a saber: establecer la naturaleza del método dialéctico, distinguir el carácter *ideal* de ciertos conceptos sociales, caracterizar la libertad y la autonomía de los agentes humanos, definir la contribución libre de éstos a los fines más amplios del Estado, y demarcar la naturaleza de la propiedad privada y de la familia. Debido al importante número de alusiones a Platón y en virtud del detalle con el que Hegel profundiza en las mismas, considero que esta discusión debe ponerse en un plano mucho más destacado que lo que se ha hecho en general, sobre todo para entender cómo es que Hegel, de la mano de Platón, entiende la eticidad griega –con sus innegables logros, pero, también, con lo que a su juicio son sus intrínsecas limitaciones–, y cómo es que él mismo busca –apelando a ciertos logros del espíritu como lo son el reconocimiento del tribunal y el fuero interno de la conciencia, la inviolabilidad y la dignidad de los individuos, y la consolidación de la subjetividad humana a través del paradigma cristiano, entre otros– especificar las notas conceptuales de una eticidad que esté a la altura de las exigencias del mundo moderno.

Aunque en prácticamente todas estas materias Hegel, como ya se dijo, enfatiza su discrepancia con Platón, lo que llama poderosamente la atención es que toma a este último recurrentemente como punto de partida para su propio posicionamiento.[3] De ahí, pues, que Platón se convierta en una brújula para la discusión que Hegel busca desarrollar. Por lo cual, en algún sentido, no es (del todo) descabellado decir que la *Rechtsphilosophie* de Hegel es, en algún sentido, una reelaboración y reescritura, adecuada a las exigencias de una *Sittlichkeit* moderna, de la *República* de Platón.

La tesis que buscaré sostener, pues, es que esa revisión crítica por parte de Hegel le ayuda a diferenciar su propio planteamiento en lo relativo a los siguientes tópicos: la índole del método filosófico-holístico en el abordaje de las realidades sociales –con particular referencia a la relación entre idealidad y facticidad en materia jurídico-política–, la individualidad y la libertad de los ciudadanos y su elección de un estamento o profesión, y la naturaleza específica de la propiedad privada y de la familia. En los siguientes apartados, trataré las temáticas antedichas mediante el contraste entre los *PFD*, otras obras publicadas *ex professo* por Hegel en su periodo de madurez, y las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (*LHF*) (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*).[4] Una lectura comparativa en este sentido puede arrojar luz sobre varios de los asertos hegelianos a fin de que éstos puedan ser comprendidos de mejor manera.

[3]Tal y como en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* (*FE*) (*Phänomenologie des Geistes*) Hegel se sirve de *Antígona* para reconstruir la *Sittlichkeit* griega, en los *PFD* éste emplea la *República* de Platón para realizar lo propio. La elección de uno y otro texto por parte de Hegel para dichos propósitos pudo haber obedecido a distintos factores, pero en términos generales quizás pueda decirse lo siguiente: mientras que *Antígona* resulta una obra ejemplar que a Hegel le sirve para destacar el choque entre dos poderes éticos que, contando cada uno con legítimas pretensiones, se muestran completamente incapaces de remediar o solventar conflictos e intereses encontrados, la *República* le resulta particularmente provechosa al filósofo alemán para discutir la relación entre el plano teórico y el plano práctico en el pensamiento político, así como para abordar –a modo de contraste– los rasgos de la *Sittlichkeit* antigua y la moderna, con el fin sobre todo de apuntalar las instituciones de esta última que han de regir la vida en sociedad bajo la organización de un Estado.

[4]Como es sabido, las distintas lecciones de Hegel fueron publicadas por vez primera tras la muerte del filósofo en 1833 por el así llamado *Verein von Freunden des Verewigten* a partir de distintos manuscritos editados y compilados por discípulos cercanos y allegados. Esto significa, en otras palabras, que no fueron redactadas por puño y letra del filósofo. Sin embargo, esto no obsta para considerarlas como fuentes valiosas para el estudio del filósofo de Stuttgart. En lo particular, el criterio hermenéutico que guía la revisión propuesta en el presente estudio procura vincular pasajes de los *PFD* y de otras obras directamente escritas por Hegel con pasajes de las *LHF*. Al destacar, en la mayor medida posible, los textos hegelianos canónicos de su sistema maduro como base, se tiene a mi parecer un hilo conductor adecuado para sacar buen provecho de las *LHF* y emplearlas para elucidar cuestiones de los *PFD*. Para una discusión más a detalle sobre el papel de las *LHF* en los estudios de Hegel consúltese Jaesche (437-455).

2. El "idealismo ingenuo" de Platón: el despliegue de la Idea y la dificultad de su concreción

Como los lectores de Hegel advierten, las referencias al método mediante el cual se han de tratar las temáticas jurídicas, políticas y sociales que se insertan en los *PFD* son abundantes ya desde el Prólogo mismo de la obra. En el marco de dicho Prólogo, Hegel enfatiza, por ejemplo, que no basta con que los contenidos de una temática sean simplemente expuestos o transmitidos –contrario a lo que cierto público general espera– sino que deben ser tratados con las exigencias que le son propias a la ciencia filosófica. En otras palabras, Hegel busca enfatizar la sistematicidad que le es característica al saber genuinamente filosófico, la cual habría quedado demostrada y asentada en la *Ciencia de la lógica* (*CL*) (*Wissenschaft der Logik*) y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*ECF*) (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*). Al hacer este énfasis, Hegel claramente se distancia de teóricos del derecho que buscan consolidar a éste en otros fundamentos distintos al del discurso conceptualmente acreditado.[5] Para Hegel, la filosofía del derecho debe anclarse en la sistematicidad y el despliegue mismo de la Idea (*Idee*) que debe ser asido adecuadamente y expuesto en toda su necesidad.[6]

Lo anterior conduce a Hegel a explicitar su famoso *Doppelsatz* según el cual "[t]odo lo real es racional y todo lo racional es real" ([*w*]*as vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*) (*PFD*, Prólogo 59). Lo que comúnmente se pasa de largo, no obstante, es que justo antes de dicha afirmación el filósofo de Stuttgart refiere a Platón como alguien quien ya habría avizorado la verdad de esta tesis.[7] En efecto, Hegel refiere que Platón se habría opuesto a la eticidad griega imperante en su momento –la cual ya estaría en franca decadencia–, razón por la cual habría apelado a principios superiores que, en algún modo, desbordaban la realidad en la cual los actores estaban situados en aquella época. La *República* platónica –misma que Hegel, ahí en el Prólogo, anuncia que seguirá tratando a lo largo de los *PFD*– habría sido en cierto sentido un intento noble que, de alguna manera, se contrapone a una forma de vida ya en declive en el propio momento en que ésta se escribe, pero que a su vez apunta a un camino superior hacia el cual la filosofía en lo subsiguiente tendría que dirigirse:

> Con la conciencia de un principio más profundo que irrumpía en esa eticidad y que inmediatamente sólo podía aparecer como un anhelo aún no satisfecho y por lo tanto sólo como corrupción, Platón tuvo que buscar a partir del anhelo mismo contra él; pero esta ayuda, que habría de provenir de lo alto sólo pudo buscarla en una forma particular *exterior* a aquella eticidad, con lo que creía dominar la corrupción, pero en realidad hería profundamente su impulso más hondo, la libre personalidad infinita. Con ello, Platón se ha revelado, sin embargo, como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su Idea es justamente el eje alrededor del cual se movía la inminente revolución del mundo (*PFD*, Prólogo 58-59).

[5] En el Prólogo, Hegel critica férreamente a Jacob Friedrich Fries por basar el derecho en nociones románticas no lo suficientemente acreditadas y argumentadas sobre lo que es una comunidad y sobre los lazos afectivos y solidarios que se dan en el seno de la misma. De igual forma, en el curso de la obra, otros modelos de comprehensión o de fundamentación del derecho serán duramente atacados. Por ejemplo, a Karl Friedrich von Savingy –un representante insigne de la escuela histórica del derecho– le reprocha él no comprender cabalmente el momento de "positividad del derecho" y de apostar por un derecho enteramente consuetudinario sin necesidad de una constitución, mientras que a Karl Ludwig von Haller le objetará haber equiparado el derecho divino con el derecho natural. Con ello, von Haller habría hecho una especie de apología sobre el derecho del más fuerte a gobernar. Para ver con más detalle las críticas de Hegel hacia sus coetáneos, se pueden consultar a Wood (224) y a Westphal (235). El hecho de que Hegel se haya opuesto a tendencias fuertes de su época relativas a la justificación filosófica del derecho y a lo que éste implica habla fuertemente en contra de considerarlo –como erróneamente ha ocurrido– como un "intelectual orgánico" o como un "filósofo del Estado prusiano," tal y como se señala en Pinkard (469-494).

[6] He colocado en mayúsculas términos como *Idea* o *Ideal*, aquí y en lo sucesivo en las traducciones de Hegel empleadas, cuando considero necesario enfatizar el cariz propiamente hegeliano de estos términos.

[7] Una confirmación de que Hegel asocia directamente con Platón este descubrimiento lo encontramos en las *Lecciones*, donde en el marco de la revisión y discusión que se hace de Platón se halla una reformulación del *Doppelsatz*: "Pues lo que es real es racional, pero hay que saber lo que es efectivamente real; en la vida corriente todo es real, pero hay que distinguir entre el mundo que aparece y la realidad" (*LHF* II: 219).

El pasaje es revelador en más de un sentido, toda vez que sugiere que Platón con su apuesta teórica se opone a aquellos que concebían la vida de la *pólis* a la manera de los sofistas sin reconocer el sustrato racional de la misma –un ejercicio crítico que, dicho sea de paso, el propio Hegel estaría haciendo o replicando con aquellos que buscan fundamentar el Estado bajo principios inadecuados. Sin embargo, el pasaje no deja de mostrar un tono crítico al señalar que esta tentativa por parte de Platón se habría realizado sobre todo a partir de ciertas condiciones externas a la propia eticidad griega, con lo cual se deja entender que Platón habría proyectado situaciones o contextos que él personalmente tendría por válidos, sin haber atendido propiamente las exigencias a las que se estaba enfrentando la sociedad como tal en dichos momentos –unas exigencias que, siendo consecuentes con las metas propias del quehacer filosófico, era menester atender bajo las claves conceptuales del propio camino especulativo allanado por Platón. Una consecuencia natural de ello –tal como se ha de abordar en las siguientes secciones del presente trabajo– es que la libertad particular de los individuos en más de un respecto sería objeto de un quebranto o quedaría lesionada.[8]

Ahora bien, dicho quebranto podría interpretarse como si proviniese del hecho de que Platón hubiese planteado su proyecto político de *República* intencionadamente como una *utopía*. Ésta es, ciertamente, la crítica más usual y común que se suele esgrimir contra el discípulo de Sócrates tal y como el propio Hegel recuerda en las *LHF*:

> Cierto es que Platón no llegó a tener clara conciencia de esta relación existente entre el concepto y su realidad; no encontramos, por tanto, en él ninguna construcción filosófica que revele ante todo la idea en y para sí y luego, en ella misma, la necesidad de su realización y esta realización misma. Por eso se ha formulado acerca de la *República* de Platón el juicio de que su autor traza en ella el llamado *Ideal* de una constitución política, que queda luego como un sobrenombre proverbial, en el sentido de que esta concepción no pasa de ser una quimera, que puede, sin duda, pensarse y que sería también, tal como Platón la describe, excelente y verdadera, e incluso realizable, pero sólo a condición de que los hombres fuesen excelentes, como tal vez puedan serlo en la luna, pero no como son los de la tierra, con respecto a los cuales es irrealizable. Y, como no hay más remedio que tomar a los hombres tal y como son, nos encontramos con que su maldad hace imposible el que este ideal pueda ser llevado a la práctica, razón por la cual es ocioso, se dice, proclamar un ideal semejante (*LHF* II: 216-217).

Lo llamativo, sin embargo, es que Hegel va en una dirección más bien *completamente contraria* a ese reproche. Por sorprendente que parezca, la objeción hegeliana en contra de Platón está más bien orientada a decir que a éste "si algún defecto cabe encontrarle es, cabalmente, el de no ser bastante idealista" (*LHF* II: 229).[9] El siguiente pasaje ilustra este punto:

> En efecto, cuando un Ideal encierra de suyo verdad, por medio del concepto, no puede ser una *quimera,* precisamente por ser verdadero, pues la verdad no es nunca una quimera. Por eso, semejante Ideal no puede ser considerado tampoco como algo ocioso y carente de fuerza, sino más bien como lo real. Claro está que es perfectamente lícito abrigar y formular deseos, pero resulta algo intolerable y hasta impío limitarse a abrigar

[8] Este punto queda también elocuentemente explicado en la *Enzyklopädie*: "Platón, reconociendo juntamente con todos los contemporáneos suyos que pensaban esta corrupción de la democracia, y [reconociendo] incluso la deficiencia de su principio, destacó lo sustancial, pero no supo introducir la forma infinita de la subjetividad en su Idea del estado, forma que todavía se ocultaba a su espíritu; su Estado carece por ello de *libertad subjetiva*" (*ECF* §552).

[9] No ha de olvidarse, por lo demás, la importante y a su vez polémica tesis hegeliana según la cual todo sistema de pensamiento digno de ser considerado como filosofía es idealista. Esto se destaca, por ejemplo, en la *CL*: "El idealismo de la filosofía no estriba nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema estriba entonces sólo en reconocer en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado" (*CL*, GW XXI: 142). Ahora bien, se podría afirmar, naturalmente, que desde la perspectiva de Hegel todas las filosofías idealistas anteriores a él habrían tenido falencias metódicas, conceptuales, argumentativas, etcétera, que sólo su propio idealismo especulativo estaría en condiciones de remediar.

> piadosos deseos, cuando se trata de lo grande y lo verdadero de suyo, lo mismo que cuando no se puede nada por ser todo sagrado e inviolable y no se quiere ser nada determinado y concreto, alegando que todo lo determinado y concreto tiene sus faltas. El verdadero Ideal no *aspira* a realizarse, sino que *es* real, y además lo único real; si una Idea fuese demasiado buena para existir, esto sólo revelaría una falta del Ideal mismo, para el que la realidad es demasiado buena (*LHF* II: 218).

A la luz de la *República*, Hegel es capaz de hacer un aserto medular sobre su propia postura filosófica considerada como un todo. En otras palabras, puede decirse que sólo un Ideal consolidado y fundamentado a cabalidad es digno de portar dicho nombre.[10] Para Hegel es claro, por tanto, que la Idea –si ha de considerársele propiamente como tal– debe de poder vincularse concretamente con la realidad: no puede quedarse en un plano de mera abstracción o de mera regulación que, en términos de una mala infinitud, habría de orientarnos hacia una meta que siempre nos quedaría demasiado lejana o distante.[11]

El reproche según el cual Platón no fue lo suficientemente idealista debe entenderse en distintos niveles. En primer lugar, como ya se mencionó, su idea no termina por hacer verdadera justicia a la libertad y a la autodeterminación de los distintos actores humanos. Al ser el plano del concepto o el de la Idea el plano de la más pura y auténtica libertad,[12] va en contra de su misma naturaleza el hecho de que ésta se objetive o instancie en un ensamblaje tal que socave la personalidad y la autodeterminación de los distintos sujetos en cuestión. En segundo lugar, es posible decir que, aunque Platón –contrario a Kant– le otorgó a la Idea una auténtica valencia y realidad ontológicas, su método, por distintos motivos, fue incapaz aún de vincular o de atar una constitución o *politeía* a las costumbres y a los hábitos de los seres humanos de su momento.[13]

[10]Vale la pena a este respecto traer a colación otro pasaje de la *Enzyklopädie*: "Platón tenía a este respecto la representación precisa de que la Idea, que es en sí ciertamente el pensamiento libre que se determina a sí mismo, solamente podría llegar a la conciencia bajo la forma del pensamiento; consideraba la Idea como una riqueza de contenido que para ser verdadera tenía que ser abstraída hasta llevarla a la universalidad y, bajo esta forma, que es la más abstracta de todas, debía llevarse a la conciencia" (*ECF* §552). A partir de esta aserción, podría decirse pues que Platón reconoce la plena valencia de verdad de la Idea pero sólo en el plano de la universalidad (*Allgemeinheit*). Por el contrario, Hegel, en su *CL* y en su aplicación a los distintos tópicos de la *Realphilosophie*, buscará enfatizar que la totalidad del despliegue de la Idea debe reconciliarse con distintos momentos de particularidad (*Besonderheit*) e individualidad (*Einzelheit*) que no sólo le son complementarios o accesorios, sino que son igualmente necesarios y esenciales (cfr. *CL*, *GW* XII: 12ss.).

[11]A este respecto, viene a la mente la propia caracterización kantiana en la *Crítica de la razón pura* de lo que significa la idea de la república platónica –una idea que Kant, dicho sea de paso, toma de forma positiva, aunque con una orientación distinta a la de Hegel. Tras manifestarse críticamente en contra de una interpretación de Brucker según la cual el modelo propuesto por Platón tendría un carácter fantasioso e idílico, el filósofo de Königsberg termina por enfatizar la validez y pertinencia de esta idea: "Una constitución de la *máxima libertad humana* según leyes que hagan *que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros* (no de la máxima felicidad, pues ésta seguiría ya por sí misma) es, por lo menos, una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [. . .]. Cuanto más concordantes con esta idea fueran la legislación y el gobierno, tanto menos frecuentes serían, por cierto, las penas; y así, pues, es muy razonable (como lo afirma Platón) que si ellos alcanzaran un orden perfecto, no sería necesaria ninguna de éstas. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaura ese máximum como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible" (*KrV* A316/B373-A317/B374). Dejando aquí de lado el hecho que la lectura de Kant sobre Platón haya sido efectuada probablemente a partir de manuales y que no fue directa como sí lo fue la de Hegel, es claro que hay una discrepancia de fondo en el posicionamiento de cada uno: mientras que para Kant la república platónica tiene un carácter arquetípico cuya validez no ha de ser puesta en duda y que tiene pertinencia aun a pesar de que sólo paulatinamente podamos aproximarnos a ella, la lectura de Hegel echa en falta el carácter sesgado del idealismo platónico que no conecta adecuadamente el plano teórico-conceptual con el fáctico. Por lo mismo, incluso una postura sistemática como la de Kant sobre este tema –que, sin sugerir que la idea de la república platónica sea utópica, sí termina por otorgarle únicamente un carácter regulativo– no sería satisfactoria a ojos de Hegel.

[12]Éste es para Hegel el terreno por antonomasia de la libertad: "Por ende, en el *concepto* se ha abierto el reino de la *libertad.* El concepto es lo libre, porque *la identidad existente en sí y por sí,* que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o sea como un *ser-puesto,* y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es justamente aquella identidad" (*CL*, GW XII: 15-16).

[13]A este respecto véase este ilustrativo pasaje: "De *otra* parte, una *constitución* perfecta debe considerarse siempre en relación con un pueblo dado, sin perder de vista que una constitución, por perfecta que sea, no puede ser conveniente para todo pueblo. Por lo tanto, cuando se dice que una constitución verdadera no es adecuada para los hombres, tal y como son, debe tenerse presente que la constitución de un pueblo, cuanto más excelente sea, hace también más excelente al pueblo de que se trate; pero también a la inversa, ya que las costumbres de un pueblo son su constitución viva y la constitución, en cuanto algo abstracto, no es nada para sí, sino que debe referirse a esas costumbres y esforzarse

Tal como Hegel no dejará de enfatizar a lo largo de los *PFD*, un ordenamiento jurídico adecuado tampoco debe desatender su relación con las costumbres, las tradiciones, los caracteres nacionales, etcétera, a fin de que las distintas instituciones que permiten el despliegue de la libertad no se encuentren en franca contradicción o tensión con la vida fáctica de los pueblos.[14]

Con todo y los defectos de este idealismo, sin embargo, Platón da en muchas ocasiones con la verdad desde la perspectiva hegeliana. Una muestra de ello sería, por ejemplo, el procedimiento con el cual Platón se propone estudiar la justicia. Por boca de Sócrates se plantea en la *República* la conveniencia de estudiar a gran escala –como un texto en grandes caracteres– la justicia a fin de entender de mejor forma su naturaleza. Leemos así en el texto platónico:

> La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello –dije– dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas (*Rep.* 368c-d).

Sobre lo cual Hegel comenta lo siguiente:

> De este modo, por vía de analogía, Platón desplaza el problema relativo a la justicia al problema referente al Estado; transición harto candorosa, aunque llena de gracia, que podría, a primera vista, parecer arbitraria. Pero el gran sentido de los antiguos los guiaba por el camino de la verdad, y lo que Platón presenta simplemente como una mayor facilidad es, en realidad, la naturaleza misma de la cosa. No es, pues, la comodidad la que le lleva por esta senda, sino la conciencia de que la realización de la justicia sólo es posible siempre y cuando que el hombre sea miembro del Estado, pues sólo en el seno del Estado puede encontrarse la justicia en su realidad y en su verdad (*LHF* II: 215).[15]

De lo anterior se desprende claramente que Hegel concuerda con Platón en su postura, aunque éste último haya llegado a ella un tanto a tientas. Al igual que para Platón, para Hegel será menester abordar la realidad social holísticamente para forjarse una adecuada comprehensión de la misma. La diferencia estribaría principalmente, como se deja entrever, en que esto para Hegel no responde únicamente a una conveniencia heurística o a cierto pragmatismo metódico. Antes bien, seguir este camino es lo único que garantiza una comprensión cabal de las realidades propias que constituyen la *Sittlichkeit*. En otros términos, se puede afirmar que existen dos caminos para el abordaje de estas temáticas: "Respecto de lo ético sólo hay por tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento" (*PFD* §156 *Agreg.*). Pero incluso si Platón logra situarse

en plasmar el espíritu del pueblo de que se trata" (*LHF II*, 219).

[14] El interlocutor a quien Hegel destaca por haber advertido este punto con prístina claridad es Montesquieu. De éste Hegel afirma lo siguiente: "[...] Montesquieu ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico, al expresar que la legislación en general y sus determinaciones particulares no deben considerare en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de *una* totalidad, en conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; en ese contexto alcanzan su verdadera significación y con ella su justificación" (*PFD* §3). A pesar de sus aciertos en esta materia, no obstante, Montesquieu se regía más por un juicio sensato o razonamientos prudenciales que por una visión filosófico-metódica que le permitiera justificar –llevando sus razonamientos al plano del concepto– de forma adecuada su propia postura (*PFD* §272). Sin lugar a dudas, Hegel concibe que con sus *PFD* él mismo está cumpliendo con dicho desiderátum.

[15] Compárese también lo anterior con el siguiente pasaje: "Esta objetivación es entonces la que muestra su haber, así como la relación entre ellas, es decir, su verdad en general; así mostró *Platón* que lo que la justicia es en sí y para sí en sentido verdadero y en tanto él comprendía bajo *el derecho del espíritu* su entera naturaleza, solamente se puede ofrecer bajo la figura *objetiva* de la justicia, es decir, de la construcción del *estado* como vida *ética*" (*ECF* §474).

en el punto de vista correcto –contrario a las concepciones modernas abstractas modernas que elucubran la construcción del Estado a partir de sujetos aislados que sólo incidentalmente llegar a coincidir e interactuar–, no logra, como ya se ha enfatizado, vincular su ideal con las costumbres y la coyuntura histórica, y, más importante aún, no llega a diferenciar las distintas realidades del Estado a partir de una concepción lo suficientemente lograda de la libertad y de sus distintas manifestaciones particulares.[16]

Este último punto tiene como consecuencia que distintas realidades sociales no terminen por ser concebidas o pensadas desde coordenadas que promuevan la libertad de los distintos actores humanos, como pueden serlo la individualidad y el foro subjetivo de la conciencia. Las instancias donde esto es más manifiesto son la concepción de los estamentos, por un lado, y la temática de la propiedad privada y la familia, por el otro. Pasemos a considerar cada una de estas esferas en los siguientes dos apartados.

3. Individualidad, libertad y trabajo: la comprehensión moderna de la sociedad civil frente a la eticidad antigua

Si traemos a colación de forma sintética algunas de las tesis centrales en *República*, podemos establecer algunos puntos clave para nuestro análisis. Tras haber sorteado y refutado numerosos argumentos que defendían a la injusticia por encima de la justicia, Sócrates se dispone a hacer una revisión sobre la naturaleza propia de esta última, toda vez que la justicia debe de ser la piedra angular sobre la cual la vida humana recta y ordenada debe basarse. Como ya hemos referido antes, el método que Sócrates emplea para esta investigación apuesta no por considerar qué sería la virtud particular de tal o cual individuo aislado, sino que se decanta por hacer un estudio donde, a gran escala, se aprecie con mayor nitidez la naturaleza de esta excelencia o talento humano. Ese escenario macroscópico, por llamarlo de algún modo, no es otro que el de la *pólis*, donde ha de hacerse manifiesto el ordenamiento que esta virtud es capaz de propiciar. Pero no cualquier *pólis* puede cumplir con este cometido; antes bien, la ciudad que es esbozada por Sócrates ha de ser una ciudad sana y exenta de vicios. La condición de posibilidad para ello es, en primer lugar, que todas las necesidades de dicha ciudad queden debidamente cubiertas (cfr. *Rep.* 369b), y, en segundo lugar, que cada quien realice una única y exclusiva actividad (cfr. *Rep.* 370a).

Así pues, el constructor debe de edificar casas, el artesano debe de manufacturar herramientas, el campesino debe de cultivar los campos, el pastor debe de ver por el rebaño y el labrador por el ganado –por sólo mencionar algunas de las actividades que se destacan como esenciales–, y todo esto debe ocurrir según las aptitudes naturales de cada uno de los individuos (cfr. *Rep.* 370b-c), dando lugar con ello a una población y a un tamaño que sean óptimos y funcionales. De esta manera, sugiere Sócrates, cumpliendo cada quien con lo que corresponde y siendo retribuido en una medida equitativa y proporcional, podrá tenerse una ciudad sana y libre de envidias u hostilidades. Por el contrario, una ciudad enferma y afiebrada será aquella que contravenga en todo a la recién caracterizada, a saber: será una ciudad donde muchos realicen múltiples labores, se generen artificialmente nuevas y múltiples necesidades, y la acumulación de la riqueza por cada uno de los individuos sea potencialmente ilimitada (cfr. *Rep.* 373c).

Asimismo, será una ciudad que no tenga claramente demarcados límites territoriales, toda vez que los apetitos de los ciudadanos crecerán en múltiples direcciones, por lo cual será necesario

[16]Este punto se deja ver, según Hegel, por el hecho de que Platón termina por concebir en muchos momentos la justicia como un elemento que simplemente sería contiguo a las otras determinaciones que regirían la vida de la *pólis* propuesta por él. Ello tiene como consecuencia lo siguiente en el ordenamiento social: "Y esto es, en general, muy exacto, si bien se presenta más bien como una necesidad de orden exterior, ya que tales necesidades se dan sin que se desarrollen a base de la Idea del espíritu mismo" (*LHF* II: 223). Ahora bien, hay otros momentos donde Hegel sí parece indicar que Platón concibe a la justicia como un elemento que debe articular o vertebrar orgánicamente el todo (cfr. *LHF* II: 214). La disparidad de estas afirmaciones sólo puede explicarse, a mi entender, si uno tiene en mente que para Hegel el método platónico no podía llegar por sus limitaciones intrínsecas a ser lo suficientemente consistente.

recurrentemente expandirse y estar en pugna bélica con otras ciudades que antagonicen por la satisfacción de caprichos y veleidades (cfr. *Rep.* 373d).

A fin de evitar esta ciudad decadente y enferma, Sócrates apuntala un programa de educación muy detallado –en el que actividades como la gimnasia y la música ocuparán un papel preponderante, y en el que la poesía sólo podrá ser aceptada si es atemperada, virtuosa, y ajustada a los propósitos generales de la comunidad. Asimismo, Sócrates propone un mito –que llega incluso a recibir el epíteto de una "mentira noble" (cfr. *Rep.* 414c)–, según el cual a todos los miembros de la ciudad se les diría desde su nacimiento que son "hijos de la tierra" (cfr. *Rep.* 416d), es decir, que son todos hermanos y hermanas. Según el mito, si bien todos han sido creados por el mismo dios, éste habría dispuesto que las almas de los individuos tuviesen una índole distinta, siendo algunas de oro, otras de plata, y otras de bronce (cfr. *Rep.* 415a), a fin de que cada hombre y mujer pueda efectivamente desempeñar una labor que coadyuve al bien común. De esta forma, la virtud buscada desde un comienzo hará su aparición en todo su esplendor, pues la justicia (*dikaiosýnē*) no es otra cosa que este ordenamiento bien fundado, según el cual "cada uno hace lo que le corresponde del modo adecuado" (*Rep.* 433a), y esto a su vez estaría fundamentado, como se ha dicho, en el principio según el cual cada quien realizaría la labor "para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor" (*Ibíd.*).

Algunas de las implicaciones más importantes de este mito –como, por ejemplo, la disolución de la familia y de la propiedad privada– hemos de abordarlas propiamente en el siguiente apartado. Por lo pronto, de cara al tópico que aquí es objeto de análisis, cabe destacar que la consecuencia más inmediata es que cada hombre y mujer queda encasillado en un rol social sin su consentimiento o anuencia. La convalidación individual o subjetiva queda completamente desplazada en virtud de las exigencias más amplias que la ciudad o el Estado puede plantear con el fin de no disgregarse. De lo contrario, la promoción de los fines aislados o contingentes de los miembros de la ciudad tendría como consecuencia la autodisolución de esta última.

Como es de esperar, Hegel no puede estar de acuerdo con un planteamiento de esta índole ni desde un nivel teórico especulativo, ni desde el nivel del análisis de lo procedente y acorde con una *Sittlichkeit* moderna. Entre otras cosas, para Hegel resulta manifiesto que debe existir un principio general de autodeterminación en la propia praxis y en el propio quehacer. Asumir este principio, en la época moderna, es lo que ha dado pie a la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) como una esfera diferenciada y mediadora entre las familias y el Estado –una esfera que, debe decirse, se ha consolidado gracias a que existe un reconocimiento conforme al cual los individuos son esencialmente distintos en lo que respecta a sus talentos y capacidades, ya sea por ciertas ventajas naturales o beneficios recibidos, ya sea por el propio trabajo y esfuerzo empeñados autónomamente en una actividad determinada (*PFD* §181; 200). A diferencia de las sociedades antiguas donde, de forma unilateral, se prescribía por parte de caudillos y gobernantes qué es lo que cada individuo estaba llamado a ser o debía aportar a la comunidad, en la época moderna, y en particular, en la sociedad civil, la siguiente debe ser la consideración prevalente:

> En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines, los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad, toda diferencia de aptitud y toda contingencia de nacimiento y de suerte, en ella desembocan todas las pasiones que son gobernadas por la pasión que allí aparece. La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar (*PFD* §182 *Agreg.*).

Aquí Hegel destaca que, en un primer momento, las necesidades y el desarrollo de cada individuo particular podrían ser considerados como lo único verdaderamente preponderante. Pero esto termina rápidamente por mostrarse como ilusorio, ya que, como es fácil de suponer, uno no

sólo *puede* sino que *debe* valerse de los demás para alcanzar determinados fines o propósitos. Así, por tanto, las necesidades de unos y otros actores se encuentran vinculadas en un complejo entramado, el cual –como deja ver el desarrollo hegeliano– supone en último término una relación dialéctica entre las partes y el todo, o entre lo particular y lo universal. Bajo este esquema incluso se podría decir que estas vinculaciones terminan por darse muchas veces de forma independiente a la voluntad expresa de los ahí involucrados. Así pues, el más perfecto de los egoístas podría asociarse o relacionarse, por ejemplo, mercantilmente, con aquel con quien personalmente no tiene ninguna empatía o predilección, pero justamente en virtud de los intereses particulares que cada individuo tiene, la cooperación entre estos dos sujetos –aun cuando incluso, repito, en el fondo, sólo quieran velar por su propio bienestar– puede en efecto redituar en importantes e innegables beneficios tanto para ellos mismos como para terceros.[17]

No pretendo realizar aquí una reconstrucción íntegra de lo que supone la sociedad civil para Hegel, toda vez que dicha labor desbordaría por mucho los objetivos de este estudio.[18] Lo que quisiera simplemente desarrollar es que, de nueva cuenta, Platón se convierte para Hegel en un referente a considerar al momento de determinar la división del trabajo dentro de lo que es la sociedad civil. El filósofo alemán –al igual que Platón– concibe que la división del trabajo es igualmente esencial para el recto funcionamiento de un conglomerado humano –por decirlo quizás simplificada pero ilustrativamente, es imposible contar con una sociedad que conste exclusivamente de artistas, o exclusivamente de médicos, etcétera. Por ello, Hegel plantea un sistema de estamentos (*Stände*), donde cada individuo contribuiría de forma particular a la sociedad mediante su trabajo o profesión. Así pues, en Hegel contamos con un estamento sustancial, un estamento industrial y un estamento universal, de los cuales el primero tendría que encargarse del campo y de otros medios de subsistencia básica para la comunidad, el segundo se encargaría de la esfera de los negocios artesanales, mercantiles y del comercio –un estamento donde Hegel también parece ubicar *grosso modo* las actividades que consideraríamos *liberales*–, y finalmente el tercero asumiría como su labor velar y resguardar desde la esfera del gobierno los intereses universales de la sociedad (cfr. *PFD* §203-205).[19]

[17]Una sección de la *FE* donde se aborda una temática que hace eco de este punto es aquella titulada "La virtud y el curso del mundo" en el capítulo V sobre la Razón. Ahí Hegel trata una concepción de virtud que consiste precisamente en el hecho de oponerse a los intereses egoístas o individualistas imperantes –los cuales se pueden designar bajo el título genérico del "curso del mundo." Sin embargo, el curso del mundo puede ser, con todo y sus defectos, menos malo de lo que parece, y producir o dar pie a situaciones con las cuales uno, en el fondo, no tendría que estar necesariamente en desacuerdo, como pudiera ser el caso de una abundancia material para el conjunto de una sociedad que se desprendiera, por ejemplo, de intereses particulares de los individuos mejor acomodados. Por ello, Hegel describe –con una tremenda dosis de ironía– la *virtud* de quien acomete esta especie de labor como una lucha que podríamos catalogar de quijotesca, dado que ésta no puede sino reconocer y admitir todo lo bueno del rival, y por lo mismo debe de preservarlo: "El luchar sólo puede ser, por tanto, una fluctuación entre el menester y sacrificar; o más bien, diríamos que no puede caber ni sacrificio de lo propio ni violación de lo extraño. La virtud no sólo se asemeja al combatiente que en la lucha sólo se preocupa por mantener su espada sin mancha, sino que ha entablado también la lucha para preservar las armas; y no sólo no puede emplear las suyas propias, son que debe mantener también intactas las del adversario y protegerlas contra sí misma, ya que todas ellas son partes nobles del bien por el cual se ha lanzado a la lucha" (*FE*: 186-187; a este respecto, véase por ejemplo la observación de Stern según la cual un antecedente para esta sección en la *FE* podría ser *La fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville; Stern 142). Al final del día, esta virtud termina siendo derrotada; se muestra como una concepción de autonomía moderna un tanto solipsista que no logra tener un arraigo en la substancia ética del dinamismo social efectivo.

[18]Para un estudio detallado sobre las características de la sociedad civil y cómo está informada esta noción a partir de las lecturas de Hegel de los pensadores de la "ilustración escocesa" véase Waszek (1988).

[19]Es de notar que un importante antecedente para esta problemática en Hegel lo encontramos en Fichte, en concreto, en su polémico escrito sobre *El Estado comercial cerrado*. Ahí, en el segundo capítulo del primer libro, Fichte describe dos estamentos básicos definidos por estos principios: "la extracción de productos de la naturaleza, y el trabajo ulterior sobre los mismos en vistas al último propósito que uno ha fijado para con ellos" (Fichte 403; traducción propia). De acuerdo con él, los estamentos deben de entrar en vinculación unos con los otros mediante contratos (*Verträge*) que velen por que cada uno de los estamentos tenga todo lo necesario para su subsistencia y desarrollo. Las necesidades de estos dos estamentos básicos llevan a la creación de otro estamento –el de la clase comerciante– e incluso a la creación de varios subestamentos (*Unterstände*) dentro de los estamentos principales según el grado de especialización de las actividades correspondientes (cfr. 406). El estamento de los gobernantes y el de los guardianes o vigilantes sólo está justificado por el hecho de que debe existir una autoridad que haga valer los contratos entre los tres estamentos principales (cfr. 405). Dado que los estamentos deben cubrir con necesidades materiales específicas que tienen un carácter prioritario, Fichte define que lo primero que debe hacer el Estado es establecer una medida a las actividades que pudiéramos denominar no básicas, es decir, debe "limitar el número de aquellos que puedan dedicarse a las artes según la regla ya establecida [*i.e.* el criterio de que no debe haber más gente no productiva en términos materiales básicos que gente productiva; E. C.], y no debe

Existe pues, a primera vista, un paralelismo estructural llamativo con el de la *pólis* delineada por Platón en *República*. Sin embargo, a pesar de esta aparente similitud, hay en el fondo una discrepancia fundamental relativa a la justificación de la inserción de los individuos en cada una de estas actividades. Algunas de las razones principales de este rechazo quedan elocuentemente capturadas en el siguiente pasaje de los *PFD*. Debido a su importancia medular, me permito citarlo *in extenso*:

> También en este respecto resalta, en relación con el principio de la particularidad (*Besonderheit*) y el arbitrio subjetivo (*subjektive Willkür*), la diferencia entre la vida política de Oriente y Occidente y del mundo antiguo y el moderno. En aquéllos, si bien la división del todo en clases se produce en forma *objetiva*, porque son en sí racionales, el principio de la particularidad no alcanza sin embargo su derecho, cuando, por ejemplo, la asignación de los individuos a las clases es abandonada a los gobernantes, como en el Estado *platónico* (*República* III), o meramente al *nacimiento*, como en las castas *hindúes*. Al no ser aceptada la organización del todo y reconciliada con él la particularidad subjetiva (*subjektive Besonderheit*), que de todos modos aparece por ser un momento esencial, se muestra como un elemento hostil y corruptor del orden social. Surge así como destructor de este orden, tal como ocurrió en el Estado griego y en la república romana, o si se mantiene por disponer de la fuerza o tener autoridad religiosa, como corrupción interna o degradación total, tal como sucedió de cierta manera entre los *lacedemonios* y como sucede actualmente del modo más absoluto entre los *hindúes*. Si se la mantiene en cambio en concordancia con el orden objetivo y se respeta al mismo tiempo su derecho, la particularidad subjetiva se convierte en el principio vivificante de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de lo que en la sociedad civil y el Estado es racionalmente necesario está al mismo tiempo *mediado por el arbitrio,* es la determinación más precisa de lo que en la representación general se llama corrientemente *libertad* (*PFD* §206 *Observ.*).

En consonancia con Platón, Hegel reconoce la importancia y la necesidad de una división de labores en el seno de una sociedad. Sin embargo, el desempeño de cada una de estas labores no debe ser justificada apelando a necesidades generales que no pueden en ningún sentido relacionarse con el arbitrio particular de cada uno de los ciudadanos.[20] En contraposición a una república de corte platónico o a una sociedad oriental de castas, el Estado moderno tiene la obligación de reconocer los intereses, deseos y aptitudes de sus ciudadanos, y por ello no puede disponer de los mismos para tales o cuales funciones unilateralmente. En ese sentido, el criterio para la definición de quién pertenecerá a cada estamento o profesión se abre precisamente a las cualidades particulares de los ciudadanos, al aprovechamiento de emplear con tino tales o cuales oportunidades, y a los atractivos y recompensas que el propio mercado como sistema de necesidades ofrece. En último término, para Hegel son decisivas la opinión subjetiva y el arbitrio particular, pues de lo contrario elementos intrínsecamente personales como el mérito (*Verdienst*) y el honor (*Ehre*) de ejercer tal o cual oficio o profesión se diluirían si, desde otra sede, se prescribiera la labor que cada individuo ha de desarrollar (cfr. *PFD* §206). De esta forma, lo que sucede en cada clase o estamento "está mediado por el arbitrio [de cada uno; E. C.] y adopta para la conciencia subjetiva la figura de ser una obra de su voluntad" (*Ibíd.*).

permitir nunca que este número crezca *siempre y cuando las circunstancias no cambien*" (405; traducción propia). Al final del día, esta reglamentación se vuelve progresiva y da pie a que el Estado fije otras relaciones de proporcionalidad entre la producción y el consumo que no pueden ni deben ser transgredidas. Por lo cual, la pertenencia misma a un estamento deberá estar avalada conforme a derecho, y el Estado deberá establecer, cuando un estamento se encuentre ya cubierto, que nadie más puede ingresar al mismo (409). En contraposición al desarrollo fichteano, la pertenencia a un estamento en Hegel no se encuentra tan regulada o reglamentada. A mi entender, Hegel considera que esta reglamentación rígida conduciría a enormes problemas organizacionales –mismos que, en buena medida, son innecesarios, pues la división del trabajo depende fuertemente de talentos y aptitudes naturales– y, sobre todo, a la intromisión en la esfera subjetiva de la praxis humana –con lo cual el propósito último del Estado, en condiciones modernas, queda desdibujado. Por estas razones, podríamos decir que Fichte se encuentra más cerca de la letra de Platón en lo que respecta a la organización de la sociedad, mientras que Hegel reelabora las categorías platónicas a la luz de los desafíos modernos.

[20] A no ser, quizás, en situaciones extraordinarias, como cuando se desencadena una guerra (cfr. *PFD* §324).

Por supuesto, todo lo anterior no significa que, en el horizonte más amplio de lo que son las tareas y funciones del Estado, este último no tenga para Hegel ninguna injerencia en el arreglo social, ni que no tenga responsabilidades específicas de cara a regular en alguna medida las dinámicas económicas, o en velar por cierto equilibrio en términos materiales que permitan a los ciudadanos desplegar una vida libre. Sin embargo, al menos en este plano de la discusión, resulta manifiesto que la alternativa platónica –o la propuesta de un Estado comercial cerrado, a la manera fichteana– son, desde la perspectiva hegeliana, inviables de cara a respetar, en su justa medida, el derecho de la subjetividad (*das Recht der Subjektivität*) –un principio que, según Hegel, sólo quedó inaugurado con la religión cristiana y con el cual hemos llegado a una concepción del individuo que representa "la infinitud del ser por sí, con lo que la totalidad debe conservar al mismo tiempo la fuerza para mantener en armonía la particularidad con la unidad ética" (*PFD* §206 *Agreg.* 185).

4. La disolución de la familia y de la propiedad: dos problemas platónicos

Desde la óptica hegeliana, otras dos importantes afrentas contra el derecho de la subjetividad las encontramos en el tratamiento que Platón nos ofrece de la propiedad y de la familia. Empecemos, de nueva cuenta, por hacer una breve recapitulación de lo que el filósofo ateniense piensa sobre estas materias. Una de las consecuencias de la división de los ciudadanos de la sociedad a partir de sus distintos tipos de almas es que no son los individuos mismos los que han de elegir la pareja con la cual han de cohabitar, sino que será el Estado mismo quien haga ese tipo de regulaciones. De esta forma, se diluye la intimidad de las parejas y los hijos pasan a ser comunes a todos los ciudadanos, sin que los primeros tengan posibilidad o anuencia de conocer la identidad de sus padres (cfr. *Rep.* 457e). Esta legislación que –según lo que Sócrates reconoce, no estará exenta de dificultades– dará a pie a que "ellos, al tener casa en común y comida en común, sin poseer privadamente nada de esa índole, vivirán juntos, entremezclados unos con otros en los gimnasios y en el resto de su educación, y por una necesidad natural serán conducidos hacia la unión sexual" (*Rep.* 458 c-d).

Tras asentar el punto anterior, Sócrates pasa a realizar toda una serie de especificaciones concernientes a la regulación de las uniones y a la educación de la prole: entre otras cosas, se hace mención a que las uniones sexuales deberán ser entre varones y mujeres de una edad semejante, a que deberán realizare celebraciones o ritos que promuevan el erotismo, y a que será menester permitir e incluso fomentar las uniones de los mejores guerreros con las mujeres para que así pueda generarse una descendencia tanto más numerosa (cfr. *Rep.* 458d-460d). Asimismo, respecto de esta prole, se dice que será criada no por sus padres sino por institutrices, que a los niños y jóvenes malos se les separará de los buenos, y que nadie sabrá quién es hijo de quién –salvo los legisladores, quienes deberán regular que no ocurran a futuro casos de incesto–, de modo tal que niños y niñas le llamen a todos los mayores por igual abuelo y abuela, a los adultos padre y madre, y al resto de personas de su edad hermano y hermana (cfr. *Rep.* 460d-461e). Platón pone en boca de Sócrates la idea según la cual el mayor mal que amenaza a un Estado "es el que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno" (*Rep.* 462d).

Así pues, se dice que palabras como *mío* y *no mío* deben poder ser dichas al unísono en un sentido esencial por todos los ciudadanos. Es decir, los ciudadanos deben de regocijarse y contristarse todos por igual respecto a cosas y objetos que, en última instancia, son comunes y pertenecientes en la misma medida a todos. En el fondo, para Platón, esta comunidad de bienes –que diluye, por completo, como se puede apreciar, la propiedad privada individual– será el sostén del equilibrio social. En este sentido, las interrogantes que arroja Sócrates acerca de los guardianes dejan ver esto claramente:

> ¿No es entonces, como digo, cuando las cosas antes dichas y las que decimos ahora las realizan más aún como verdaderos guardianes y les impiden despedazar el Estado, al

> denominar 'lo mío' no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro hacia una casa distinta, llamando 'míos' a mujeres y niños distintos que, por ser privados, producen dolores y placeres privados? '¿No tenderán, por el contrario, todos a un mismo fin, con una sola creencia respecto de lo familiar y serán similarmente afectados por el placer y la pena? (*Rep.* 464c-d).

Los guardianes, por consiguiente, no poseerán de forma privada nada salvo su cuerpo, y todo el resto de las cosas las tendrán en común con los otros. De esta manera, Sócrates apunta, ellos –al igual que el resto de los ciudadanos– "estarán exentos de las disensiones que, por riquezas, hijos y parientes, separan a los hombres" (*Rep.* 464d-e). Por ende, la prerrogativa que supondría considerar o tratar algo con cierto derecho de exclusividad puede considerase, desde esta óptica, como la causa de todos los posibles males que pueden afectar a una comunidad política. De ahí que las reglamentaciones que norman sobre esta clase de materias tengan un carácter tan tajante y, si se permite la expresión, rigorista.

Como es fácil de constatar y en consonancia con lo que se ha apuntado en el presente estudio, Hegel se opone con virulencia a concepciones de este corte que, en último término, lesionan la personalidad individual de una forma sumamente honda. Sobre la materia que nos ocupa en este apartado, se lee en los *PFD* lo siguiente:

> Platón expone en su *República* la eticidad sustancial en su belleza y verdad ideales, pero no pudo dar cuenta del principio de la particularidad independiente que había irrumpido en su época en la eticidad griega. Sólo pudo oponerlo a su estado únicamente sustancial y excluirlo tanto en su comienzo mismo, que es la *propiedad privada* y la *familia*, como en su ulterior desarrollo como arbitrio propio, elección de una profesión, etcétera. [. . .]. El principio de la *personalidad independiente* y *en sí misma infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que interiormente surgió con la religión *cristiana* y exteriormente –y por lo tanto ligada con la universalidad abstracta – con el mundo *romano*, no alcanza su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real. Este principio es históricamente posterior al mundo griego y la reflexión filosófica que alcanza esta profundidad es también posterior a la idea sustancial de la filosofía griega (*PFD* §186).

El diagnóstico hegeliano, como ya se destacó, no sorprende en lo absoluto. Lo que podría ser al menos viable o plausible en la eticidad antigua ya no lo es más en la eticidad moderna que Hegel pretende delinear. Pero lo interesante consiste más bien, a mi entender, en ver qué es lo que se encuentra de fondo en el rechazo por parte de Hegel a estos principios medulares de la república concebida por Platón. En efecto, lo que he desarrollar a continuación pretende mostrar –desde una perspectiva panorámica, por supuesto– que, una vez entendidas las razones por las cuales el filósofo alemán toma distancia de las tesis platónicas, se vuelve comprensible por qué, entre otras cosas, Hegel puede considerar que se puede hablar de un progreso legítimo en la comprehensión de los asuntos humanos que, al menos desde el plano del conocimiento filosófico, se convierte en una suerte de patrimonio irrenunciable.

Para que lo anterior se ilustre, pasemos a decir algunas cosas en primer lugar en relación con la propiedad privada. Si bien en la investigación platónica el análisis de las castas y de los tipos del alma viene primero y después se aborda el tema de la propiedad, en el análisis hegeliano ocurre exactamente lo contrario, toda vez que la categoría conceptual de propiedad se vuelve, jurídicamente hablando, en una de un carácter fundante –no por nada, con ella empieza propiamente el tratamiento del "derecho abstracto." A entender de Hegel, este carácter medular pasa en buena medida por el hecho de que considerar algo como parte de mi *propiedad* (*Eigentum*) presupone poder relacionarlo con aquello que nos define en grandísima medida como agentes prácticos, a saber, con nuestra voluntad (*Wille*), la cual "es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad

realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como segunda naturaleza" (*PFD* §4). La voluntad, en la comprehensión hegeliana, resulta libre por definición –y esto a tal grado que, pensar lo contrario, es hacer del término voluntad una palabra vacía (cfr. *PFD* §4 *Agreg.*). Así pues, la voluntad para Hegel no ha de ser concebida como un compartimento o un cajón independiente dentro de una bóveda segmentada en facultades heterogéneas que sería el alma humana, sino que la voluntad, en sentido propio, no es otra cosa más que pensamiento práctico (*Ibíd.*).

Los desarrollos subsiguientes –mismos que no pueden ser reconstruidos aquí a detalle– llevan a Hegel a concretar que la voluntad no puede quedarse en el plano de la universalidad abstracta –como sí parecería ocurrir en Platón–, es decir, de nueva cuenta, la voluntad no sólo puede sino que debe descender a la interacción concreta con objetos específicos con los que se las tenga que ver. La determinación (*Bestimmtheit*) y la particularización (*Besonderheit*) son momentos igualmente necesarios en el despliegue de una voluntad. Permanecer en un plano de mera universalidad (*Allgemeinheit*) lejos de resguardar la voluntad la socava –como se advierte, por ejemplo, en el curioso ejemplo que Hegel presenta del Brahmán según el cual éste se interpretaría a sí mismo estando en la máxima libertad por elegir no elegir nada (cfr. *PFD* § 5 *Agreg.*). Sin duda, parte de lo que implica esa particularización es que la voluntad pueda volcarse sobre sus intereses y fines que se concretan ante ella "como un mundo exterior inmediatamente dado" (cfr. *PFD* § 34 *Agreg.*).

Lo anterior implica, a ojos de Hegel, que uno mismo pueda considerase como parte del entramado de ese mundo exterior en cuanto ser que debe ser respetado en sus múltiples determinaciones y que, por dicha razón, debe considerarse a sí mismo y debe ser considerado por los demás como *persona*. En la perspectiva de nuestro filósofo, los seres humanos de pueblos y sociedades antiguas –donde naturalmente cabría ubicar, por todo lo anterior, a la *República* de Platón– que no se han elevado a este punto de vista no pueden ser considerados, al menos desde una perspectiva muy concreta, como personas, toda vez que no se autocomprenden como sujetos y a su vez como fines (cfr. *PFD* § 34 *Agreg*). El horizonte que inaugura la propiedad le permite a la persona que pueda ser considerada como *portador de derechos* –es decir, uno puede considerar a las cosas sobre las que uno tiene injerencia como derechos personalísimos y propios, cuya transgresión inflige necesariamente un perjuicio a uno; estos derechos han de poder demarcarse de lo que será objeto de derecho de los demás actores, toda vez que la libertad de un agente práctico, forzosamente, se ha de insertar y ha de desplegarse en una esfera exterior (cfr. *PFD* §36-41). Más aún, el hecho de considerar frente a otros ya sea objetos o ya sea talentos o disposiciones como *propios* –por ejemplo, cuando uno considera su fuerza de trabajo como algo que puede valorar frente a las necesidades de un tercero para establecer un pacto laboral y convenir una recompensa salarial– permite, a su vez, desarrollos más amplios, como el reconocimiento entre pares que se imponen recíprocamente exigencias y obligaciones, y que, por esta misma razón, tienen la capacidad jurídica de celebrar contratos (*Verträge*). Asimismo, esas exigencias y obligaciones, al no ser cumplidas o al ser trasgredidas, pueden presentarse ante una autoridad para solicitar una pena (*Strafe*) ante aquellos que no se han conducido de forma apta e idónea según lo convenido (*PFD* § 40) (véase Charpenel 2018). De ahí, por tanto, repito, que Hegel pueda hacer asertos tales como "[l]a persona, para existir como idea, debe darse para su libertad una esfera exterior" (*PFD* § 41) y "[s]sólo en la propiedad la persona existe como razón" (*PFD* § 41 *Agreg.*).

De lo anterior, lo que se desprende es que el agente de una república platónica no podría en sentido estricto apelar a criterios de inviolabilidad o de indisponibilidad de su persona o de su trabajo, toda vez que no existe una concepción jurídicamente acreditada de lo que implica la propiedad y de lo que ésta protege. En ese sentido, la *Rechtsphilosophie* hegeliana –según la cual el ser humano, por ser de índole libre, está en condiciones de poner su voluntad en casi todo tipo de cosas y con ello éstas pueden recibir un fin sustancial– supone un rompimiento gigantesco con la propuesta platónica.

Esta línea de ataque no es la única que Hegel inaugura. El siguiente pasaje pone otra crítica

muy importante de relieve:

> La idea del Estado *platónico* contiene una injustica contra la persona, al considerarla por un principio general incapaz para la propiedad privada. La representación de una hermandad *humana* religiosa o amistosa, o incluso forzada, con *comunidad de los bienes* y eliminación del principio de la propiedad privada, puede imponerse con facilidad a la opinión que desconoce la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho, y no la capta en sus momentos determinados. En lo que se refiere al aspecto moral y religioso, Epicuro disuadió a sus amigos que querían constituir una asociación con comunidad de bienes precisamente por la razón de que ello demostraba desconfianza y quienes desconfían entre sí no son amigos (cfr. Diógenes Laercio, *Vidas*, I, X, nota 6) (*PFD* §46).

De esta observación se desprende una consecuencia que, en definitiva, también obliga a abandonar un paradigma de eticidad como el propuesto por Platón. Pues, en efecto, contrario a la sugerencia platónica según la cual el principio de particularidad sería lo que, en última instancia, erosionaría por completo la vida común en la *pólis* al generar envidias y animadversiones, Hegel extrae una conclusión diametralmente opuesta: más bien, quienes quieren la comunidad universal de bienes hacen presuposiciones tremendamente negativas respecto al talante ético o moral de aquellos que les rodean. En otras palabras, podríamos decir que quien quiere la comunidad universal de bienes ya de antemano está sojuzgando que el hombre *per se* es malo, envidioso, decadente, etcétera, y que es incapaz de conducirse sin incurrir en hostilidades o en animadversiones frente al patrimonio de un tercero que éste mismo legítimamente podría haberse procurado. Así pues, según la aguda lectura de nuestro filósofo, cabría decir, sorprendentemente, que la *República* de Platón –que, en realidad, buscaba erguirse bajo los cimientos de la justicia– en realidad se sostiene bajo el fundamento de la desconfianza.[21]

Otro tanto pasa con la familia y, lo que hemos de decir también está íntimamente conectado con el punto ya marcado respecto a la transgresión de la libertad y del derecho subjetivos en el modelo platónico. Como se vio en la reciente reconstrucción, Platón apuesta en *República* por un modelo en el cual nadie sabe a ciencia cierta quién es su padre o su madre, y quiénes son sus hermanos y hermanas. Las consecuencias de esto son sumamente graves, tal como Hegel no duda de resaltar en las *LHF*:

> Platón no permite que en su Estado se manifiesta la vida familiar –peculiar institución en que la familia es considerada como un todo–, pues la familia no es sino la personalidad ampliada: una relación exclusiva en el seno de la moralidad natural, evidentemente, pero del tal naturaleza que es atributo del individuo como algo particular. [. . .] Con arreglo al principio de la libertad subjetiva, la familia es, sin embargo, tan necesaria para el individuo como la propiedad y, más que necesaria, sagrada (*LHF* II: 232).

En las propias *LHF*, Hegel recapitula la postura según la cual, en Platón, las uniones de pareja estarán permitidas, pero la elección personal al respecto, no obstante, quedaría suprimida y quedaría delegada enteramente a la casta de gobernantes. Con ello, pues, se elimina de raíz la posibilidad de que en la unión sea "la inclinación personal, el gusto, o la preferencia personal lo que destine a los individuos el uno para el otro" (*Ibídem*).[22]

[21] Hegel apunta también que, sin el estímulo de poder contar con algo como propiedad particular, difícilmente sería posible motivar a los ciudadanos para que guarden celo e industria respecto de su trabajo (*LHF* II: 232).

[22] Con todo, no obstante, a pesar de que, como se verá en el curso de nuestro desarrollo, la supresión en Platón de la familia es en varios sentidos censurable, una consecuencia del Estado platónico –que Hegel ciertamente parece criticar– es la igualdad entre hombres y mujeres. En efecto, Hegel menciona poco más adelante que las "mujeres dejan de ser personas privadas y se vean enteramente equiparadas al hombre como al individuo general dentro del Estado" (*LHF* II: 233). Aunque no se utilice abiertamente un lenguaje peyorativo, es con todo evidente que Hegel ve como impropio el hecho de que las mujeres tengan que realizar todos los "trabajos masculinos" y que estén "casi totalmente sobre un pie de igualdad con los hombres" (*Ibíd.*). Si uno toma como punto de contraste el desarrollo en la *FE*, es claro que para Hegel un modelo de eticidad antigua que, en más de un sentido, le resultaría más "natural" es el esbozado por ejemplo

En franco contraste con ello, Hegel destaca a la familia como una institución nuclear de la *Sittlichkeit*. La familia como institución es de una importancia medular porque, en primer lugar, permite entre los conyugues consolidar un vínculo como "unidad sentida" mediante el amor (cfr. *PFD* §158). El Estado –según lo que el propio Hegel admite– debe de tener una estructura y un proceder principal y preponderantemente racionales; no puede asumir tareas como las de garantizar un sentimiento o una querencia en los individuos a fin de que éstos se sientan plenos o realizados. Tratar de asumir esta tarea claramente desbordaría su marco de injerencia. Pero Hegel reconoce sin duda que ésta es una necesidad íntimamente humana, que debe satisfacerse, y que, en última instancia, debe de ser un núcleo fundamental de la vida humana colectiva y en sociedad. Este vínculo afectivo termina por develarse como particularmente ilustrativo del tipo de seres que somos nosotros, a saber, seres que buscamos complementariedad y reconocimiento: "El primer momento en el amor es que no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto. El segundo momento consiste en que me conquisto a mí mismo en la otra persona y valgo en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí" (cfr. *PFD* §158 *Agreg.*).

Por supuesto, Hegel piensa que este sentimiento no se queda en una mera pasión, sino que constituye un modelo de vida común, el cual permite un óptimo despliegue de vida de los conyugues. De ahí, por tanto, que Hegel busque desmarcar su postura de la de corte kantiano, puesto que considera que en ésta la concepción de fondo es enteramente legalista, y Kant poco o nula atención presta a esta dimensión del matrimonio como un proyecto de vida personal (cfr. *PFD* §161 *Agreg.*; ver también *Metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg. VI: 277-281).[23] Pero también, en el fondo, aunque aquí en la sección de la familia no se lo mencione por nombre, sabemos por todas las otras referencias ya aludidas que Platón es igualmente un blanco de ataque precisamente por no reconocer en esta clase de vínculo entre dos personas un elemento afectivo de amor que para ellas es consubstancial a su autocomprensión de lo que es una vida buena y digna de ser conducida.

Por su parte, cabe también subrayar que los hijos –incluso de una forma mucho más preponderante que cualquier patrimonio material– se convierten, en último término, en la más plena y realizada objetivación del amor de los esposos. Lo que es solamente "*interioridad* y *disposición* y en cuanto existente está separada en los dos sujetos, se transforma, en cuanto auténtica unidad, en una *existencia que es por sí*, y en un *objeto* al que ellos aman como su propio amor, como su existencia sustancial" (cfr. *PFD* §173). En este marco, se da la paradójica situación en la que los hijos –considerados, ciertamente, como propios– deben no obstante ser educados para ser libres y autónomos. La "propiedad" de los hijos, por decirlo así, es necesaria, pero es por definición transitoria, puesto que por medio de la educación (*Erziehung*) se debe "elevar a los niños de la inmediatez natural en que originariamente se encuentran a la independencia y a la libre personalidad" (*PFD* §175). Sin duda, el contenido de la educación no puede estar sujeto a meras veleidades de los padres, y, por tanto, en la perspectiva de Hegel, la sociedad civil y el Estado plantean igualmente una necesidad sobre los contenidos que los hijos de una familia

en la tragedia de *Antígona*, donde se asigna naturalmente al varón y a la mujer el resguardo de la "ley humana" y de la "ley divina," mismas que tienen como sede de cumplimiento la esfera política y la esfera doméstica respectivamente (*FE*: 213-221). Con todo, sin embargo, es sabido que el propio Hegel llega a percatarse que esta asignación rígida de roles para el varón y para la mujer no hace sino generar situaciones donde escenarios trágicos como el de *Antígona* pueden acaecer. Siendo esto así, resulta tanto más sorprendente que en el tratamiento de la familia en sus *PFD* –tratamiento que, por supuesto, en muchos aspectos, refleja una concepción de la familia más dinámica que la propia de sociedades antiguas– no cuestione esta premisa y no ponga a la mujer en pie de igualdad con el varón para desarrollar las labores que, eventualmente, permiten la plena inserción de éstas en la vida de la sociedad civil y del Estado –una tarea que, a mi entender, Hegel no desarrolla simple y llanamente por limitantes históricas y por prejuicios que ciertamente adquirió de su propia época y contexto. Podría decirse, por tanto, que un necesario correctivo para el proyecto de los *PFD* consiste en otorgarle a la mujer –de forma consistente con las categorías jurídicas, éticas y sociales de la obra– un verdadero estatuto y un verdadero pie de igualdad con el varón. Un trabajo sistemático que, entre otras cosas, ha buscado cumplir ese desiderátum desde una inspiración hegeliana y ha buscado repensar la familia desde las coordenadas contemporáneas es el de Honneth (277-316).

[23] Esta base ética, por supuesto, no obsta para que los conyugues tengan derechos y obligaciones jurídicas, los cuales Hegel por supuesto concede. (cfr. *PFD* §163-164; 167-168 *Agreg.*) Hegel simplemente busca destacar por qué, en más de un sentido, pensar el matrimonio desde un modelo enteramente contractualista podría desdibujar a esta institución que habría de permitirle a los individuos la consecución de toda una serie de bienes espirituales y materiales.

deben de adquirir –mediante la instrucción escolar o mediante el trabajo mismo–, a fin de que puedan, en último término, volverse realmente independientes (cfr. *PFD* §239 y *Agreg.*). Con todo, no obstante, los padres tienen un papel intransferible: ellos son los responsables de brindarles a sus hijos los rudimentos de una educación disciplinada que les permita a estos últimos romper con los caprichos de una naturaleza tosca, de proporcionarles contenidos básicos de interacción y civilidad, y de familiarizarlos con sus primeros roles normativos donde haya una orientación elemental sobre lo que es bueno y lo que es malo (cfr. *PFD* §174 y *Agreg.*). Pero más allá de eso, los padres no sólo tienen la obligación de educar a sus hijos, sino que tienen el derecho de regocijarse en su crecimiento, en su aprendizaje, y en sus nuevas vivencias donde ellos mismos, por parte de sus hijos, *también se vuelven amados*. De ahí pues, que, para Hegel, en el patrimonio que son los hijos para los padres "hay algo espiritual, en el cual los padres son amados y ellos se aman" (cfr. *PFD* §174 y *Agreg.*).

El intento platónico por despojar a los distintos miembros de una sociedad de esta clase de bienes inconmensurables, por tanto, sólo puede ser leído, al igual que lo anterior que se ha comentado en relación con el trabajo y la profesión, como un quebranto al derecho de la subjetividad que, por distintos factores, no podía ser todavía plenamente reconocido en la Antigüedad.[24] Sin duda, desde la *Sittlichkeit* moderna que Hegel delinea, se vuelve un patrimonio irrenunciable que quizás, en mayor o menor medida, no se haya respetado en ocasiones en regímenes o conglomerados políticos concretos. Pero una vez que se ha asido plenamente su razón de ser, el derecho de la subjetividad debe convertirse en un punto de inflexión para el pensamiento filosófico subsecuente, desde el cual la valía o pertinencia de las distintas propuestas sociales, políticas o jurídicas deben ser calibradas.

5. Conclusión

Normalmente, se suele tomar como "influencia" de un filósofo a otro filósofo del cual el primero habría tomado o abrevado nociones o conceptos de carácter fundamental con nulas o quizás muy pocas modificaciones en lo general. La relación que, en el marco de este estudio, se ha podido explorar entre Hegel y Platón en materia de filosofía práctica, sin embargo, ha mostrado que dicha concepción extendida de lo que es una influencia filosófica admite muchos matices y precisiones. Pues, en efecto, además de darse, en algunos sentidos, una recepción en términos de abrevar directamente de tales o cuales planteamientos, en el caso específico de Hegel y Platón vemos que la influencia también se traduce en términos de tener un interlocutor el cual tiene ideas y postulados tan fértiles que se vuelve ineludible hacer constante referencia a él, incluso cuando se quiere ir en una dirección que pudiera considerase contraria. Como espero se haya podido constatar, el diálogo crítico con Platón le permite a Hegel diferenciar una metodología filosófica, en general, y una que se vuelca sobre los asuntos humanos, en lo particular; asimismo, le permite marcar el contraste, entre lo antiguo y lo moderno, en esferas de acción como lo son el trabajo, la propiedad privada y la familia, las cuales, según la postura de Hegel, desde la irrupción del cristianismo, deben concebirse como diferenciadas en lo que respecta a sus notas fundamentales, y que a su vez deben necesariamente considerarse como ámbitos de despliegue de la subjetividad de los particulares –un despliegue que, por supuesto, debe pensarse y repensarse como capaz de ser vertebrado con un conglomerado mayor, pero sin esa posibilidad al menos, cualquier intromisión como las que se plantean en el marco del modelo platónico por parte del Estado ha de

[24] Cabe hacer mención aquí –aunque sólo sea de paso– que Aristóteles ya había hecho en el primer libro de su *Política* críticas semejantes, desde cierto punto de vista, en contra del esquema de la *República* platónica. Entre otras cosas, Aristóteles apuntala que la administración del hogar varía sustantivamente respecto de la administración política, y que la propiedad no debiese eliminarse, toda vez que, el considerar cosas como propias, coadyuva enormemente a que uno se involucre más en su cuidado (cfr. *Política* 1260b1-1263b37). Sin embargo, las críticas de Aristóteles –que, sin lugar a dudas, pudieron haber inspirado o guiado a las de Hegel– parecen sostenerse más bien en lo que, en términos prudenciales, es más conveniente o benéfico para un Estado –pues el marco de su discusión es más bien cuál ha de ser la constitución u ordenamiento óptimos para una sociedad–, y no tanto así en lo que podríamos considerar derechos inviolables respecto a la libertad y el proyecto de autodeterminación de cada ser humano, lo cual sería el caso en Hegel. Así pues, cabe conjeturar que Hegel retoma parte de esas críticas aristotélicas reubicándolas en una sede que, a su juicio, es propia de una eticidad moderna.

considerarse como una afrenta directa a la libertad de cada uno de los ciudadanos. Más aún, en contra de aquellas críticas que históricamente han sugerido que Hegel es un pensador totalitario con un sistema en el cual el Estado engulle todos los intereses de los individuos particulares, vale mucho la pena, a mi entender, mostrar cómo sistemáticamente Hegel toma a Platón como punto de referencia para distanciarse de modelos donde ese derecho de la subjetividad no se ve resguardado a cabalidad y proponer uno donde esta meta sí busca efectivamente ser cumplida.

Como reflexión general: si todavía se puede hablar, en efecto, de la historia como el "progreso en la conciencia de la libertad," es porque dicho aserto de la filosofía de la historia hegeliana puede comprenderse no como una garantía *sine qua non* de que, en ningún sentido, pueda volver a haber fácticamente involuciones en el curso de los acontecimientos políticos y sociales –cosa que, al hacer una narrativa de la historia, claramente se ha podido comprobar, sobre todo a partir de las catástrofes totalitarias del siglo XX. Antes bien, lo que sin duda podría decirse es que, una vez alcanzado un punto de vista filosófico según el cual la inviolabilidad e indisponibilidad de los seres humanos debe tenerse como un valor fundamental, esto mismo debe de volverse en el rasero para los filósofos políticos, éticos y sociales para valorar la pertinencia de sus distintas propuestas y para buscar encarnarlas con plena efectividad en los distintos ordenamientos sociales. Por supuesto, nuestras sociedades todavía distan mucho de cumplir cabalmente con el desiderátum de un modelo de libertad plenamente realizado, pero para estos efectos un camino de libertad como el que Hegel ha planteado – en buena medida, gracias a su polémica con Platón– no puede resultarle a nadie indiferente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, 1963.
- Charpenel E. "Derecho y sanción. La noción de castigo jurídico en Kant y en Hegel," Tópicos, no. 55, 2018.
- Charpenel, E. "Recepción y apropiación de la filosofía práctica aristotélica en la *Filosofía del derecho* de Hegel," *Tópicos*, no. 52, 2017.
- Charpenel E. "Virtud o deber? Algunas consideraciones hegelianas sobre una aparente disyunción," *Open Insight*, no. 20, 2019.
- Ferrarin, A. *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Fichte, J. G. *Der geschlossene Handelsstaat*, Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- Goldstein, J. D. *Hegel's Idea of the Good Life. From Virtue to Freedom, Early Writings and Mature Political Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo y Augusta Algranati, Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2013.
- Hegel, G. W. F. *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid: Alianza, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (III)*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel. G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces/R. Guerra (revisada por G. Leyva), México: FCE, 2017.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Barcelona: Edhasa, 1987.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, trad. W. Roces, México: FCE, 1995.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg: Felix Meiner, 2008.

- Honneth, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011.
- Inwood, M. "Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'," en: *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Z. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Jaschke, W. *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2016.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, (ed. bilingüe), trad. M. Caimi, México: FCE, 2011.
- Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Técnos, 2005.
- Platón. *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.
- Platón, *Platonis rempvblicam*, ed. S. R. Slings, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Quante, M. *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011.
- Pinkard, T. *Hegel. A Biography.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ritter, J. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- Siep, L. "Deutscher Idealismus: G. W. F. Hegel" en: A. *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen >>Politik<< von der Antike bis zum 18. und 19. Jahrhuendert*, Christoph Horn y Ada Neschke-Hetscke (eds.), Stuttgart/Weimar: J. B Metzler, 2008.
- Stern R. Hegel's, *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, London/New York, 2013.
- Ware, R. B. "*Freedom as Justice. Hegel's Interpretation of Plato's* Republic," en *Metaphilosophy*, vol. 31, no. 3, 2000.
- Waszek, N. *The Scottish Enlighenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Westphal, K. "The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*," en: *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wood. A. "Hegel's Ethics," en: *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Zöller, G. *Res Publica. Plato's Republic in Classical German Philosophy*, New York: Suny Press, 2015.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 51-65
Recibido: 10-09-2020 Aceptado: 15-10-2020

Las condiciones formales de la persecución individual del Bien: la moralidad subjetiva en las Grundlinien der Philosophie des Rechts de Hegel, §§ 119 - 128

The formal conditions of the individual pursuit of the Good: subjective morality in Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts de Hegel, §§ 119 - 128

Juan Ormeño Karzulovic*
Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Chile
Facultad de Derecho, Universidad de Chile

Resumen

En el siguiente artículo, se considera la delimitación que Hegel hace entre la concepción que de la agencia tiene menester el derecho abstracto, compendiada en la noción de "persona", y la concepción de la agencia propia de la moralidad, que Hegel compendía en la noción de "sujeto". Luego, se considera la distinción terminológica que Hegel hace entre "hecho" y "acción". En seguida, se tratará lo que Hegel llama "derecho del saber", por medio del cual Hegel pretende establecer condiciones mínimas para la imputación de responsabilidad, y lo que Hegel llama "derecho de la intención", la que especifica mejor el tipo de saber que el agente ha de tener a fin de actuar intencionalmente. Luego, se tratará "el derecho del sujeto a su particularidad", que pretende estabelcer, además de las condiciones formales negativas de la acción intencional, sus condiciones positivas, que incluyen especificación material (bienestar) y los problemas que su consideración aislada y contrapuesta al derecho trae consigo.

Palabras clave: Hegel, persona, sujeto, acción intencional, moralidad

Abstract

In this paper I will consider, firstly ,the delimitation Hegel makes between the conception of agency that "abstract right" requires, summarized in the notion of "person", and the conception of agency that is properly "moral", summarized in the notion of "subject". Secondly, I will consider the terminological distinction made by Hegel between "deed" (Tat) and "action" (Handlung). Thirdly, I will deal with what Hegel calls "the right of knowledge", by means of which he tries to establish minimal conditions for the attribution of responsibility, and with what Hegel calls "the right of intention", which specifies better the kind of knowledge the agent must have in order to act intentionally. Finally, I will address "the right of the subject to its particularity", which aims to establish, in addition to the negative formal conditions for intentional action, its positive ones, which should include material specifications (well-being), that are rather vague in nature and potentially contrary to law.

Keywords: Hegel, person, subject, intentional action, morality

DOI: 10.5281/zenodo.5001985

*Contacto: juanormenok@gmail.com Licenciado en Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudios de doctorado en la Eberhard Karls Universität Tübingen

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

"Diese Idee [sc. die Idee der Freiheit] ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniss, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. dass der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist".

Encyclopädie (1830), § 482 Anm.

1. Introducción: agencia e individualidad

En el agregado (Zusatz) al §15 de la Introducción a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en adelante, *Rph*) Hegel contrasta dos sentidos de lo que significa ser un agente libre: el arbitrio (*Willkür*), entendido como capacidad de elegir, y la acción ética (*sittliche Handlung*), entendida como caso paradigmático de la acción racional.[1] La primera concepción le parece a Hegel completamente insuficiente, precisamente porque al considerar que ser libre no consiste sino en ser capaz de elegir se omite toda evaluación de las razones que el agente habría tenido para elegir de un modo determinado. Esta concepción de la libertad es meramente formal, pues aísla la elección de todo proceso deliberativo -esto es, de la ponderación de razones y, por tanto, también del cálculo propio del razonamiento práctico-sin el cual apenas cabría decir que la elección o la acción así elegida ha sido intencional.[2] Dicho con otras palabras: concebida como mera capacidad de elegir, la libertad de la voluntad sería mero "decisionismo". De ahí que cualquier curso de acción o fin elegido de modo puramente arbitrario guarde con la voluntad del agente una relación puramente contingente, pues del seguimiento de aquello que ha sido elegido de este modo arbitrario no se podría inferir ningún patrón o disposición constante en el querer del agente. Por lo mismo, elecciones de ese tipo no podrían en principio apuntar a ningún agente individual: no distinguiríamos en ellas ni preferencias características ni disposiciones habituales para la acción.[3]

La caracterización de la acción ética en el mismo pasaje, sin embargo, que corresponde a la concepción según la cual un agente es libre cuando actúa racionalmente, tampoco parece dejar mucho margen para la particularidad individual:

> Cuando quiero lo que es racional, no actúo como individuo particular, sino que actúo según los conceptos de lo ético en general: en una acción ética no me hago valer a mí mismo, sino al asunto. El ser humano, empero, en cuanto hace algo erróneo, hace aflorar ante todo su particularidad. Lo racional es el camino real, por el que todos van, donde nadie se destaca (Rph, Agregado al §15, p. 67).

[0] [Epígrafe] "Esta idea [sc. la idea de la libertad] ha llegado al mundo por medio del Cristianismo, según el cual el individuo *como tal* tiene un valor infinito, [pues], en cuanto objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios como espíritu, que este espíritu more en él, es decir: que en sí el ser humano está destinado a la libertad más alta" (Mi traducción, JO).

[1] El texto principal de la *Rph* se cita, como es habitual, según número de parágrafo (§), de acuerdo a la versión castellana de Hegel 1999, que se contrasta con la versión alemana de Hegel 1995. Los agregados (*Zusätze*) se citan de acuerdo a Hegel 1999 y se contrastan con la versión alemana de Hegel 1986. Las notas manuscritas de Hegel a su propio ejemplar (NM) se citan a partir de Hegel 1993 y se contrastan con la versión alemana en Hegel 1995.

[2] "El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación" EN, III, 1113a. Véase también Anscombe 2000, § 20: "[T]he ocurrence of other answers to the question 'Why?' besides ones like 'I just did', is essential to the existence of the concept of an intention or voluntary action" (p. 33). Véase también el § 35, p. 65.

[3] Este tipo de agente sería, en palabras de Harry Frankfurt, a "wanton agent"; alguien a quien difícilmente calificaríamos como una "persona". (Frankfurt, 1971).

Según esto, lo que es central en la acción ética es el fin perseguido por el agente, esto es lo bueno sin más (o, al menos, un conjunto determinado de bienes), y lo que la caracteriza como racional es que ese bien (o conjunto de bienes) sea común a todos los agentes -o, al menos, a todos los que pertenecen a la misma comunidad ética[4]. A diferencia del arbitrio, entendido como mera capacidad de elegir, el fin (o bien) perseguido por el agente por medio de la acción ética es importante para la determinación de la intención del agente; pues es importante para que el agente pueda responder la pregunta: "¿Por qué hiciste *X*?" de modo apropiado.[5] De modo que, de acuerdo con esta caracterización, la acción ética está en mejor pie que la mera capacidad de elegir para dar cuenta de la acción intencional y, en consecuencia, para dar cuenta de la voluntad (i.e. del *querer*) del agente, dado que este ha de implicar "el acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance",[6] aún cuando parezca *prima facie* igualmente insatisfactoria en lo que respecta a la caracterización de la libertad del agente y parezca directamente opuesta a la particularidad individual.

El capítulo "Moralidad" tiene, precisamente, a la particularidad individual del agente como su objeto principal, cuestión que se aclara si consideramos brevemente su lugar sistemático al interior de la *Rph*. El capítulo acerca del derecho abstracto, que precede al de la moralidad, puede ser leído como un tratado acerca del marco formal que delimita la posibilidad y alcance de las pretensiones legítimas que un agente puede elevar sobre determinados bienes contra otros agentes, en circunstancias en las que todos los agentes tienen el mismo estatus (vgr. todos son "personas"), y en la que, por tanto, la particularidad de las distintas personas no juega ningún rol.[7] Por su parte, el capítulo dedicado a la vida ética puede ser leído como un tratado acerca del sistema de instituciones y deberes en los que los agentes han de participar a fin de actualizar el concepto de libertad (esto es, el verdadero o genuino Bien humano),[8] que presupone tanto el tipo de fines como también las condiciones en las que los agentes individuales han de perseguir esos fines. La sección dedicada a la moralidad tiene como propósito principal especificar cuáles son las condiciones formales que es necesario tener en cuenta a fin de caracterizar la agencia individual como momento necesario para la actualización (*Verwirklichung*) del concepto de voluntad libre, al tiempo que pretende señalar los límites que semejante concepción formal trae consigo -esto es: que no podemos pretender poseer una imagen completa de lo que significa ser un agente libre atendiendo sólo a esas características formales.

Bajo la expresión "condiciones" o "características formales" de la agencia individual entiendo, por una parte, aquello que se requiere para que sea posible imputarle responsabilidad por lo que hace a un agente específico. Podemos caracterizar inicialmente estas condiciones de modo negativo: aunque el agente produzca una transformación en su entorno no podremos imputarle el hecho como una acción suya si el agente no sabe que eso que le imputamos es, precisamente, lo que él mismo sabe (o cree) que está haciendo. Desde este punto de vista, por ejemplo, Edipo *no puede* haber cometido parricidio, pues aún cuando él haya efectivamente asesinado a Layo, su padre, cosa que sabemos que hizo, él no lo sabe, esto es: sabe que ha asesinado a *x*, pero no sabe que *x* es su padre.[9] Es probable, por lo que sabemos del mito, que si Edipo hubiese sabido que el hombre en cuestión era su padre se habría abstenido de matarlo. En consecuencia, para

[4] En estricto rigor, lo que constituye la racionalidad (*Vernünftigkeit*) del bien o de este conjunto de bienes es su pertenencia a un sistema de leyes e instituciones válidas y vigentes, que constituyen la realización del concepto de libertad (§§142 ss.).

[5] Anscombe 2000, § 5, p. 9.

[6] Kant 2002, p. 81 (Ak. IV, p. 394). Véase también Anscombe 2000, § 36, pp. 67 s. La idea de que deliberamos sobre, y elegimos sólo aquello que está en nuestro poder hacer está en Aristóteles, Véase EN, III, 1111b 20 ss. y 1112a 31 s.

[7] El tipo de restricciones al razonamiento práctico de los agentes impuestos por esta condición de igualdad formal es típico de las teorías acerca de la justicia. Compárese esta idea con la de imparcialidad en Rawls al comentar el significado de la noción de "velo de ignorancia" y su vínculo con la ética kantiana. (Rawls 1999, 118 – 123).

[8] "La vida ética es la *idea de la libertad* en cuanto Bien viviente, que tiene en la autoconciencia su saber, su querer, y por medio de cuyo actuar [tiene] su actualidad [*Wirklichkeit*], como también éste [actuar] tiene en el ser ético su fundamento existente y su fin motor en y para sí, - *el concepto de la libertad que ha devenido mundo presente y naturaleza de la autoconciencia*" (§142).

[9] En este mismo sentido, el art. 390 del Código Penal de la República de Chile señala: "El que, conociendo las relaciones que los ligan, mate a su padre, madre o hijo, a cualquier otro de sus ascendientes o descendientes o a quien es o ha sido su cónyuge o su conviviente, será castigado, como parricida, con la pena de presidio mayor en su grado máximo a presidio perpetuo calificado". El destacado es mío.

que lo que Edipo ha hecho cuente como parricidio y le pueda, en consecuencia, ser imputado como algo que él *intencionalmente* hizo, necesitamos saber qué es lo que el agente sabe (o cree) que está haciendo. Según esto, el punto no es solo que no podamos acusar a Edipo de parricidio (aunque sí de asesinato); sino que si no tomamos en cuenta el conocimiento que el agente posee acerca de lo que está haciendo tampoco es posible determinar qué acción se está llevando a cabo. El conocimiento que el agente tiene de lo que hace impone, por tanto, una diferencia formal entre lo hecho por el agente (*Tat*) y su acción (*Handlung*). Y en la medida en que ese conocimiento admite grados, implica distintos niveles de voluntariedad y, por tanto, distintos niveles de responsabilidad.

Pero además de establecer límites a la imputación de responsabilidad, tales condiciones formales permiten que el agente pueda afirmar su individualidad -es decir, su agencia- en las acciones que emprende. Positivamente dicho: cuando el agente actúa intencionalmente, lo que hace es "traducir" (*übersetzen*) un contenido desde la forma en la que este es una mera finalidad subjetiva suya, todavía no realizada, a la forma en la que el contenido de su voluntad adquiere existencia intersubjetiva en tanto finalidad realizada, es decir en cuanto "objetividad exterior" (§109). Considerada desde este punto de vista, la agencia es "moral", en sentido estricto, en cuanto las acciones expresan la subjetividad del agente.[10] O, dicho de otro modo, la agencia ha de ser concebida formalmente como "autorrealización". Que esta es una caracterización formal de la misma se hace evidente en el hecho de que ella aplica tanto a buenas como a malas acciones o que es neutral respecto de la cualificación moral de las mismas.[11]

Sin la especificación de estas condiciones formales de la agencia no es posible entender el sentido que tiene hablar de la particularidad del agente, de sus intereses y motivaciones, como algo a lo que el individuo en la modernidad tiene un derecho:[12] el agente tiene derecho a determinar lo que pretende y lo que hace de acuerdo a una perspectiva que le es propia.[13] En este sentido, estas condiciones formales (el saber que el agente posee acerca de lo que hace, por un lado, y la intención, la finalidad por la cual lo lleva a cabo, por otro), por medio de las cuáles en la acción se expresa la subjetividad del agente, posibilitan su autodeterminación, en el sentido más propio del término.

En lo que sigue, consideraré, primero, la delimitación que Hegel hace entre la concepción que de la agencia tiene menester el derecho abstracto, compendiada en la noción de "persona", y la concepción de la agencia propia de la moralidad, que Hegel compendia en la noción de "sujeto" (2). Luego, consideraré la distinción terminológica que Hegel hace entre "hecho" (*Tat*) y "acción" (*Handlung*) (3). En seguida, trataré lo que Hegel llama "derecho del saber", por medio del cual Hegel pretende establecer condiciones mínimas para la imputación de responsabilidad, que corresponde a la sección titulada "El propósito y la responsabilidad" (§§ 115 – 118) y lo que Hegel llama "derecho de la intención", que corresponde a la primera parte de la sección titulada "La intención y el bienestar" (§§ 119 – 128) y que especifica mejor el tipo de saber que el agente ha de tener a fin de actuar intencionalmente (4). Luego, trataré "el derecho del sujeto a su particularidad", que pretende establecer, además de las condiciones formales negativas de la acción intencional, sus condiciones positivas, que incluye cierta especificación material (la búsqueda del bienestar) y los problemas que su consideración aislada y contrapuesta al derecho trae consigo (5).

[10] "El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad *es* y *reconoce* sólo lo que es *suyo*, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo". (§ 107)

[11] "Así como el derecho no es inmediatamente lo que se opone a lo injusto, tampoco lo moral se determina en primer lugar como lo opuesto a lo inmoral, sino que es el punto de vista general, tanto de lo moral como de lo inmoral, que se basa en la subjetividad de la voluntad". (§108 Obs.) Sobre esto, véase Ormeño 2016.

[12] ". . . [El sujeto tiene] en su finalidad su propio contenido particular, que es el alma determinante de la acción. Que este momento de la *particularidad* del agente esté contenido en y llevado a cabo por la acción, constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta: el *derecho del sujeto* a encontrar su *satisfacción* en la acción" (§121).

[13] Véase Rosza 2012, p. 103.

2. Persona y sujeto

"Persona" es el término con el que Hegel se refiere en esta obra a la concepción de la agencia racional que es típica del derecho natural moderno de los siglos XVII y XVIII y que designa al "sujeto de derecho", esto es, al poseedor de capacidad jurídica. De acuerdo con ello, es "persona" todo agente capaz, por un lado, de elevar pretensiones normativas sobre cosas (i.e. es capaz de propiedad) y, por otro, de reconocer a otros individuos como "personas" (i.e. como capaces de propiedad). De modo que la "persona" es "libre" porque puede poner su voluntad en una existencia exterior: llamarla "suya", disponer de ella a su gusto y exigir de las demás "personas" que se abstengan de hacer uso de esa propiedad suya si es que esto lesiona su voluntad (por ejemplo, si se hace sin su consentimiento o se destruye el bien, etc.). Considerado de este modo, el derecho abstracto establece condiciones racionales –es decir, imparciales en el sentido en que no implican distinciones cualitativas entre agentes numéricamente distintos-, para que cada individuo pueda "realizar" su libertad exterior, garantizando para cada uno un ámbito privado en el que los demás no deben interferir. El derecho funciona, así, como un estándar objetivo o como una "razón externa" (o un conjunto de tales razones), según la cual los individuos pueden perseguir sus propios fines, y a la que pueden "apelar" en caso de conflicto (pues las razones jurídicamente aceptables parecen ser razonables bajo cualesquiera condiciones subjetivas de los agentes).[14] Sin embargo, la satisfacción de los intereses de cada uno puede entrar en conflicto con el estándar público de racionalidad que es el derecho (§81), como queda de manifiesto en el conflicto jurídico de intereses (§§84 – 86), el fraude (§§87 – 89) y el crimen (§§90 – 103).

Precisamente a partir de esta discrepancia siempre posible entre las condiciones públicas de ejercicio de la agencia racional y los intereses del agente individual es que Hegel deriva la legitimidad de la perspectiva subjetiva que caracteriza a la moralidad, a saber: que el propio querer del agente sea considerado como el *locus* de la agencia racional, en el sentido de que lo que el agente quiere no sea sólo y en primera instancia evaluado de acuerdo a su eventual compatibilidad con el criterio externo que es el derecho (la voluntad libre *an sich*), sino que lo sea ante todo en relación a criterios racionales propios de la agencia individual (la voluntad libre *für sich*). Para ilustrar la diferencia: dentro del campo del derecho cualquier pretensión que el agente tenga, por inmotivada e irracional que nos parezca, puede ser válida si es compatible con condiciones jurídicas.[15] En el caso de la perspectiva moral, en cambio, la pretensión del agente es racionalmente evaluable con independencia de las condiciones jurídicas, es decir: la pregunta por las razones que el agente tiene para hacer lo que quiere es la consideración evaluativa más relevante.[16] De acuerdo con esto, el agente es concebido no sólo como *jurídicamente* responsable por lo que hace, sino también y ante todo como *moralmente* responsable por lo que hace, en la medida en que esto que hace expresa lo que el agente *quiere* hacer, su perspectiva subjetiva. "Sujeto" designa, en consecuencia, al agente que, a diferencia de la "persona", es libre porque *él mismo*, que se determina por sí mismo a obrar (§107), constituye la existencia actual de la libertad (§106). Es decir, no es libre porque haya cosas sobre las que puede reivindicar un título frente a otros y, de este modo, ser independiente de ellos, sino que lo es porque lo que hace, sus acciones y dichos, sus opiniones y fines, pueden ser imputados a su voluntad.[17]

[14] Para la distinción entre razones externas e internas, véase Williams, 1981a; y Parfit 1997; para la aplicación de esta distinción en la interpretación del "Derecho abstracto" en la Rph de Hegel, véase Ormeño 2015.

[15] "En todo derecho un interés, pero sólo *en* el mismo. Contra este aspecto se muestra luego el formalismo del derecho – para afirmar mi derecho, aún sin ningún interés en la cosa – ergotismo (*Rechthaberei*)" NM al §37. Hegel 1993, p. 181/Hegel 1995, p. 325 s..

[16] "El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente en sí sino por sí infinita" (§105). "Dado que la subjetividad es ahora la determinación del concepto, pero se diferencia de él como tal, de la voluntad existente en sí -en la medida en que la voluntad del sujeto, en cuanto voluntad del individuo existente por sí, al mismo tiempo *es* (todavía tiene en sí la inmediatez)- la subjetividad constituye la existencia del concepto. Se ha determinado así un plano más elevado para la libertad; el lado de la existencia de la idea, su momento real, es ahora la subjetividad de la voluntad. Sólo en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existentes en sí." (§106. Traducción ligeramente modificada).

[17] "[M]i libertad en ello, con mi saber y mi comprensión e intención (cualquier intención que haya tenido, según haya sido la cosa interiormente en mí) – juicio, [con] mi asentimiento y mi dar por bueno estar en el asunto" NM al §105. Hegel 1993, p. 375/Hegel 1985, p. 375 (Traducción ligeramente modificada).

La diferencia entre estas distintas concepciones de la agencia, que Hegel captura, terminológicamente, bajo las nociones de "persona" y "sujeto" respectivamente, puede expresarse resumidamente haciendo uso de la distinción entre una concepción negativa de la libertad -la del "derecho abstracto"- y una concepción positiva de la misma -la de la moralidad: la primera se concibe básicamente como no-interferencia; la segunda como autodeterminación. Desde el punto de vista de Hegel, cuando ambas son consideradas aisladamente o sólo en contraposición mutua son ambas igualmente unilaterales y abstractas.

En lo que concierne tanto a la unilateralidad como a la abstracción de la concepción de la agencia libre condensada bajo el título "moralidad", que es aquí nuestro objeto, ellas se derivan del hecho de que aquí se toman en cuenta ante todo las condiciones bajo las cuales la perspectiva particular del agente, su subjetividad, puede expresarse en lo que el agente hace, por lo que se omiten una serie de consideraciones que, sin embargo, son relevantes para dar cuenta de la agencia en situaciones concretas. Así, por ejemplo, los distintos contextos en los que un agente se desenvuelve (vgr. el ámbito afectivo, el laboral, el político) o los distintos fines concretos que persigue y con cuya consecución puede identificarse (vgr. la satisfacción de ser un buen padre o una buena madre, o un trabajador o trabajadora exitosa, o un buen ciudadano o ciudadana), para no decir nada de las condiciones históricas y socio-culturales que posibilitan el despliegue de la autonomía individual, constituyen, desde el punto de vista de la subjetividad moral, aspectos externos a la agencia propiamente dicha -es decir, condiciones a las que el agente está sometido, y que, por tanto, simplemente le ocurren.[18]

En otras palabras: bajo el rótulo "moralidad" Hegel va a aislar y considerar aquellos aspectos de la agencia que posibilitan que aquello que el agente hace "exteriormente" (vgr. sus movimientos corporales, incluidas las cosas movidas por medio de ellos, y los efectos que tales movimientos tienen en el mundo, así como lo que dice públicamente, y los efectos que lo dicho trae consigo), que está sometido a una serie de condiciones que son independientes del agente y escapan a su control, pueda evaluarse en tanto expresan no la influencia de esas condiciones *externas*, sino *su* intención, fin, propósito, principio, certeza moral; esto es, evaluarse a la luz de lo que es, en contraste con las condiciones públicas del derecho y las circunstancias del entorno en el que el agente se desenvuelve, presuntamente "interior" o subjetivo en sentido estricto.

La imagen, de acuerdo a la cual la acción ha de considerarse como exteriorización (*Entäusserung*) de lo que es subjetivo o "interno", o como expresión, es la misma que utiliza Hegel en su análisis de la agencia individual en el capítulo V C de la *Fenomenología del espíritu*,[19] que la presenta como un tipo especial de enajenación (*Entfremdung*), toda vez que la existencia pública que adquiere la finalidad subjetiva una vez realizada puede divergir considerablemente, en ciertas circunstancias -entre las que se encuentra el modo en el que el agente se concibe a sí mismo-, de lo que el agente pensaba estar realizando con su acción. Sin embargo, aunque consistentes, ambas exposiciones son diferentes. En la *PhG* Hegel explota esta divergencia entre intención y realización para mostrar que la individualidad práctica del agente no es un *dato* originario, que supuestamente no haría más que expresarse en la acción pública, sino que posee condiciones conceptuales y sociales que trascienden al agente singular, sin las cuales tal pretensión expresiva, que pertenece a la esencia de la acción intencional, es vana. En la *Rph*, en cambio, Hegel asume que esta concepción expresiva de la acción, propia de la época moderna, es un modo de preservar la individualidad práctica del agente, poniéndola en cierto modo a salvo tanto de la contingencia como de la suerte a la que el individuo que actúa está siempre expuesto.[20]

[18] Este es quizás uno de los aspectos en los que se distinguen, de modo más claro, las concepciones de la agencia de Hegel y Kant. Véase Ormeño 2009.

[19] En la *PhG*, Hegel se refiere a la acción como *Ausprechen* (enunciación) de la individualidad. Sobre este capítulo de la *PhG* ("La individualidad que es para sí real en y para sí misma") y su relación con el tratamiento de la acción de la *Rph* véase Pippin 2008, Pippin 2010, McDowell 2010, Ormeño 2016, Brandom 2019. Sobre la acción en la *Rph*, véase Quante 2004, Menegoni 1997. La discusión sobre estos pasajes de la *PhG* con Francisco Abalo y Luis Placencia y los participantes de su seminario conjunto sobre Hegel me ha sido muy útil.

[20] "La distinción entre consecuencias necesarias y contingentes contiene una indeterminación, porque la necesidad interna aparece en lo finito como necesidad externa, como relación entre sí de cosas singulares que, independientes e indiferentes unas respecto de otras, coinciden exteriormente... El desarrollo de la contradicción contenida en la necesidad de lo finito es, en la existencia, precisamente el transformarse de la necesidad en contingencia y viceversa. Según

3. Hecho (*Tat*) y acción (*Handlung*)

Hegel distingue terminológicamente entre lo que es realizado por el agente y puede ser descrito de ese modo por otros, o por el propio agente después de haber actuado, por un lado, y lo que es realizado por el agente y puede ser descrito por él mismo tomando en cuenta lo que pretendía llevar a cabo por ese medio, por otro. A lo primero lo llama *Tat*, hecho;[21] a lo segundo, *Handlung*, acción.[22] De acuerdo al diccionario de los hermanos Grimm, la palabra *Tat* traduce las expresiones latinas *actio, actus, actum, effectus, factum, gestum*, todas las cuales incorporan el sentido de que lo que la palabra designa es lo hecho o realizado por un agente. Esta expresión sirve bien a la distinción que Hegel quiere realizar, toda vez que por medio de ella se designa tanto la actividad del agente, que es inseparable de él mismo, como lo hecho por el agente, es decir, la obra.[23] *Handlung*, en cambio, se refiere menos a lo hecho que a la actividad misma del agente, aunque, etimológicamente, la expresión proviene del verbo *handeln*, que se usaba originalmente para referirse a hacer o establecer algo.[24] En cualquier caso, la distinción tiene por objeto establecer dos distintas perspectivas desde las que podemos referirnos a lo que un agente hace. En palabras de Brandom, *Handlung* designaría "the endorsed acknowleged purpose that the agent is authoritative about, in virtue of which what happens is an action at all", mientras que *Tat* designaría "the consequential specifications [*sc.* of the action] that necessarily outrun any specification of purpose available in advance of the actual doing".[25] Aunque me parece que esta caracterización captura correctamente la diferencia entre lo que puede decirse acerca del fin que un agente persigue mientras este no se ha llevado a cabo aún (donde la descripción del mismo es general) y lo que puede decirse de lo efectivamente hecho (en la que la especificación ha de ser demostrativa, esto es: referirse a *este* hecho), no me parece afortunado decir que las diferentes perspectivas sean las del agente, por un lado, y los de una audiencia, por otro. Pues así como el agente, después de realizado el acto, puede evaluarlo a la luz de las consecuencias que este ha tenido, también la audiencia ha de poder identificar lo realizado por el agente como una acción intencional, esto es como algo hecho con un propósito, para que tenga sentido atribuirle responsabilidad por lo acaecido a un agente, aun cuando la especificación de la acción propuesta por la audiencia diverja significativamente de la descripción que el propio agente haría de lo que él estaba realizando o pretendía realizar.[26] Quiero decir: si le atribuyo al agente responsabilidad por la ocurrencia de *p*, pero sin tomar en cuenta lo que (yo creo que) él pretendía hacer, entonces lo hago responsable por todas las especificaciones que puedan hacerse de *p*; esto es, no le atribuyo, en sentido estricto, agencia, sino que lo considero simplemente como causa o condición de lo que ha ocurrido. Esto equivaldría a confundir lo que es designado por la expresión *Tat* (hecho, *factum*) con lo que designaría la expresión "evento"[27] y diluiría en la concatenación causal tanto la singularidad de la acción, como la individualidad del agente.

---

este aspecto, actuar quiere decir entregarse a esta ley". Obs. al §118.

[21] "La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez del actuar consiste inmediatamente en que ella tiene para su actuar un objeto exterior *presupuesto* con múltiples circunstancias. El *hecho* pone una alteración en esta existencia previa y la voluntad tiene responsabilidad en general en ello, en la medida en que la existencia alterada lleva el predicado abstracto de lo *mío*" §115.

[22] "El derecho de la voluntad es que en su *hecho* sólo se reconozca esto como su *acción* y tenga responsabilidad en él sólo en esto: lo que ella sabía en su finalidad acerca de sus [circunstancias] presupuestas, es decir, lo que de ello estaba contenido en su propósito. El hecho sólo puede ser *imputado* como *responsabilidad de la voluntad*: éste es el *derecho del saber*" §118.

[23] http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&lemid=GT02774#XGT027

[24] http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&lemid=GH02088#XGH02

[25] Brandom, R. (2019), 409.

[26] La discrepancia eventual entre lo que el agente quería hacer y lo que los demás creen que él quiso hacer sólo puede ser notable bajo circunstancias bien específicas y en casos relativamente límites. Pues la descripción de lo que el agente hace, como puede referirla un testigo presencial del hecho a otras personas, contiene al menos una de las intenciones que el agente quería realizar (véase Anscombe 2000, § 4, pp. 7 ss.; y Pippin 2008, Cap. 6). Cfr. Menegoni 1997, p. 133, que le atribuye a Hegel la dudosa tesis según la cual lo que se sigue de la acción es *siempre* distinto de lo que el agente individual quiere, proyectando erróneamente en la argumentación de la *Rph* los muy distintos fines que persigue la argumentación en *PhG*, V C. Véase Ormeño 2016.

[27] "La autoconciencia heroica (como en las tragedias de los antiguos, Edipo, etc.) todavía no ha avanzado desde su solidez (*Gediegenheit*) hasta la reflexión de la diferencia entre *hecho* (*Tat*) y *acción* (*Handlung*), entre el evento exterior (*äusserlichen Begebenheit*) y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como hasta la fragmentación de las consecuencias, sino que asume la responsabilidad en todo el alcance del hecho" (§118 Obs.).

De acuerdo a una creencia muy extendida entre quienes hacen filosofía de la acción, "evento" o "suceso" es la categoría general para referirse a cualquier cambio en un estado de cosas dado, a la que pertenecería la "acción" como una especie o subclase.[28] Y en la literatura se ha tendido a identificar, aunque con reservas, lo que Hegel designa por medio de *Tat* con evento, toda vez que él utiliza esta expresión para referirse a que lo hecho por un agente introduce cambios en el mundo y tiene consecuencias causales, muchas de las cuales no están contempladas en lo que el agente sabía de las circunstancias en las que actuaba ni tampoco estaban previstas en su propósito.[29] Creo que incluso con reservas esta identificación es equivocada: no podemos concebir a la acción como un tipo especial de evento (uno que, a diferencia de otro tipo de eventos, tendría una característica especial, la "intención", de la que los demás carecerían, y bajo la cual estos, pero no otros eventos, podrían ser descritos),[30] sino que la acción sólo puede individuarse *qua* acción por medio de la "intención", de modo que si no tomásemos en cuenta esta, tampoco podríamos referirnos al hecho (*Tat*) como constituyendo una unidad identificable: el hecho podría descomponerse en "movimientos" más pequeños, o ser contemplado como perteneciendo a cadenas causales más grandes, sin que ello haga posible de suyo la individuación de eso a lo que la acción refiere.[31] Esto no implica negar que las acciones puedan tener múltiples descripciones o especificaciones, muchas de las cuales no son intencionales, sea porque no toman en cuenta la perspectiva del propio agente, sea porque consistan en especificaciones de lo hecho a partir de consecuencias que el agente no podía prever. Pero sí implica negar que la descripción de lo hecho por el agente *qua* evento constituya una suerte de descripción privilegiada, de la que dependería, en cierto sentido, la descripción de lo hecho *qua* acción. En el caso de las acciones, para decirlo con Frege, el acceso a la referencia depende del sentido de un modo fundamental y en el caso de la acción este está proporcionado por la intención.

Apoyo textual para atribuir a Hegel la tesis de acuerdo a la cual la noción de "acción intencional" es constitutiva para determinar aquello a lo que refiere como "hecho" –y, desde este punto de vista, una noción tan básica como la de "evento"- es su determinación formal de la acción como "exteriorización de la voluntad en cuanto subjetiva o moral" (§113), que impone ciertas restricciones conceptuales a aquello que podamos atribuir a un agente como su acción: un movimiento corporal, algo que digo o, en general, un evento que mi cuerpo cause en el mundo no cuenta, por ello, como mi acción, a menos que eso que he hecho se vincule de modo especial con un contenido mío, a cuya realización mi conducta sirva como medio. Importante es aquí, según Hegel, que el contenido "no sólo contenga mi subjetividad para mí en cuanto finalidad interior mía, sino también en cuanto ha recibido la objetividad exterior" (§110); que, además, en cuanto contenido particular de una voluntad, esta finalidad –consista ella en la satisfacción de una necesidad natural o social, como el hambre, el apetito sexual o el honor- deba poder ser articulada proposicionalmente –i.e. tener un cierto grado de generalidad, de modo que pueda ser instanciada en distintas realizaciones y, por tanto, ser realizada correcta o incorrectamente, de acuerdo o en desacuerdo con un estándar normativo (§111). Por último, la existencia inmediata que este contenido adquiere por medio de la realización es el modo en el que otros la juzgan: en el juicio de otros agentes la realización del contenido es interpretada y evaluada según estándares públicos, o adquiere una existencia intersubjetiva (§112).[32]

[28] La exposición y motivos originales para esta creencia pueden encontrarse en Davidson 2001 (sobre todo ensayos 3, 6 y 8). Véase la lúcida y breve discusión de Placencia acerca de la posición de Davidson acerca de la individuación de acciones *qua* eventos en Placencia 2019, pp. 85 – 102.

[29] Véase Quante (2004), pp. 105 ss., Menegoni 1997, p.126. También Pippin 2008, pp. 3, 5, 8 y 11, acepta *prima facie* la idea según la cual las acciones constituirían una especie de evento, que se distinguirían por ser "intencionales bajo una descripción". Sobre esto último, véase Anscombe 2000, §6, pp. 11 s., §23, pp. 37 ss. Véase también Anscombe 2016.

[30] Para una muy interesante discusión de este punto, véase Ford 2011. Véase también Anscombe 2000, §19, pp. 28 ss.

[31] "[L]a determinación de la acción no es para sí algo aislado en orden a una individualidad exterior, sino el contenido *universal* que encierra en sí la relación múltiple. El propósito, en cuanto procedente de un ser *pensante*, no contiene simplemente la individualidad, sino esencialmente aquel aspecto *universal*, la *intención*". (§119).

[32] "La exteriorización de la voluntad como voluntad *subjetiva* o *moral* es la *acción*. La acción contiene las determinaciones señaladas de: a) ser sabida como mía en su exterioridad, b) tener una relación esencial al concepto en la forna de un deber ser y c) estar referida a la voluntad de los demás". (§113)

4. El saber que el agente tiene de lo que hace como condición de la imputabilidad

El agente individual actúa siempre en un contexto compuesto de circunstancias que preceden a la acción y que son independientes de su voluntad, algunas de las cuales cree poder modificar con su acción (§115). Pero, así como el agente no tiene control de estas circunstancias en las que está situado, tampoco tiene control acerca de todas las consecuencias que su acción, al modificar su entorno, pueda provocar. Como parte de la cadena de eventos en la que se sitúa su conducta, lo que el agente hace contribuye a los cambios de estado que puedan haberse producido en esas circunstancias después de su hecho o actuación.[33] Vista así, sin embargo, la contribución del agente puede ser inespecífica (limitarse a ser una condición, entre otras muchas, de ese cambio). O ser una contribución decisiva para ese cambio, aún cuando él mismo no se haya percatado de ello o no se lo haya propuesto. Lo que caracteriza al "punto de vista de la moralidad" es que hace depender lo que pueda imputársele al agente como acción suya de lo que el agente sabe que hace.

Ahora bien, ¿qué es lo que el agente sabe? De acuerdo con Hegel, el agente tiene una representación de las circunstancias en las que actúa, y en las que se ha propuesto un fin, lo que presupone que el agente se representa, además, qué medios -qué acción- es a su juicio necesaria para la consecución del fin propuesto, en esas circunstancias. Aunque el agente pueda equivocarse respecto de la suficiencia de los medios, y esto pueda serle imputado como algo de lo que él es responsable, no ocurre lo mismo con la representación de las circunstancias. Precisamente, porque el agente individual no tiene un conocimiento completo de esas circunstancias, puede que estas contengan algo que el agente desconoce. De acuerdo con Hegel, la voluntad tiene derecho a que se le impute como acción suya sólo aquello "que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto" (§117). Este "derecho" implica que la descripción bajo la cual se le imputa al agente una acción preserve la perspectiva del propio agente. Tomando prestado un ejemplo de Anscombe: puede que el agente sepa que está aserrando unas tablas, pero crea, falsamente, que son suyas. Y si se le preguntara por qué está aserrando madera que no es suya, el agente rechazaría la pertinencia de la pregunta, precisamente porque desconocía esa circunstancia (vgr. si hubiese sabido que la madera no era suya no habría dispuesto de ella como si lo fuese, o no lo habría hecho abiertamente). Esta es una de las características de la acción intencional: que le sea aplicable el sentido pertinente de la pregunta "¿Por qué estás haciendo *x*?", cuestión que no ocurre cuando al agente se le describe su acción en términos en los que él ya no puede reconocerla como suya. Este "derecho del saber" recoge, al menos parcialmente, la discusión aristotélica acerca de la ignorancia de las circunstancias de la acción como motivo para excusar la responsabilidad del agente, aunque delimitando, en cierto modo por dentro, condiciones cognitivas sin las cuales el hecho no puede serle imputado al agente como una acción suya, esto es: como expresión de su individualidad.

Lo mismo pasa con las consecuencias del hecho. Ellas "son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que conforman una *figura* que tiene como *alma* el fin de la acción" (§118); es decir, en la medida en que tales consecuencias pueden ser retrotraídas a lo que el agente quería hacer y a lo que sabía de sus circunstancias. Pero la acción puede tener consecuencias que ya no pueden ser retrotraídas al propósito del agente. El agente puede haber invertido todo su dinero en una compañía, esperando acrecentar su patrimonio. O, al menos, esta sería una descripción de lo que el agente ha hecho que "tiene como alma el fin de la acción". Pero una consecuencia posible de la acción es que el agente pierda su dinero porque la compañía en la que invirtió se haya declarado en bancarrota dos semanas después. Podemos, ahora, especificar la acción de este modo: "Invertí mi dinero en la compañía XYZ y me arruiné". Esta es una consecuencia de la acción que ya no tiene como alma su fin y, por tanto, tampoco es una descripción (una especificación, Brandom *dixit*, de quien tomo el ejemplo)[34] de lo que él ha hecho en la que el agente pueda reconocerla como suya: podemos imputarle al agente la inversión realizada como un medio para acrecentar su

[33] "El *hecho* provoca un cambio en esta existencia previa y la voluntad es responsable de él en la medida en que la existencia alterada lleva en sí el abstracto predicado de lo mío". (§115)

[34] Brandom 2019, p. 388 s.

patrimonio, pero no con el propósito de perderlo todo. Nótese, sin embargo: ambas descripciones de la acción, la que incluye una circunstancia desconocida por el agente o la que la especifica según una consecuencia suya que el agente no podía prever, se refieren al mismo *hecho*, pero de modo tal que ellas ya no incluyen la perspectiva del propio agente.

La acción es la del agente sólo en la medida en que es posible describirla de modo que en ella se refleje lo que este sabía, en su propósito, tanto de las circunstancias como de las consecuencias esperadas (tanto las que el agente pretendía se produjesen, como también aquellas que él mismo no quería, pero que era esperable que ocurriesen). Aunque este saber es indispensable para la noción de acción intencional, no es con todo suficiente para responder la pregunta "¿Por qué haces *x*?", sino sólo para rechazar la pertinencia de la pregunta si es que esta no se ciñe a ese saber. Y que la pregunta no sea pertinente no implica que el agente no pueda ser legal u objetivamente responsable de tales y cuales consecuencias. Pero no las ha producido intencionalmente.

Mientras Hegel utiliza la expresión "propósito" (*Vorsatz*) para delimitar negativamente lo que puede atribuírsele al agente desde la perspectiva en la que él mismo está situado, utiliza, en cambio, la expresión "intención" (*Absicht*) para referirse a dos aspectos distintos, aunque vinculados, de la acción intencional: la forma general o tipo bajo la cual la acción -i.e. el caso- ha de poder ser subsumida si es que el agente actúa intencionalmente, por un lado, y la "intención con la cual" el agente actúa, el fin que persigue al actuar, por otro.

En lo que concierne a lo primero, Hegel observa que la acción singular, en cuanto hecho, está en múltiples conexiones causales con las circunstancias en las que tiene lugar, contribuyendo, así, al cambio de estado de esas circunstancias. Esas conexiones causales hacen del resultado y otras consecuencias anexas algo necesario, que sólo puede imputarse legítimamente al agente de acuerdo con lo que éste sabía de esas circunstancias. Pero algunas de estas consecuencias se presentan como resultados cuya posibilidad reside, precisamente, en el tipo general de acción que la acción singular del agente ejemplifica (§119). Así, si el propósito de Pedro es dañar a Juan, y Pedro cree que una forma de dañar a Juan es golpear a Juan, entonces el hecho de que Juan muera como resultado del golpe que Pedro le ha propinado no es una consecuencia "externa" a lo que Pedro se había propuesto hacer, pues matar a Juan es una forma de dañar a Juan, aun cuando golpear a Juan no sea equivalente a matarlo. Muy bien puede ser que Pedro no se haya propuesto matar a Juan, pero en la medida en que se propuso dañarlo golpeándolo, y que la muerte de aquél al que se golpea es una de las consecuencias típicas de esta clase de acciones, tenemos que presuponer que Pedro sabe o debería conocer esta cualidad general de su acción. Al calificar, entonces, lo que Pedro ha hecho como "homicidio" no estamos sino desplegando lo que ya estaba contenido, como posibilidad, en el propósito del agente, conocido por él.

Este "derecho de la intención", como lo llama Hegel en el §120,[35] es un corolario del "derecho del saber", pues especifica las cosas que el agente no ha de ignorar, si es que ha de dársele crédito por lo que ha hecho. En cierto sentido, ambos "derechos" protegen la individualidad del agente, toda vez que muestran su acción como una suerte de determinación a la que el agente ha llegado (o ha podido llegar) por medio de un razonamiento a partir de ciertas premisas generales.[36] De ahí que si suponemos que un agente, capaz de formarse un propósito, es sin embargo estructuralmente incapaz de conocer la cualidad general de su acción -esto es, de subsumir lo que ha hecho bajo la correspondiente descripción general-, lo consideremos parcial o totalmente irresponsable.[37] Por otro lado, bajo la rúbrica "derecho de la *objetividad* de la acción", de acuerdo al cual la acción puede afirmarse como algo sabido y querido por el agente (§ 120), Hegel explicita que lo que caracteriza al agente individual como tal -esto es, como agente moralmente responsable- tiene siempre como contrapartida el juicio de otros agentes. El agente no puede reconocer el acto como

[35] "El *derecho de la intención* es que la cualidad *universal* de la acción sea no sólo *en sí*, sino además *sabida* por el agente, y por lo tanto puesta en su voluntad subjetiva" (§120).

[36] Para una reconstrucción detallada sobre la teoría que Hegel habría tenido del razonamiento práctico y que subyacería a los textos que estamos comentando, véase Quante 2004.

[37] En sus observaciones manuscritas a la observación al §120, Hegel comenta que los niños y los idiotas golpean con el propósito de dañar, pero no saben que por este medio matan o pueden matar. NM al §120. Hegel 1993, p. 425; Hegel 1995, p. 387.

suyo sino es algo sabido (y querido) por él mismo, aunque esta autoridad que el agente reivindica para sí ha de conformarse con las condiciones en las que los demás puedan reconocer el hecho como algo que pueda serle atribuido e imputado al primero. La imputación de responsabilidad, la excusa, la a veces orgullosa, a veces soberbia, reivindicación, por parte del agente, de su autoría ("Sí, yo lo hice") constituyen un cierto tipo de práctica (cuya institucionalización no es tematizada por Hegel en este capítulo) y requiere, en consecuencia, que tanto el agente como la audiencia compartan los conceptos que la gobiernan, si es que han de participar comunalmente en ella. Tales conceptos, por tanto, no están a disposición de los agentes: así, quien termina matando como resultado del tipo de acción que había emprendido (en nuestro ejemplo, la muerte de Juan como resultado de que Pedro lo haya golpeado), no puede impedir que el resultado de esa acción (a saber, el homicidio de Juan) le sea imputado como algo que él debería haber sabido.[38]

En suma: que el agente pueda remitir a lo que sabía de su acción (i.e. lo que está contenido en el propósito que el agente se ha formado) y lo que quería lograr con ella (la finalidad a la cual tal propósito sirve como medio) para delimitar su responsabilidad por las consecuencias de la misma, equivale a afirmar una autoridad que el agente pretende tener sobre el modo en que los demás han de juzgarla correctamente (i.e. el agente pretende tener autoridad sobre las prácticas de imputación). Cuán justificada esté tal pretensión, dependerá de cómo se conciba la agencia en una comunidad determinada. La comunidad moderna, según Hegel, tomará como un dato esencial lo que el agente sabía y quería en su acción para juzgarla, pero también tomará en cuenta, de modo igualmente esencial, lo que podríamos llamar la "pretensión de autoridad" que el juicio de la comunidad eleva al calificar la acción según el predicado general que ella ejemplifica. Es decir, el agente puede pretender razonablemente un privilegio respecto de cual de las descripciones posibles de su acción él considera que expresa su "saber y querer", pero esto no implica que el sentido que su acción pueda tener (y, por tanto, tampoco el sentido de su "intención") pueda determinarse privadamente, por la sola referencia a las razones que el agente tenía para actuar como lo hizo.[39]

5. Lo que el agente quiere como condición formal de su individualidad

La cualidad general de la acción no es, empero, el fin por mor del cual el individuo realiza una acción determinada. El homicidio que Pedro ha cometido en contra de Juan se ha llevado a cabo por algún propósito particular. Si Pedro golpeó a Juan, porque quería dañarlo, todavía nos preguntaremos por qué quería hacerlo; no nos parece que la enunciación de tal propósito (vgr. golpearlo para dañarlo) contenga una caracterización que haga del daño de Juan algo especialmente deseable. A lo más, el enunciado documenta la necesidad (o suficiencia) de la acción-tipo (golpear) para el fin propuesto (dañar a Juan). Si, en cambio, Pedro quería dañar a Juan porque quería vengar una ofensa, haya sido esta real o imaginaria, el deseo de venganza explica por qué Pedro quería dañarlo y, en consecuencia, por qué lo golpeó -es decir, por qué la acción le pareció a Pedro digna de ser llevada a cabo. Razonando de modo análogo Pedro podría tratar de defenderse de la imputación, reconociendo que golpeó a Juan, lo que tuvo como consecuencia la muerte de este, pero no para dañarlo, sino para defenderse de la agresión de Juan. Si el fin que el agente persigue con su acción es la autodefensa, entonces la acción es vista a otra luz (una bajo la cual la muerte de Juan podría verse justificada). En el primer caso, la acción (golpear) es un medio para un fin (dañar), y éste a su vez un medio para un fin ulterior (vengarse). En el último caso, la acción de golpear, es un medio para un fin (preservar la propia vida o la propia integridad física), que parece no requerir ningún otro fin ulterior, pues él mismo

[38] Sigo aquí las interesantes observaciones de Maraguat 2010 a propósito de cómo interpretar la tesis de Hegel, según la cual en la acción está contenida su referencia a los demás (§113). Véase, además, el texto de la observación al §132: "El derecho de la objetividad adopta ahora la siguiente figura: dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo. Quien quiere actuar en esa realidad, precisamente por ello debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad".

[39] Véase Ormeño 2016, pp. 138 s. Fundamentales en esto Pippin 2008 y Brandom 2019.

posee esa caracterización de deseabilidad que explica suficientemente la ejecución de la acción.[40]

Hegel examina el vínculo entre cualidad general y particularidad subjetiva de este modo: la acción implica una pluralidad de momentos y una duración en el tiempo, que se ven comprimidas bajo una sola descripción unitaria cuando se la subsume bajo su cualidad general (§ 120).[41] De esta multiplicidad el agente puede "aislar un aspecto singular de la acción" y afirmarlo "como su esencia subjetiva" (§119 Obs.), aquello por mor de lo cual la acción ha sido emprendida, lo que el agente quería lograr por medio de la acción. Este fin particular, que constituye, según Hegel, el contenido particular propio del agente, "es el alma determinante de la acción" (§121), cuya presencia en la descripción de esta preserva la individualidad, la "particularidad subjetiva" del agente (id.), y que le confiere a la acción, en cuanto medio necesario y/o suficiente para el fin, valor subjetivo, interés (§122). Así, Pedro tiene interés en golpear a Juan, porque desea dañarlo, y esto último tiene interés para él, porque desea vengarse. O, para decirlo de otro modo: la acción-tipo se hace deseable para el agente, algo que este quiere instanciar, porque desde su punto de vista es apropiada para llevar a cabo aquello en cuya realización el agente tiene un interés.

Por este medio, Hegel pretende recoger ese aspecto de la acción intencional, según el cual lo que el agente persigue, el fin de su acción, se le presenta a éste como algo "bueno", sea este bien real o aparente.[42] El substantivo "bien" y el adjetivo "bueno" designan, en este contexto, una característica formal de la acción intencional a la que ya hemos aludido, a saber: que cualquiera sea el fin que el agente pretenda obtener con su acción, este ha de ser algo que a sus propios ojos es apetecible. Este es un hallazgo que está a la base de la filosofía práctica desde antiguo, al que, sin embargo, Hegel quiere darle un cierto giro particularmente moderno: "El hecho de que en la acción esté contenido y realizado ese momento de la *particularidad* del agente constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *derecho* del *sujeto* de encontrar su *satisfacción* en la acción" (§121). La determinación de lo que Hegel quiere decir con esto se hace más provechosa si la contrastamos con el modo en el que Kant tematiza la noción de interés. De acuerdo con Kant, el interés es "la dependencia de una voluntad contingentemente determinable respecto de los principios de la razón". Pero en esta dependencia Kant distingue ulteriormente dos tipos de interés: (1) el interés del agente en el objeto de la acción (el "bien"), que Kant llama "patológico" porque se sigue del modo en que la representación del objeto nos afecta (vgr. nos resulta útil o grato), y en el que la razón está al servicio de la satisfacción de las necesidades del agente; y (2) el interés del agente por la propia acción, que Kant llama "interés práctico", que "muestra que la voluntad depende solo de principios de la razón en sí misma".[43] Esta formulación sugiere que podemos considerar la satisfacción que el individuo experimenta al tener éxito en la consecución de su fin separadamente de la agencia racional (esto es, que podríamos tematizar esta última de modo puramente formal, con independencia de los fines que el agente se proponga); que hablar de la "satisfacción" que el agente experimentaría por ser un agente racional es totalmente impertinente; e, incluso, que se pudiese contraponer con sentido la satisfacción subjetiva a la consecución de fines "válidos en y para sí" (§ 124). Hegel, claramente, no lo ve así. Desde su punto de vista, ambos aspectos, el fin perseguido y el ejercicio de la agencia, son sólo analíticamente separables: podemos distinguir el aspecto formal de cualquier actividad intencional -a saber, el compromiso que el agente tiene (o debería tener) con la acción que lleva a cabo cuando cree que esta es necesaria para la realización de lo que quiere-, de lo que efectivamente quiere en cada caso. Pero ambos aspectos constituyen, en principio, una unidad inseparable, característica de la acción intencional: tanto la "actividad formal misma", a saber: que el agente sea por medio de su acción causa de aquello que desea, como aquello que se representa como deseado, constituyen,

[40] Anscombe § 37, p. 70 s.

[41] "La cualidad universal de la acción es el contenido múltiple de la acción retrotraído a !a forma simple de la universalidad". § 121.

[42] "Todo arte y toda investigación, e igualmente toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden" EN, I, 1094a. "Luego, para que la voluntad tienda hacia algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien. Por eso dice el Filósofo, en el II *Physic.*, que *el fin es un bien o un bien aparente*". ST., Prima secundae, Q. 8, art. 1.

[43] Kant 2002, p. 113 (Ak. IV, 413).

según Hegel, el contenido del fin particular de la acción y se comportan entre sí como forma y materia, respectivamente (§123).

De esta caracterización de la acción intencional se sigue su carácter expresivo, pues en la acción, que muestra el compromiso que el agente tiene con su fin, se devela quién es el agente. De ahí que Hegel pueda sostener que el sujeto "es la *serie de sus acciones*" (§124); en ellas se documenta la subjetividad del agente, su perspectiva propia (el modo en el que entiende qué es valioso realizar; cuán comprometido está con aquello que cree que es bueno; qué tan importantes son para él las restricciones a su acción que son los derechos de los demás, etc.), que queda así entregada al juicio de los demás. Como se ha sugerido ya, este juicio se lleva a cabo por medio de conceptos que tanto el agente como la comunidad a la que él pertenece, comparten.[44] Pero en la acción se documenta, también, el valor de esa subjetividad. En sus observaciones manuscritas, Hegel pone el valor de la acción, esto es, de la expresión de la propia subjetividad, en el contexto de la contingencia o de la "suerte constitutiva", por un lado, y la "suerte incidental",[45] por otro, en la que el agente se halla situado: "Acción es realidad [*Wirklichkeit*]. Ahí valen la particularidad, circunstancias, todas las ventajas, desventajas del nacimiento, del talento, del carácter. Alcance de los hechos, efectos. Debe considerarse sin envidia. Yo no he sido éste, no soy éste. Yo, en mi parte, en mis circunstancias, debo ser realmente [*wirklich*] lo que yo puedo".[46] La perspectiva moral permite preservar la particularidad individual del agente, pero la acción misma, o la serie de ellas (la vida en su conjunto), en cuanto realidad efectiva sometida al juicio de los demás, devela consigo las determinaciones que esa subjetividad tiene debidas a la contingencia (vgr. cuna, talento y carácter) o a la suerte (consecuencias de lo hecho), que rebasan la perspectiva moral y no tienen cabida en ella, pero que cualifican el valor de esa subjetividad.

Ahora bien, en el contexto que estamos considerando (el "punto de vista de la moralidad"), en que se ha hecho abstracción de los contextos sociales en los que la agencia se ejerce y los fines que tales contextos proporcionan a la agencia, la "materia" del contenido particular "sólo tiene un contenido más determinado en su *existencia subjetiva natural*, en sus necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc." (§123). La forma que adquiere aquí el "bien" particular del agente es la del bienestar o felicidad, en el sentido que esta constituye el horizonte normativo en relación al cual el propio agente evalúa los fines particulares que se pone, como queda claro por la referencia al §108 en este mismo parágrafo. Aquí la noción de bienestar ocupa el lugar que formalmente corresponde a la especificación material del contenido subjetivo de la acción intencional. Siendo esto así, la consideración acerca de la acción intencional transita naturalmente a cuestiones moralmente substantivas. ¿Tiene cada individuo *derecho* a procurar su felicidad? La cuestión no es si cada individuo, descriptivamente hablando, busca su propio bienestar, sino si las acciones que tienden a ello están justificadas no sólo desde la perspectiva de cada agente, sino de *cualquier* agente (§ 125), y de ser así, hasta qué punto lo están. ¿Cuáles son los límites de la búsqueda del bienestar individual? De acuerdo con Hegel pertenece al punto de vista de la moralidad (que es, de hecho, el de la libertad subjetiva, que "constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna" (§124 Obs.)) considerar el bienestar como algo "externo" a la agencia, en el sentido de que se trata de una finalidad cuya consecución depende esencialmente de factores que son radicalmente independientes de la particularidad individual (el hecho de que vivir implica una condición menesterosa en el contexto de una "naturaleza madrastra", o en la configuración del mundo social en el que nos toca vivir), y en ese sentido aparece para el agente, en este contexto, como un ideal indeterminado, cuya persecución sólo es válida en la medida en que respetemos el derecho de los demás (§126). Pero a su vez, el fundamento de nuestra aspiración al bienestar está constituido por el hecho de que vivimos, y la vida (su preservación, incluso, "de acuerdo a la posición social" del agente necesitado (§127 Obs.)) constituye un límite al derecho de los demás, que era el límite de nuestra persecución del bienestar. El §128 pretende mostrar que así queda explicitada la pareja unilateralidad del

[44] En sus notas manuscritas a su propio ejemplar, Hegel comenta que la acción es "existencia [de la intención] afirmada en relación a la voluntad de otros, es decir, en general realidad en el mundo de la libertad, la intención es alcanzada no sólo como mía, sino también como cosa universal en el ámbito espiritual" NM al §124. Hegel 1993, p. 437/Hegel 1995, p. 390.

[45] Para estas nociones, véase Williams 1981b.

[46] NM al §124. Hegel 1993, p. 433/Hegel 1995, p. 390 s. Traducción ligeramente modificada.

derecho y del punto de vista de la individualidad particular, que todavía no se ha elevado a la búsqueda del Bien.

Referencias bibliográficas

i. Primarias

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner. Edition von Johannes Hoffmeister, 1995.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999.
- *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Edición de Karl-Heinz Ilting. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.
- *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Band 9 der *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces, revisión de Ricardo Guerra. México: FCE, 1986.

ii. Secundarias

- Anscombe, Elizabeth 2000. *Intention*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press. (Hay traducción castellana de Ana Isabel Stellino: *Intención*. Barcelona: Paidós, 1991).
- ----------, 2016. "Bajo una descripción". Traducción de Ernesto Riffo, en Juan Ormeño Karzulovic (ed.) *Acciones, razones y agentes. Ensayos sobre teoría de la acción e imputabilidad moral y jurídica*. Santiago: LOM ediciones, pp. 37 – 54.
- de Aquino, Tomás 1993. *Suma de Teología* II, parte I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles 1985. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Brandom, Robert 2019. *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- *Código Penal de la República de Chile*. Disponible en: `https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1984`
- Davidson, Donald 2001. *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press. (Hay traducción castellana de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés: *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona/México: Crítica/UNAM, 1995).
- Ford, Anton 2011. "Action and Generality", en F. Stoutland, J. Hornsby, A. Ford (eds.) *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, pp. 76 – 104.
- Frankfurt, Harry 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person" en : The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 1 (Jan. 14, 1971), pp. 5-20.
- Kant, Immanuel. 2002. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- ----------, *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Disponible en: `https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html`.
- Maraguat, Edgar 2010. "Acción, voluntades y objetividad". IV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, 2010. Disponible en: `https://www.uv.es/maraguat/papers/AVO.pdf`.
- McDowell, John 2010. "Towards a Reading of Hegel on Action in the 'Reason' Chapter of the *Phenomenology*", en Arto Laitinen y Constantine Sandis (eds.). *Hegel on Action*. Palgrave Macmillan, pp. 79 – 96.

- Menegoni, Francesca 1997. "Elemente zu einer Handlungstheorie in der 'Moralität' (§§ 104 – 128)", en Ludwig Siep (Hg.) *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 125 – 146.
- Ormeño, Juan 2016. "Expresivismo y retrospectividad. ¿Es la teoría hegeliana de la acción una alternativa a las teorías causalistas y mentalistas?" en Juan Ormeño Karzulovic (ed.) *Acciones, razones y agentes. Ensayos sobre teoría de la acción e imputabilidad moral y jurídica*. Santiago: LOM, pp. 125 – 143. (Hay una versión de este artículo en Marcelo Carvalho, Ricardo Pereira Tassinan y José Pertille (Eds.) *Hegel*. Sao Paulo: Anpof – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofía, 2015, pp. 161 – 178).
- ----------, 2015. "Libertad abstracta y racionalidad: sobre la autoridad del derecho abstracto" en *Revista Pensamiento Político* n.º 5, pp. 91 – 102
- ----------, 2009. "Dualismo y praxis o ¿cuál es el problema con la teoría moral de Kant, Profesor Hegel? La crítica a la 'concepción moral del mundo' en la *Fenomenología del espíritu*" en: Vanesa Lemm y Juan Ormeño Karzulovic (editores), *Hegel, pensador de la actualidad*. Santiago: Ed. Universidad Diego Portales
- Parfit, Derek. 1997. "Reasons and Motivations" en: *Aristotelian Society Supplementary Volume* 71, 1: 99 – 130.
- Pippin, Robert 2008, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- ----------, 2010. "Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner-Outer' Problem" en Arto Laitinen y Constantine Sandis (eds.). *Hegel on Action*. Palgrave Macmillan, pp. 59 – 78.
- Placencia, Luis 2019. *Handlung und praktisches Urteil bei Kant*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Quante, Michael 2004. *Hegel's Concept of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John 1999. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Rózsa, Erzsébet 2012. *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.
- Williams, Bernard. 1981a. "Internal and External Reasons", en *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101 - 113.
- ----------, 1981b. "Moral luck", en *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 20 – 39.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 67-77
Recibido: 10-11-2020 Aceptado: 13-12-2020

Identidad práctica, individualidad y universalidad. Una lectura del Espíritu verdadero

Practical identity, individuality and universality. A Reading of True Spirit

Luis Placencia*
Departamento de Filosofía, Universidad de Chile

Resumen

Este artículo aborda una de las cuestiones más difíciles de la obra hegeliana: el tratamiento que este autor hace del concepto de individualidad o individuo. En particular, se argumenta que una revisión más detallada de algunas secciones de la *Fenomenología del espíritu* permite dar cuenta de interesantes virtualidades sistemáticas mostradas por el tratamiento que hace Hegel de esta cuestión. Para ello, se propone una lectura detallada de la sección "Espíritu verdadero", cuyo significado no ha sido suficientemente explicado por los comentaristas. Resultará que el texto de Hegel parece incluir una concepción de la constitución de la "identidad práctica" enriquecida por elementos que las visiones contemporáneas, como la de Korsgaard, tienden a descuidar, sc., el papel de los elementos que podríamos llamar "naturales" en dicha constitución. En efecto, la identidad práctica no puede determinarse en el vacío, sino desde una posición situada en la que se dan, por ejemplo, variables como el tipo de cuerpo que soy, el lugar y el momento en que nací, etc.

Palabras clave: G.W.F Hegel, Identidad práctica, Individualidad, Universalidad, Espíritu verdadero

Abstract

This paper addresses one of the most difficult issues in Hegelian work: the treatment this author makes of the concept of individuality or individual. In particular, it is argued that a more detailed revision of some sections of the *Phenomenology of Spirit* allows to account for interesting systematic virtualities shown by Hegel's treatment of this question. In order to achieve this, it is proposed a detailed reading of the section 'True Spirit', whose meaning has not been sufficiently explained by the commentators. It will turn out that Hegel's text seems to include a conception of 'practical identity' constitution enriched by elements that contemporary views, such as Korsgaard's, tend to neglect, sc., the role of the elements we could call 'natural' in such constitution. In fact, practical identity cannot be determined in a void, but from within a situated position in which occur, for example, variables such as the type of body I am, the place and moment where I was born, etc.

Keywords: G.W.F. Hegel, Practical Identity, Individuality, Universality, True Spirit

DOI: 10.5281/zenodo.5002009

*Contacto: luisplacencia@gmail.com Dr. en Filosofía por la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción. Identidad práctica y normatividad en la *Fenomenología del espíritu* y la discusión contemporánea

Las relaciones entre norma e individualidad parecen ser un asunto que ha cautivado la atención de la filosofía práctica contemporánea. Un ejemplo de ello lo constituye el todavía muy vivo debate sobre el vínculo entre normas morales, por un lado, y las motivaciones o razones que tendría cada agente en tanto individuo para obrar, por otro, generado principalmente a partir de los influyentes trabajos de Bernard Williams y la discusión en los mismos con la recepción de Kant en el mundo angloamericano a través de la obra Rawls y sus discípulos y seguidores (Williams 1981). Mientras, por una parte, muchos autores parecen resistirse a la idea de que las esferas de la motivación individual y la norma deban confluir completamente, i.e. la idea de que las normas o las reglas morales deban ser *idénticas* a las motivaciones subjetivas, proyectos personales o deseos y que por tanto ellas no requerirían de criterios de corrección externos a las mismas, también parece existir, por otra parte, un importante consenso en torno a la idea de que ellas -sc. normas y motivos- tampoco pueden correr por carriles completamente separados. Así las cosas, autores como C. Korsgaard han llevado a cabo en los últimos años interesantes esfuerzos por mostrar que la esfera normativa no se escinde completamente de la esfera de los deseos aunque tampoco se puede constituir meramente a partir de ella, intentando así, según propia declaración, resolver las dificultades de concepciones de la normatividad como la que, según Korsgaard, habría sostenido Kant, y que presentaría un modelo correspondiente a una escisión artificial entre el ámbito de los deseos y aquel que puede jugar un papel normativo (1996 239-240).[1] Crucial para Korsgaard en este intento es la idea de que las así llamadas "identidades prácticas" pueden jugar un papel normativo (1996 101; 2009 23).

El esfuerzo de Korsgaard está directamente conectado, como se sabe, con los intentos de dar cuenta de la relevancia normativa de las así llamadas "razones relativas al agente", i.e. razones para obrar que parecen estar directamente vinculadas al tipo de agente que en cada caso cada uno estima ser. De este modo *concebirme a mí mismo* como hermano, por ejemplo, me puede llevar a tener una razón para obrar (por ejemplo, preferir ayudar a mi hermana que a otro individuo en una emergencia), razón que es en principio relativa a ese hecho (sc. al hecho de que yo me conciba como hermano). Este creativo, penetrante y sugerente enfoque de Korsgaard ha adquirido, como es bien sabido, notable influencia en la filosofía práctica contemporánea. Con todo – y esto no busca ser una observación contra las virtudes de la posición de Korsgaard – no ha escapado a los lectores más cultos que recientemente han discutido con provecho la noción de "identidad práctica" y el modo en que ella podría jugar un papel en la constitución de la esfera normativa, los importantes puntos de contacto entre la posición de Korsgaard y tradiciones a las que ella no apela directamente como la del idealismo alemán (v.gr. Fichte) o la hermenéutica-fenomenológica (Heidegger). Muchas veces, estos aportes han mostrado, de hecho, que algunos autores del pasado han investigado fenómenos similares a los que ocupan a Korsgaard, calando en ocasiones más hondo aún que ella en algunos aspectos.[2] En este texto me propongo intentar una tarea de este tipo a la luz del estudio de la función que cumple la noción de individualidad en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (*PdG*).

Lo anterior podría sonar, a primera vista, llamativo, toda vez que de acuerdo a una larga tradición de autores, Hegel habría sostenido una visión de la individualidad que la hace colapsar en lo colectivo, razón por cual habrían varias razones para dejar de lado a Hegel como un autor en el que podamos hallar insumos filosóficos de interés para pensar la relación entre individualidad y norma de modo tal que se conserve la relación entre ambos ámbitos sin aniquilar, por así decir, el uno por el otro.[3] Y aunque para ello no parece faltar evidencia textual, en rigor, las cosas son

[1] Korsgaard entiende por "identidad práctica" una "descripción bajo la cual te valoras a ti mismo, bajo la cual hallasque vale la pena vivir tu vida y emprender tus acciones" (1996 101).

[2] Pienso por ejemplo en la discusión de Vigo (2015) y el modo en que ahí se reconstruye la función de la idea del reconocimiento en Fichte o en Crowell (2013) y su discusión crítica de la concepción de la autoconciencia en conexión con la obra de Heidegger.

[3] Piénsese por ejemplo en Popper (1945 62), Russell (1945 742 y ss.), Tugendhat (1979 349-350) y Ricoeur (1986 278 y ss.). No pretendo sostener aquí que estos autores sostengan exactamente las mismas posiciones sobre Hegel y

más complicadas. En efecto, uno de los asuntos más difíciles de la obra hegeliana parece ser el del tratamiento que este autor hace del concepto de *individualidad* o *individuo*, concepto que parece jugar un papel crucial ya en la filosofía natural del período de Jena así como después en la *Ciencia de la lógica* (*WdL*). Aunque un tratamiento detallado de esta cuestión excede con mucho mis posibilidades, en este contexto debe destacarse por de pronto que ya en estas obras se muestra que el concepto de "individuo" no es sin más siempre equivalente en la obra de Hegel al de "individuo humano", siendo incorporado, por ejemplo en *WdL*, como un elemento central de las doctrina hegeliana de las categorías. Se trata, ante todo, al menos en el uso del término "individuo" que hace Hegel en la *WdL* de un objeto cuyas partes pueden ser reconducidas a una unidad (*GW* 12 142). Tanto más complicado parece ser el asunto en la *PdG*, obra en la que, como es bien sabido, las categorías son presentadas de modo no temático a partir de la experiencia que la consciencia haría de sí misma y en la que, con todo, por ser el sistema de categorías ahí presentado distinto del de la *WdL*, la noción de individualidad jugaría un papel diferente al que desempeña en las obras de madurez. Quizás, por eso mismo, dicho concepto en la *PdG* no ha sido, a mi modo de ver suficientemente estudiado por los intérpretes, más allá del hecho de que se trate de una noción crucial en el desarrollo de la misma tal como queda en evidencia especialmente a partir de la sección B del capítulo "Razón" (193 y ss.),[4] especialmente en la variante que E. Rózsa ha dado en llamar "individualidad práctica", i.e. a partir de la "realización de la autoconciencia racional por medio de sí misma" (*Ibid.*).[5] Con todo, el papel que esta noción parece jugar en la sección razón justamente parece mostrar el escepticismo de Hegel respecto a las posibilidades de fundar un orden de normas a partir de la perspectiva meramente individual, lo cual por su parte parece a primera vista coincidir con la lectura clásica respecto de la relación entre individualidad y totalidad indicada más arriba. Sin embargo, quisiera sostener que una revisión más precisa de algunas secciones de la *PdG*, en concreto de la sección "Espíritu verdadero", permiten, a lo menos, matizar lo anteriormente dicho y dar cuenta de interesantes virtualidades sistemáticas que muestra el tratamiento hegeliano de esta cuestión, más allá de la distancia que se puede querer conservar con las ideas de Hegel en general. Para ello propongo realizar una lectura detallada de la sección "Espíritu verdadero", cuyo significado no parece haber sido elucidado suficientemente por los intérpretes.

El camino que escojo aquí no supone que sólo en la sección "Espíritu verdadero" podamos hallar indicaciones relevantes sobre cómo tratar el difícil problema de los vínculos entre norma e individualidad. Me parece más bien que un tratamiento que se haga cargo de modo preciso del problema debiera tomar en cuenta indicaciones contenidas al menos a lo largo de la totalidad de la sección "Espíritu" y la sección "Religión", junto con elementos de las secciones precedentes "Autoconciencia" y "Razón". Un modo de hacer esto en el espacio del que dispongo acá sería abordar el asunto de manera general, reconstruyendo *el espíritu*, por así decir, de lo dicho por Hegel. Tal procedimiento no es poco habitual entre los intérpretes de Hegel y se ajusta bien al tratamiento de un autor cuya escritura, estilo y método poseen tantas peculiaridades. Con todo, se trata de una forma en la que me parece, se pueden escamotear muy eficientemente las dificultades que una interpretación de detalle del autor en comento ofrece, en parte debido a la proverbial obscuridad de sus escritos. Me parece, con todo, que justamente lo anterior no sólo no exime al comentarista o intérprete de un intento de reconstrucción detallada de la

sobre su concepción de la individualidad. Todas estas críticas son, de hecho, diferentes en contenido, precisión y forma. Basta, de hecho, para detectar sustantivas diferencias con comparar las observaciones muy detalladas e informadas de Tugendhat y Ricoeur con las de Russell y Popper, que parecen más bien fruto del prejuicio y en ocasiones de la ignorancia. Con todo, parece haber ciertos puntos de contacto entre los autores antedichos que los llevan a criticar una presenta hipostatización del espíritu objetivo, que tendría como consecuencia la disolución del individuo en el Estado (Ricoeur), una concepción ética que sostendría el mayor valor del todo frente a las partes (Russell) o la supresión de la genuina idea de libertad al entender ésta como una relación positiva del individuo con su comunidad (Tugendhat). Todas estas interpretaciones parecen suponer que en la filosofía del individuo Hegel no puede sino ser absorbido por la comunidad.

[4] Las referencias a páginas sin ulterior indicación corresponden a GW 9, el volumen 9 de la edición histórico-crítica de la obra de Hegel.

[5] "Zuerst ist diese tätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuumsbewusst" (193), cfr. también 198 y ss. Excepciones a esta tendencia que descuida la función de la noción de "individualidad" en la *PdG*son el sistemático trabajo de E. Rózsa 2007, 2008 y 2012 así como Siep 1995. A mi modo de ver Siep muestra de manera satisfactoria que el tratamiento del concepto de "individualidad" abarca en la *Fenomenología* un arco que comienza ya en la sección autoconciencia y se extiende al menos hasta "espíritu".

posición de Hegel, sino que de hecho más bien exige o cuando menos hace más conveniente el ejercicio contrario, aunque sea a riesgo de realizar meramente un análisis parcial. En lo que sigue, entonces, tomaré ese camino, aunque sea al costo de no agotar ni de cerca todo lo que se puede tener para decir sobre el problema en cuestión en la *PdG*.

2. Espíritu y el espíritu verdadero

Según indica Hegel, el espíritu es la verdad de la razón en la medida en que satisface lo que la razón en primera instancia experimenta meramente como certeza de la conciencia de ser toda realidad.[6] De acuerdo con esto, el espíritu corresponde al "sí mismo" de la conciencia efectivamente real (*Er ist das Selbst des wirklichen Selbstbewusstseins*). Hegel caracteriza, en consecuencia, al espíritu como "sustancia" que sabe de sí en tanto "fundamento y punto de partida del obrar de todos" (*Grund und Ausganspunkt des Tuns Aller*),[7] de modo que, a diferencia de lo que se manifestaba en el caso de las figuras de la razón, este fundamento no aparece como opuesto a la conciencia singular que se diferencia de la sustancia en tanto tal o bien como estableciendo por sí sola la ley o siendo ella por sí sola fundamento de la misma ni tampoco como mera sustancia carente de conciencia de sí misma (238).[8] En consecuencia es el espíritu "la esencia en y para sí que es al mismo tiempo efectivamente real como conciencia y que se representa a sí misma" (238). En su primera manifestación el espíritu aparece como "la vida ética de un pueblo, en cuanto es la verdad inmediata, el *individuo* que es un mundo" (240). Más allá del hecho de que, como es bien sabido, Hegel identifica con esta "vida ética de un pueblo" al "mundo griego", esta primera alusión aquí al término *individuo* no deja de ser reveladora: se trataría aquí de una noción de un individuo que lo trata como un *mundo*. Para que quede claro el sentido de esta observación debemos profundizar más en el texto de Hegel.

Ahora bien, de acuerdo con Hegel, el espíritu "se desdobla" escindiéndose por medio de la acción (240) así como también se desdobla la autoconciencia en la ignorancia y el saber de lo que obra, trayendo esto como consecuencia la destrucción de la sustancia ética así como la disolución del individuo, dando lugar a una autoconciencia libre de normas. Con esto Hegel remite ya desde el comienzo de la sección al papel decisivo que jugará la acción más adelante en el apartado (b) "la acción ética, el saber humano y divino, la culpa y el destino" en tanto origen de la destrucción de la sustancia ética (253-254). La división de la sustancia se manifiesta como dos masas correspondientes a lo que Hegel llama "ley humana" y "ley divina" (241). Esta división de la autoconciencia y de la sustancia ética tiene como consecuencia la destrucción de las masas y del saber de la autoconciencia, sc., del saber que ella tendría de la rectitud de su obrar. Lo anterior tiene lugar a su vez a través del vínculo que se establece entre la sustancia y el agente a través de la autoconciencia.[9] Como se ve, la figura en cuestión plantea una conexión compleja entre la singularidad y la universalidad, el individuo que actúa y la ley que lo rige, mediada por lo que Hegel llama aquí "autoconciencia". Tal conexión entre "universal" y "singular" es ilustrada comparando la situación de esta figura con lo ocurrido en la sección "Percepción". Hegel indica en relación a esto:

[6] "Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist." (238). "Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein." (133).

[7] Este aspecto ya había sido destacado al inicio de Razón B: "Diese sittliche Substanz in der Abstraktion der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist ebensosehr unmittelbar wirkliches Selbstbewußtsein oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseins in seiner Einzelnheit als seines Seins sich bewußt, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist." (194).

[8] "Es ist von der Substanz in der Tat noch als ein Einzelnes unterschieden, gibt entweder willkürliche Gesetze, oder meint die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben; und hält sich für die beurteilende Macht derselben. – Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das an- und fürsichseiende geistige Wesen, welches noch nicht Bewußtsein seiner selbst ist". (238)

[9] "Die Substanz tritt, als allgemeines Wesen und Zweck, sich als der vereinzelten Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches, an sich Einheit seiner und der Substanz, es nun für sich wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt und sittlich handelt – und jenes zu dieser herunterbringt und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als sein Werk und damit als Wirklichkeit hervor." (240-241).

> La sustancia simple del espíritu se divide como consciencia. Dicho de otro modo, como la consciencia del ser abstracto, sensible transita a la percepción, así también lo hace la certeza inmediata del ser real, ético. Y tal como para la percepción el ser simple se torna una cosa de muchas propiedades, así es el caso del obrar para la percepción ética una realidad efectiva de muchas relaciones éticas. Con todo, aquella reúne en sí la inútil multiplicidad de las propiedades en la oposición esencial de la singularidad y universalidad y esta, que es la consciencia purificada, sustancial, torna la multiplicidad de los momentos éticos lo duplicidad de una ley de la singularidad y de la universalidad. No obstante, cada una de estas masas sigue siendo el espíritu entero. Si en la percepción sensible las cosas no tienen otras sustancia que las dos determinaciones de la singularidad y la universalidad, ellas expresan aquí solo la superficial oposición de ambos lados (241-242).[10]

Inwood (2018 443) presenta, a mi modo de ver, de buena forma el contenido de este difícil pasaje, como sigue: así como la percepción reduce el contraste entre las múltiples propiedades a la oposición "singular-universal", la percepción ética percibe los contrastes que le corresponden "sociedad/individuo", "hombre/mujer", "estado/familia", "vida/muerte" bajo la especie de la división entre "universal" y "singular". Con todo, "en el caso de la percepción ética" -añade Inwood-:

> La singularidad y universalidad no expresan adecuadamente los dos lados. Cada lado es defendido por un individuo que apela a una ley universal, humana y divina respectivamente, y cada individuo iguala la ley elegida por él con el espíritu como un todo. (*Ibid.*)

Más allá de que es dudoso que los individuos "elijan" la ley que defienden, parece ser correcto que Hegel sostiene, tal como se destacará más abajo, que en el caso del "Espíritu verdadero" se presentan dos "lados" de la sustancia ética que se entienden a sí mismos como conciencia universal, por el lado del pueblo y la familia, y como conciencia singular, por el lado del hombre y la mujer (249).

La presentación de la oposición entre ley humana y divina es uno de los puntos más comentados del capítulo, pues introduce en alguna medida las conocidas y múltiplemente interpretadas referencias de Hegel a la tragedia, especialmente a la *Antígona*, que es magistralmente tratada en (b).[11] Con todo, antes de interpretarlas, es preciso comprender el modo en que Hegel comprende estas "leyes" en el primer apartado (a) "El mundo ético, la ley humana y divina, el hombre y la mujer". Más allá de los elementos idiosincráticos de esta sección, que han sido bastante tratados y criticados, especialmente aquellos relativos al modo en que Hegel aquí concibe los roles de género, roles que además él mismo parece comprender de modo diferente en obras posteriores,[12] se trata de una sección de altísimo interés, especialmente en lo referido al modo en que ella parece dar cuenta, no sin elementos de tensión, del modo en que Hegel parece comprender las

[10] "Die einfache Substanz des Geistes teilt sich als Bewußtsein. Oder wie das Bewußtsein des abstrakten, des sinnlichen Seins in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewißheit des realen, sittlichen Seins; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Sein ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener zieht sich aber die unnütze Vielheit der Eigenschaften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zusammen, und noch mehr dieser, die das gereinigte, substantielle Bewußtsein ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist; wenn in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andre Substanz als die beiden Bestimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, so drücken sie hier nur den oberflächlichen Gegensatz der beiden Seiten gegeneinander aus." (241-242).

[11] Existe, por cierto, otro lugar clásico de referencia a la tragedia por parte de Hegel, sc., "Religión del arte" (*Kunst-Religion*), en el que Hegel presenta la tragedia como conexión de la necesidad del destino con la experiencia del agente de que éste es su realización (391 y ss.). Cfr. Schmidt (1997 372).

[12] Esto vale fundamentalmente, me parece, para el extraño tratamiento que Hegel hace de la "eticidad de la mujer" (247). Al respecto, cfr. Rósza (2008).

relaciones entre normatividad y naturaleza. Como veremos más adelante, este punto se conecta con la relación entre la identidad práctica y la normatividad.

La "ley divina" es caracterizada por Hegel como "contrapuesta" (*gegenübertreten*) a la ley humana siendo expresada esta oposición también como la de la ley familiar y la ley estatal.[13] Particularmente interesante resulta el modo en como Hegel caracteriza aquí el carácter de las relaciones familiares y el papel de la familia propiamente tal. Ella es introducida como una "comunidad ética natural" (*ein natürliches sittliches Gemeinwesen*), en tanto autoconciencia *inmediata* (243).[14] La familia aparece frente al orden comunitario social como una forma todavía inmediata de la autoconciencia, pero a la vez como su sustancia en la medida en que lo posibilita. De esta manera, la familia aparece marcada por el carácter por un lado natural y por tanto inmediato y por otro ético y por tanto *universal* de las relaciones que la constituyen, aunque por otro lado ellas estén fundamentalmente orientadas a la *singularidad*. En efecto, la familia no aparece para Hegel como constituida en orden a la satisfacción de necesidades básicas, a la provisión de los bienes en la casa como tampoco a las meras funciones naturales propias de la especie o a la satisfacción de vínculos sensibles como el del amor tal y como lo entiende Hegel aquí,[15] sino que más bien a la "sustracción de la realidad sensible" que adquiere su forma más clara en el culto a los muertos, razón por la cual queda revelado el hecho de que "el fin positivo propio de la familia es el singular como tal" (*Der der Familie eigentümliche positive Zweck ist der Einzelne als solche*), fin que sólo se alcanza a través del cultivo de estas relaciones de carácter universal, i.e. que no están basadas en la inclinación hacia el *individuo* concreto o contingente, sino en el intento de rescatar de la corrupción natural al mismo a través del rito funerario y las subsecuentes prácticas religiosas.[16] Así, las relaciones familiares en tanto "relaciones éticas" aparecen como relaciones que no pueden consistir en un mero orden de vínculos singulares contingentes o como dice Hegel en la morada de la eticidad no se trata de este marido o este hijo, sino del hijo el marido (247), aunque sí tiene la familia como objeto el "rescate" del singular no contingente, que sin embargo ya no constituye propiamente tal un individuo en el sentido ordinario del término, sino lo que Hegel mismo llama "individual universal" (245).[17]

[13] Hegel también las identifica como la ley del día y la del mundo subterráneo, mostrando ya aquí una clara conexión con *Antígona* o "los penates" contra el orden del espíritu universal

[14] "Dieses, in diesem Elemente der Unmittelbarkeit oder des Seins die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein unmittelbares Bewußtsein seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Anderen, d.h. ein natürliches sittliches Gemeinwesen, – ist die Familie." (243)

[15] Es decir, como bien destaca Siep, esta concepción hegeliana de la familia se opone al modo en cómola concibe Aristóteles (Siep 2000 183).

[16] "Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Sein, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche Gewordensein, nicht das Tun eines Bewußtseins. Die Pflicht des Familiengliedes ist deswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes Sein, dies allgemeine Sein, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, sondern daß es ein Getanes und das Recht des Bewußtseins in ihm behauptet sei" (244). Además agrega Hegel: "Der Tote, da er sein Sein von seinem Tun oder negativen Eins freigelassen, ist die leere Einzelheit, nur ein passives Sein für Anderes, aller niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräften abstrakter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das sie hat, diese um ihrer negativen Naturwillen jetzt mächtiger sind als er. Dies ihn entehrende Tun bewußtloser Begierde und abstrakter Wesen hält die Familie von ihm ab, setzt das ihrige an die Stelle und vermählt den Verwandten dem Schöße der Erde, der elementarischen unvergänglichen Individualität; sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält." (245).

[17] "Ob sich aber wohl das sittliche Sein der Familie als das unmittelbare bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer sittliches Wesen nicht, insofern sie das Verhältnis der Natur ihrer Glieder oder deren Beziehung die unmittelbare einzelner wirklicher ist; denn das Sittliche ist an sich allgemein, und dies Verhältnis der Natur ist wesentlich ebensosehr ein Geist und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigentümliche Sittlichkeit besteht. – Zunächst, weil das Sittliche das an sich Allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältnis der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältnis des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Tun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das Tun dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichtum geht teils nur auf das Bedürfnis und gehört der Begierde an; teils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur Mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelheit zu unterjochen und ihn zur Tugend, zum Leben in und fürs Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigentümliche positive Zweck ist der Einzelne als solcher. Daß nun diese Beziehung sittlich sei, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach einer Zufälligkeit auftreten, wie etwa in irgendeiner Hilfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muß substantiell oder ganz und allgemein sein; sie kann sich daher nur auf den ganzen Einzelnen oder auf

La familia se constituye fundamentalmente a partir de tres relaciones básicas: la del marido y la esposa, la de los padres y los hijos y la del hermano y la hermana. Estas relaciones se articulan como vínculos que se orientan justamente a la superación del mero enlace natural, de suerte que "la relación sin mezcla" (*das unvermischte Verhältnis*) corresponde a la del hermano y la hermana (246), en tanto en ella ambos que son la misma sangre guardan un vínculo en el que la "sangre ha llegado a su equilibrio" (*Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist*) siendo por ello ambos *individualidades libres* (247), a diferencia de las otras relaciones familiares en las que los individuos "son para otro" solamente, no hallando en ellas estos individuos su "retorno a sí". Se trata de lo que ocurre, por ejemplo, en la relación entre el esposo y la esposa o los padres e hijos. Lo anterior entraña la relevancia fundamental de la pérdida del hermano (248), pasaje en el que Hegel destaca la cuestión ya a través de una criptocita de la *Antígona* (904-920), indicando que "la pérdida del hermano es por ello irreemplazable para la hermana y su deber en relación con él es el más alto." (248). Por otro lado, es en estos papeles en los que ambos sexos "superan" (*überwinden*) su esencia natural y se tornan, por tanto, "libres" de ella, en tanto guardan entre sí un vínculo no determinado por los impulsos de "la sangre".

La ley humana, por su parte, corresponde a una comunidad que es *individuo* en el gobierno (245). Ella se relaciona con la esfera familiar en una forma de mutua dependencia (248). Por un lado, para evitar la "disolución" el gobierno recurre a la "potencia negativa" de la muerte, que es parte del "reino subterráneo", i.e. el de la ley divina. A través de esta potencia remueve a los individuos recordándoles su poder (246). Por otro lado, la comunidad política se nutre de individuos a partir de la familia. El hermano, indica Hegel, "es el lado según el cual su espíritu deviene individualidad que se vuelve a otro y que transita a la conciencia de la universalidad" (248). Hegel sostiene aquí que la diferencia de los sexos incluye un contenido ético que, aunque está basado en la naturaleza, no puede ser comprendido como tal a partir meramente de ella. Sin embargo, este contenido ético alberga un conflicto en tanto en cuanto no hay en él *individualidad singular*. Esta aparece con la comisión de un hecho, i.e. con una acción (251).[18] Lo anterior adquiere tanta más relevancia cuanto se recuerda que Hegel ha establecido con anterioridad que el individuo no es sino "lo que ha hecho" (172). Esta observación ha de ser particularmente tenida en cuenta en la medida en que Hegel sostiene en el texto en el que es hecha esta afirmación que incluso el cuerpo del agente es producto de su hacer (171-172). El cuerpo revela lo que el agente es, así como la acción misma revela su interioridad, por ser el obrar (*das Tun*) "la forma pura tránsito del no ser visto al visto" (215). Esta carencia de *individualidad singular* propia de la inmovilidad de la sustancia ética se expresa, entonces, en la ausencia de acción, o si se quiere, en la ausencia de expresión de una individualidad singular. En la sustancia ética hay apenas *roles* y leyes que determinan esos roles. En este sentido la conciencia ética es "carácter" que no es individualidad singular, i.e. es mero rol o papel, como un personaje en una obra teatral (252).[19] Se presenta así una oposición entre dos conciencias que tienen "la oposición del ser natural" (252).

ihn als allgemeinen beziehen. Auch dies wieder nicht etwa so, daß sich nur vorgestellt wäre, eine Dienstleistung fördere sein ganzes Glück, während sie so, wie sie unmittelbare und wirkliche Handlung ist, nur etwas Einzelnes an ihm tut, – noch daß sie auch wirklich als Erziehung in einer Reihe von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenstand hat und als Werk hervorbringt, wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die wirkliche Handlung nur einen beschränkten Inhalt hat, – ebensowenig endlich, daß sie eine Nothilfe ist, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn sie ist selbst eine völlig zufällige Tat, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit ist, welche sein und auch nicht sein kann. Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaßt und ihn – nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören soll, als dieser Einzelne zu gelten, sondern ihn, diesen der Familie angehörigen Einzelnen – als ein allgemeines, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, sondern den Toten, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseins sich in die vollendete eine Gestaltung zusammengefaßt und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. – Weil er nur als Bürger wirklich und substantiell ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist und der Familie angehört, nur der unwirkliche marklose Schatten". (243).

[18] "Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtsein noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtsein noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten". (251).

[19] El "carácter" es vinculado en diversos lugares al ser natural, cfr. 268, donde es presentado como "especie", i.e. como carencia de individualidad, así como previamente (172) cuando es vinculado con la fisonomía.

No es la mera contingencia la que reparte los roles éticos, sino que es la naturaleza la que en la división de los sexos los presenta como dos elementos contrapuestos. Vistas así las cosas, la acción introduce la oposición entre dos lados que ven cada uno de su parte el derecho, surgiendo así una oposición entre el saber y la ignorancia: cada parte sabe su ley, mas desconoce la vigencia de la otra (253).

3. La función de la tragedia

Es en este contexto que surgen los pasajes en que Hegel, a los ojos de algunos, presenta una interpretación de la tragedia en general[20] o al menos de la *Antígona*, obra a la que sabemos que dedicó diversos pensamientos en varias obras. La referencia a la tragedia está posibilitada por la introducción de la acción y el carácter esencialmente enajenado de la misma. Este carácter ya había sido destacado en la sección "Razón", especialmente a la luz de las afirmaciones hegelianas sobre diversas formas de enajenación. Se suman ahí a la "acción" el lenguaje y el trabajo (172-173). La acción se manifiesta aquí en "Espíritu verdadero" como aquello que no es inocente, en tanto en cuanto introduce un curso de eventos que son *míos* por mucho que no hayan sido todos queridos por mí (aquí se atisba el problema del modo en que Edipo se relaciona con lo hecho por él en *Edipo en Colono*). La acción, además, entraña la oposición a lo efectivamente real, de suerte que en el escenario de la vida ética abre espacio a la contradicción de la ley que se opone a la del agente. En este sentido, la acción se ha vuelto *delito*, en tanto en cuanto infringe la ley a la que se opone (252).

De acuerdo a una lectura habitual, con su presentación de algunos elementos de la *Antígona* Hegel habría querido mostrar las diferencias esenciales entre el mundo griego y el mundo moderno, en tanto en el primero la libertad individual habría sido imposible, debido la carencia de un discurso ilustrado, carencia que habría hecho imposible la expresión de individualidades como *Antígona*. Sin embargo, no parece haber evidencia textual suficiente como para sostener lo anterior. De acuerdo con una segunda tradición, Hegel mostraría a través de su análisis de *Antígona* ora simpatía por Antígona misma o por Creon, intentado mostrar, de acuerdo a algunos, una suerte de defensa del individualismo frente al poder estatal o del comunitarismo en el segundo caso. Con todo, tampoco parece el texto sugerir preferencia alguna de Hegel por uno de los "lados" representados en conflicto que encarnan Antígona y Creon. Así las cosas, no han faltado quienes ven en el análisis hegeliano de la *Antígona* el interés por el conflicto entre el individuo y el Estado (Pietercil 304; Vigo 2014). Con todo, ese modo de poner el punto, aunque parcialmente correcto, parece no recoger todo el punto de Hegel, especialmente si se toma en cuenta las indicaciones hechas más arriba: tanto Creon como Antígona *son en algún sentido* individuos, aunque en la forma de caracteres, i.e. en la forma de roles o papeles que representan una ley universal con la que ellos se identifican sin fisuras. Por ello, ninguno de ellos parece ser *individuo singular*, i.e. un individuo que logra distanciarse de su naturaleza, i.e. de aquello que ella lo determina a hacer, recurriendo a normas o reglas que permiten incorporar una visión que le permita realizar este proceso de distanciamiento. Obviamente este distanciamiento no puede ser nunca completo, y en esto ha de ser tomado en cuenta el carácter ético que tienen las determinaciones naturales que indica Hegel. Con todo, de no existir tal distanciamiento, no tendremos por otra parte jamás *individuos* en sentido pleno.

Así las cosas, la función de las referencias a *Antígona* parece estar bien recogida por las observaciones de autores como R. Stern. De acuerdo con Stern la idea de Hegel es mostrar que:

> En el mundo griego cada parte (Antígona y Creonte) tenía lealtades fijas a una u otra esfera, de modo que cuando estas esferas entran en conflicto (a través de la figura de Polinices, que era significativamente tanto una figura política masculina y, por tanto,

[20] La interpretación hegeliana de la tragedia ha sido fuente inspiradora de análisis desde diversastradiciones de intérpretes que van desde aquellos que han intentado hacer fructífero a Hegel desde el marxismo (Lukács 1948) la teoría crítica (Menke 1996) o la biopolítica (Vatter 2010).

> parte de la polis, como un hermano muerto y, por tanto, parte de la familia), este conflicto no pudo resolverse de ninguna manera. (141-142).

La consecuencia de lo anterior es justamente aquello que Hegel mismo llama "disolución de la sustancia ética". La disolución está mediada por la experiencia que hace el agente de su pertenencia a la ley que él mismo ofende, lo cual tiene como consecuencia su toma de distancia frente a ella, toma de distancia que por otro lado ha de permitirle volver a interpretar de modo más adecuado su pertenencia a la comunidad cuyas normas él mismo ha ofendido.

De este modo, podríamos indicar que la función principal de la tragedia, y en concreto de la *Antígona* que Hegel presenta acá, consiste fundamentalmente en la presentación de lo que podríamos denominar como la "experiencia" que la conciencia hace de sí misma.[21] Esta "experiencia" consiste en atender a las limitaciones de un orden normativo anclado en la pura naturaleza, por un lado, como aquel que representa Antígona misma, como de un orden que no toma en cuenta las constricciones que la propia naturaleza impone, como ocurre en el caso de Creón. Ambos órdenes son, aunque desde un cierto enfoque, correctos, y a la vez unilaterales, pues no responden a una ley que permita "unificar" estas dos formas de concebir la ley, por lo que *eo ipso* son inadecuados en la medida en que no son genuinamente universales. Si bien es cierto toda hermana en tanto hermana puede reconocerse en Antígona así como todo ciudadano en tanto ciudadano puede reconocerse en Creon, lo cual indica que ambas "leyes" son "éticas" y en ese sentido "universales", y si bien es cierto se trata aquí de una universalidad que no es vacía y meramente formal, como sería, según Hegel, la del imperativo categórico -o si se quiere la de "yo" en "certeza sensible"- estas "leyes" tal como son entendidas aquí se basan en una cierta "ignorancia" que la tragedia invierte a través de una forma de "reconocimiento", sc., aquella que lleva al agente a darse cuenta de los límites de la ley que lo llevó a actuar, y por tanto a no "reconocerse" de vuelta en su acción, experimentándose así como "juguete" del destino.[22] El agente en la tragedia sólo reconoce un "lado" de su acción, más no repara en aquel lado que ignora y bajo el cual será reconocido a partir del poder del hecho, de su realidad, digámoslo así, innegable. La ignorancia se manifiesta, piensa Hegel, en algún sentido como más perfecta si ella en rigor no es tal. Esto se muestra con claridad en el caso de *Antígona.* Aquí debe ser destacado que contra lo indicado por Inwood (2018 446), Hegel no supone que la ignorancia juega un papel similar en *Edipo en Colono* y *Antígona*, pues en *Antígona* la ignorancia no es de lo hecho, sino de que el fin perseguido no se cumplirá a través de la obra realizada, de suerte que la ley "defendida" no encontrará satisfacción al chocar con la ley que se le opone). No es casualidad que justamente luego de admitir que "la culpa" de *Antígona* es "más perfecta", Hegel introduzca una cita explícita al texto de Sófocles (256): "porque padecemos reconocemos que hemos errado" (*Antígona* 926).[23] El dolor se experimenta en la medida en que se reconoce, por un lado, la inoperancia del propio obrar, en tanto este no consigue su fin pues no *hace valer* su ley como *la* ley, pero también por otro, se reconoce la infracción de la ley opuesta. Esta infracción muestra a su vez el daño hecho al lado opuesto, que permite entonces destacar el equilibrio de la sustancia ética que absorbe en la forma del destino a ambas leyes.[24]

[21] Dejo conscientemente de lado aquí la cuestión del significado de la obscura y ampliamente discutida expresión "figura del mundo" que Hegel introduce en la introducción de la sección "Espíritu" (240) y que ha llevado a algunos autores a sostener que a partir de la sección "Espíritu" Hegel introduce cambios metodológicos en su texto.

[22] "Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entschlusses überhaupt an dem Tage; er ist aber an sich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wissen ist, Fremdes gegenüberstellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewußtsein nicht, wie sie an und für sich ist – dem Sohne nicht den Vater in seinem Beleidiger, den er erschlägt; nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem sittlichen Selbstbewußtsein stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die Tat geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte Tat ist der aufgehobne Gegensatz des wissenden Selbst und der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und seine Schuld nicht verleugnen; – die Tat ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit Verschlossene hervorzubringen, und hiemit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen. In dieser Wahrheit tritt also die Tat an die Sonne; – als ein solches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden ist, als das entzweite Wesen, dessen andere Seite das Bewußtsein, und auch als die seinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht." (255).

[23] "Weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt." (256).

[24] "Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters und das Unterliegen der andern Seite wäre also nur der Teil und

4. Conclusión

Si lo dicho aquí es correcto, podemos extraer una serie de conclusiones interesantes sobre el texto de Hegel. Una de ellas, es que el texto parece incluir una concepción de la constitución de la "identidad práctica" enriquecida por elementos que visiones contemporáneas, como la de Korsgaard, suelen descuidar. Uno de ellos es la función de los elementos que podríamos llamar "naturales" de la constitución de la misma. En efecto, la identidad práctica no parece poder ser determinada en el vacío, sino que a partir de una posición situada en la que inciden, por ejemplo, variables como el tipo de cuerpo que soy, el lugar y momento en el que nací, etc. Estos elementos constituyen a la identidad práctica aunque no son *suficientes* para ella, sino que podríamos decir que constituyen su materia. El modelo funciona incorporando estos elementos, más otros que también cumplen una función esencial como el del "reconocimiento", tratado fundamentalmente en la sección "autoconciencia", aunque también recogido en la sección en comento. Estos elementos enriquecen la mera determinación natural que librada a sí misma, sin embargo, constituye al individuo de modo insuficiente, al modo de rebajarlo al nivel del mero carácter. Lo anterior incluye también a las concepciones que apelan a un modo de concebir la propia identidad que se agota en la apelación a normas que no son capaces de incorporar un marco que no incluya o *ignore* para decirlo en términos hegelianos la apelación que otros agentes pueden hacer desde su propia concepción de sí mismos y que pueda ser reconocida por este agente como suya propia. En ese contexto la apelación a los afectos y a la función que ellos cumplen en la auto-distanciación es crucial ("porque padecemos reconocemos que hemos errado", *Antigona* 926, 256). Como se ve aquí, la dimensión subjetivo-afectiva juega un papel crucial en el modo en cómo el individuo puede elevarse al ámbito de individualidad singular vía el reconocimiento de la unilateralidad de las normas que han regido la propia conducta. Con ello se muestra que la esfera "subjetiva", por así decir, juega un papel crucial en la constitución de la identidad de un individuo, incluso en el plano normativo.

Referencias bibliográficas

- Bambauer, Cristoph. "Christine Korsgaard and the normativity of practical identities." *Dimensions of practical necessity*, eds. K. Bauer, S. Varga y C. Mieth. New York: Palgrave. 2017. 61-85.
- Crowell, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: CUP. 2013.
- Enoch, David. "Agency, shmagency: why normativity won't come from what is constitutive of action." *The philosophical review* 115 (2006): 169-198.
- _____. "Shmagency revisited." In *New waves in metaethics*, ed. Michael S. Brady. New York: Palgrave, 2011. 208-233.
- Fan, Changyang. *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*. Bonn: Bouvier, 1998.
- González, Ana Marta. "Practical identity, obligation and sociality." *Journal for Social Philosophy* 49 (2018): 610-625.
- Hegel, G. W. F. *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- _____. *The Phenomenology of Spirit*. Traducida y editada por T. Pinkard. Cambridge: CUP, 2018.
- Inwood, Michael. *G. W. F. Hegel. The phenomenology of Spirit*. Oxford: OUP, 2018.
- Jagentowicz Mills, Patricia. "Hegel's Antigone." *The Owl of Minerva* 17 (1986): 131-152.
- Korsgaard, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge: CUP, 1996.
- _____. *Self-constitution*. Cambridge: CUP, 2009.
- Lukács, Georg. *Der jugend Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- MacIntyre, Alasdair. "Hegel on faces and skulls." *Hegel on action*, eds. A. Laitinen and C.

das unvollendete Werk, das unaufhaltsam zum Gleichgewichte beider fortschreitet. Erst in der gleichen Unterwerfung beider Seiten ist das absolute Recht vollbracht, und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beide Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte Schicksal aufgetreten." (256).

Sandis. New York: Palgrave, 1972. 176-188.
- Menke, Christoph. *Tragögdie im Sittlichen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Pietercil, L. "Antigone and Hegel." *International philosophical quarterly* 18 (1978): 289-310.
- Pippin, Robert B. *Hegel's practical philosophy*. Cambridge: CUP, 2008.
- Pippin, Robert B. "Hegel's social theory of agency. The inner-outer problem." *Hegel on action*, eds. A. Laitinen y C. Sandis. New York: Palgrave, 2010. 59-78.
- Pöggeler, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg-München: Karl Alber, 1993.
- Popper, Karl. *The open society and its enemies*. London: Routledge, 1945.
- Quante, Michael. "Die Beobachtung der Natur." *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, eds. K. Vieweg y W. Welsch. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2008. 325-349.
- Rósza, Erzsébet. *Hegels Konzeption praktischer Individualität*. Padeborn: Mentis, 2007.
- _____. "Hegels Antigone Deutung". *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, eds. K. Vieweg, y W. Welsch. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2008. 455-473.
- _____. *Modern individuality in Hegel[2BC?]s practical philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l[2BC?]action. Essais d[2BC?] hermenéutique II*. Paris: Editions du Seuil, 1986.
- Russell, Bertrand. *A History of western philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945.
- Schlosser, Ulrich. "Handlung, Sprache, Geist." *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwer der Moderne*, eds. K. Vieweg y W. Welsch. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2008. 439-454.
- Siep, Ludwig. "Der Kampf um Annerkenung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften". *Hegel-Studien* 9 (1974): 155-207.
- _____. "Individuality in Hegel[2BC?]s *Phenomenology of spirit*." *The modern subject. Conceptions of the self in classical german philosophy*, eds. K. Ameriks and D. Sturma. Albany: SUNY, 1995. 131-148.
- _____. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Stern, Robert.. *Hegel and the Phenomenology of spirit*. London-New York: Routledge, 2002.
- Taylor, Charles."Hegel and the philosophy of action." *Hegel on action*, eds. A. Laitinen and C. Sandis.New York: Palgrave, 2010. 22-41.
- Tugendhat, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Vatter, Miguel. "Hegel y la libertad de los antiguos." *Hegel, pensador de la actualidad*, eds. J. Ormeño, J. y V. Lemm. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales, 2010. 235-257.
- Vigo, Alejandro G. "Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano." *Metafísica y persona* 15 (2016): 11-46.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 79-89
Recibido: 15.05.2020 Aceptado: 15.09.2020

Merleau-Ponty y el análisis de la sensación en los límites de la fenomenología

Merleau-Ponty and the analysis of sensation at the limits of phenomenology

Manfredi Moreno*
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia

Resumen

A través de una lectura de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, y apoyándome en lo que de ella podemos aprender sobre la noción fenomenológica de sensación, intentaré mostrar cómo se delineanprematuramente los eslabones conceptuales que permiten renovar los principios fundamentales de la fenomenologia, para así explicitarla y confrontarla a la cuestión de sus propios limites, descubriendo así que la historia de la metafísica no ha sido sino el olvido de lo sensible.

Palabras clave: Merleau-Ponty, sensación, mundo.

Abstract

Through a reading of Merleau-Ponty's Phenomenology of perception, and basedonwhatwe can learn in itabout the Phenomenological notion of sensation, I will try to illustrehow are delineatedthe conceptual elements are drawn up prematurelythatallowus to renew the fundamental principles of phenomenology in order to makeitexplicit and confrontitwith the question of itsown limits, discovering in thiswaythat the history of metaphysics has beennothingbut the oblivion of the sensible.

Keywords: Merleau-Ponty, sensation, world.

DOI: 10.5281/zenodo.5002035

*Contacto: paramanfredi@gmail.com Doctorante de la Sorbona bajo la dirección de Renaud Barbaras. Especialista en fenomenología, miembro de la CLAFEN y de l'Association Internationale de Phénoménologie. Es el fundador del seminario Rencontres phénoménologiques de Paris.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Por mucho tiempo la *Introducción* de la *Fenomenología de la percepción* ha sido fuente de inspiración de mis reflexiones, como si en esas escuetas líneas se dibujara de manera fatídica el destino mismo de la fenomenología. Pues, desde los primeros enunciados, no se elude el problema de la esencia, indicando a su vez que éstas constituyen el objeto de estudio por excelencia de la fenomenología comprendida como filosofía trascendental. De este modo, se debe intentar una descripción directa de todo aquello que es, intentando suspender las certezas de la actitud natural para encontrar y reencontrarnos con ese mundo fenomenológico que ha estado siempre "*allí*"antes de toda reflexión. Sin embargo, todo el interés hacia la filosofía de nuestro filósofo nacido en Rochefort-sur-Mer,reside en el hecho de que piensa las esencias a partir de la existencia, es decir, que lleva a cabo una comprehensión del hombre y del mundo a partir de su facticidad, como si toda trascendencia fuese relativa a su manifestación. En suma, el objetivo de este escrito será pensar el proyecto de la fenomenología como la descripción radical de dicha inscripción, solicitando inexcusablemente una nueva topología ontológica de la fenomenología a través de una desformalización fenomenológica del concepto de sensación.

2. La percepción como acontecimiento

La *Fenomenología de la percepción* produce su propio acontecer interpretativo, desde la propia autocrítica de Merleau-Ponty, que daba cuenta de las insuficiencias de la argumentación presa de conceptos tradicionales; hasta una lectura restauradora y subversiva, como la que quiero presentar, que adscribe una actualidad ineludible de lo que allí se piensa. Si bien, pueden existir contradicciones y puntos débiles en la presentación de los problemas, me parece que, en lo substancial, estos pueden ser modulados y replanteados en una reflexión centrada en pensar una problemática más que una continuidad histórica y periódica de un pensamiento. Por consiguiente, la fenomenología de Merleau-Ponty adquiere para nosotros el sentido de un camino que nos lleva desde la fenomenología hacia la ontología, donde la línea recta no es la ruta más corta entre dos puntos, siendo posible pensar una causalidad fenomenológica que no sería del orden de lo lineal sino de lo circular. En este sentido, el problema del fundamento último de la razón y la búsqueda de los límites de la conciencia, son y serán dificultades que la apuesta teórica de la *Fenomenología de la percepción* puede asumir y elucidar desde su propio impulso y dinamismo teórico.

En esta primera parte, se intentará radicalizar la figura del sentir a través de una fenomenología de la percepción en clave merleau-pontyana, considerando que una teoría exigente de la percepción conlleva no situarse en el acontecimiento del sentir, sino pensar el sentir como el sentido del acontecimiento. He ahí una filosofía auténtica del sentir que nos parece impregnar por entero la *Fenomenología de la percepción*. En efecto, la percepción es la dimensión de lo originario y el lugar de lo trascendental, por lo que suinterrogación no deja de estar en el primer plano de la investigación merleau-pontyana. De ahí que la percepción sea pensada como *acceso a la verdad*, puesto que "no hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos"(Merleau-Ponty 194516)de modo que hasta podríamos decir que nos encontramos de pleno derecho en la verdad cuando es cuestión de la percepción. En esta línea, es válido afirmar que el objetivo de esta obra de 1945, es la de analizar la vida perceptiva explorando el campo de la percepción y del mundo percibido en su autonomía, contrastando así toda tendencia a reducirla a una conciencia constitutiva. Por un lado, el *empirismo* concibe la percepción como un evento en la naturaleza donde ésta es comprendida como la acción de una cosa sobre un órgano, donde la sensación sería el registro de dicha acción; y por otro, el *intelectualismo* piensa que toda sensación implica un yo trascendental, concibiendo así, la existencia de una interioridad pura de la subjetividad absoluta. Sin embargo, más allá de saber a qué se refiere precisamente con dichas dos corrientes de pensamiento, el trasfondo de este balance es que la oposición aparente de estos prejuicios clásicos se reduce al mismo prejuicio fundamental: la existencia de "un universo en sí perfectamente explícito"

(Merleau-Ponty 194563). Razón por la cual, el empirismo y el intelectualismo, no hacen sino *pasar por alto* el fenómeno de la percepción. De este modo, si queremos comprender verdaderamente qué es la percepción y qué es el sentir, se debe comprender que para Merleau-Ponty las cosas no son puros objetos, esto es, que no se pueden reducir a los *objetos* de la ciencia en general, por lo que tendremos que vislumbrar un sentido fenomenológico de la cosa, distinto al objeto de la ciencia objetiva, que sería relativo a una aprehensión del ser de las cosas en términos de *dimensiones relativas a mi existencia*, las cuales son relativas a su vez, a un *dominio preobjetivo* "que debemos explorar en nosotros mismos si queremos comprender el sentir" (Merleau-Ponty 194534). Ni cosas delante de nosotros, ni un sujeto delante de las cosas, la reflexión debe explorar, según nuestro autor, el campo fenomenal del sentir donde se expone un vínculo casi orgánico entre el sujeto y el mundo, una especie de *simpatía* bergsoniana,puesto que no es sino en el mundo considerado como existente en sí, que se piensa que todo es *determinado* y que, a partir de esta determinabilidad, el orden de las cosas se encuentra accesible al orden del intelecto.

En este contexto, el pensamiento de Merleau-Ponty, se posiciona a contrapelo de esta voluntad que postula una determinabilidad del ser, para finalmente proponernos una fenomenología que no hace sino "reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo" (Merleau-Ponty 194528).En consecuencia, por un lado, el sujeto no sería el *cogito* reflexivo y, por otro, el mundo no sería el universo objetivo de la ciencia.Sino más bien, tanto el sujeto como el objeto, son dos momentos de la unidad originaria que los precede, unidad originaria, tanto orgánica como vital,en eso que podríamos llamar la *eternidad de vida* que frecuentemente utiliza nuestro pensador en los textos tardíos, y donde las referencias al espiritualismo francés de Lavelle et Bergson, son una referencia implícita desde las primeras obras de los años 40. En otras palabras, la estrategia propia de una fenomenología de la percepción pretenderá pensar el sujeto como un movimiento de trascendencia hacia el mundo,en tanto un *movimiento que se dirige hacia* y no como un tender teleológico hacia un objeto,pero sin dejar de comprender a su vez, el mundo como movimiento de singularización subjetiva, abriéndose así una tercera dimensión de comprensión que, a través del fenómeno de la sensación, es posible explicitar elucidando el verdadero sujeto de la percepción en su relación con un mundo, relación que es del orden de una díada ontológica que realiza la unidad sintética de dos términos en apariencia diferentes, pero que son el testimonio de una comunión previa de un ser en común, que sería a fin de cuentas, el *mundo fenomenológico*.

La posibilidad de toda sensación, de recoger en su seno la trascendencia pura del mundo, se puede explicar a través de la descripción fenomenológica realizada por Merleau-Ponty a lo largo de sus escritos. En este sentido, Merleau-Ponty y cierta fenomenología, han hecho de la percepción el acceso mismo al Ser, a contrapelo de la tradición platónica que situaba el mundo inteligible de las ideas como modelo del mundo sensible de las cosas, produciéndose un verdadero abismo entre ambos mundos. Podríamos decir que el cartesianismo y la ciencia, comparten el mismo prejuicio fundamental que consiste en separar la región natural de la región conciencia provocando una distancia insalvable entre ambas. Cabe destacar que el pensamiento de la percepción entonces muestra un interés que consiste en presentar una filosofía convencida de que no es más allá de la diversidad de sus aspectos sensibles que la cosa percibida adquiere su unidad y su identidad, en lo que se conoce como la teoría de los escorzos o esquicios (cf. Barbaras 200498-117). De esta manera, la unidad del fenómeno no sobreviene posteriormente, como desde afuera, por medio de un acto sintético del entendimiento, mientras que el pensamiento de la percepción tendría como objeto eldesolidarizarel sentir de la condicionalidad kantiana. Es entonces en la plena diversidad de sus apariciones que descubrimos la unidad de la cosa percibida, unidad que no es extranjera a la multiplicidad que la presenta, en una especie de identidad que engloba la diferencia como uno de sus momentos esenciales. Es esto lo que constituye la densidad perceptiva del ser de lo percibido, que por definición anuncia siempre otros aspectos por venir y no dados actualmente, sino más bien latentes y que vienen a formar el horizonte y la profundidad de todo fenómeno. Por ejemplo, una cosa percibida de todos los lados no seria justamente algo perceptible. Todo el dilema se concentra en comprehender fenomenológicamente, el hecho esencial de que percibimos la cosa, pero al mismo tiempo, algo más que la mera cosa, puesto que encontramos en cada cosa una misma estructura de ser que disocia la presencia del objeto con una dinámica de

presentificación fenomenológica[1]. Es así como Merleau-Ponty nos dice que no hay un color en sí, puesto que siempre hay el color de tal o cual cosa, de tal o cual fenómeno, de manera que cuando contemplo el azul del cielo, yo no soy "ante él un sujeto acósmico, yo no lo poseo en pensamiento, yo me abandono a él, yo penetro en su misterio, él "se piensa en mí"" (Merleau-Ponty 1945248). El color sería pues, una *introducción a la cosa*, pero a condición de superar la idea de un color en tanto *data sensible*, para así dar paso a un *color-función*. O, como en otra parte Merleau-Ponty insiste, con un lenguaje tanto preciso como poético, en el hecho que cuando digo que mi lápiz es negro y lo veo efectivamente así bajo los rayos del sol, cabe reconocer sin embargo que dicho negro es mucho menos una cualidad sensible del negro que *una potencia tenebrosa que irradia del objeto* (Merleau-Ponty 1945352).

Ahora bien, y se comienza a precisar el problema, deducimos de lo anterior que el sujeto perceptivo no tiene ante sí cualidades sensibles como si se tratasen de hechos objetivos y que, en tanto sujeto con ciertas capacidades, puede observar y analizar. El pensamiento objetivo al pensar el mundo como ya hecho y existente por sí mismo, tiene como consecuencia el ignorar al sujeto de la percepción. Es en este sentido que se precisa desolidarizar la conciencia intelectual de la conciencia sensible o, dicho de otro modo, el sujeto de la sensación no es un espacio inerte donde se inscribirían las cualidades sensibles ni un medio afectado por ellas, sino una cierta dimensión de comunión y de coexistencia entre el cuerpo y las cosas, de manera que la sensación mostraría una cierta cohabitación corporal con las cosas y de las cosas con nuestro cuerpo. Y esto es precisamente lo que Merleau-Ponty postula como la reversibilidad en tanto *verdad última*, que debe comprenderse como una suerte de circularidad entre la cosa y nuestro cuerpo que hace que todo *en sí* sea originariamente un *para sí*, como si incluso Dios mismo fuese impotente sin nuestra existencia, de modo que la reversibilidad fenomenológica es el concepto que viene a poner en jaque la existencia del orden kantiano del en sí, que considera la posibilidad de la existencia de algo sin relación alguna con nuestra conciencia, de modo que la implicación recíproca de ambos elementos vuelve imposible una síntesis de identidad entre el sujeto perceptivo y el mundo percibido. Por consiguiente, en régimen fenomenológico,no hay síntesis de identidad sino de transición, una especie de identidad que consiste en ser siempre el otro de la relación, o bien que consiste en pensar el ser-sí-mismo siempre relativo al ser-otro, es decir, que toda ipseidad comprende una alteridad, tanto como toda identidad se concretiza a partir de una diferencia en la unidad. Se trata del intento merleau-pontyano de comprender, no la percepción a partir de la conciencia, sino la conciencia a partir de la percepción, y dicha percepción es básicamente percepción de un mundo, un mundo que terminará identificándose como *la patria de toda racionalidad*(Merleau-Ponty 1945438). En consecuencia, el llamado a *retornar a las cosas mismas*, a partir del sujeto perceptivo, toma la figura en el pensamiento de Merleau-Ponty, de un llamado a una radical interrogaciónsobreel darse de las cosas mismas, que se consuma en el descubrimiento de un ser total, el del mundo, como dimensión originaria previa a la escisión de lo subjetivo y de lo objetivo, de lopreteórico y de la idealización.

Es esto lo que se descubre con la filosofía auténtica del sentir que revela la percepción como no reducible a un evento subjetivo ni a un contenido sensible, de modo que el sentir se manifiesta como la experiencia de una indistinción de lo subjetivo y de lo objetivo, como si la distinción entre el sintiente y lo sentido fuese recubierta por una indistinción de estas en la sensación, o, una vez más, como si ambas dimensiones no fuesen sino derivadas de un proceso abstractivo que no toma en cuenta su unidad originaria. Pensar la sensación como fenómeno, permite tomar en cuenta una unidad queformalizaría la diferencia entre ellas, siendo una relación más profunda que los términos así diferenciados. No se trata de perder la experiencia indiscernible del sujeto y del mundo, sino de repensar el fenómeno de la sensación para reconsiderar la posición propia de cada uno de ellos en el campo fenomenológico. Para esto es preciso, en la segunda parte,distinguir una doble dimensión de la sensación, primero como un *acontecimiento* y luego como *experiencia*.

[1]Es interesante en este sentido la interpretación que ofrece Granel de la obra husserliana que postula que la teoría de la intuición de Husserl tiene como objetivo el establecer el sentido del Ser como Presentación. Cf. Granel, Gérard, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

3. La percepción como renovación de la teoría de la sensación

Ahora bien, la solución de todos los equívocos residiría en la restitución de un primado de la sensación a través de una teoría renovada de la potencia de Aristóteles en Merleau-Ponty[2]. El sintiente y lo sensible, distintos en potencia, son sin embargo idénticos en la sensación como *acto*. En un principio, la sensación es comprendida como una alteración que adviene al sintiente, alteridad que después se disuelve en la actualidad de la sensación. De esta manera, por un lado, tenemos la sensación en potencia como facultad de sentir, y por otro, la sensación en acto, como la realización de la potencia sensitiva. He aquí pues *in situ* la tensión entre una identidad y una diferencia, una semejanza y una disimilitud, donde habrá que entender que toda heterogeneidad entre la facultad y el objeto material, se vuelve homogeneidad en la sensación actual entre el sintiente y lo sentido;por lo tanto, el privilegio de la sensación reside en que permite pensar la exterioridad de la sensación, su relativa pasividad, con la interioridad propia de la sensación en cuanto experiencia. El evento de la sensación, en los márgenes de su misma *pasividad*, es la de recoger el acontecimiento de lo sensible, como si toda sensación acogiese a la vez lo sensible que realiza. En este sentido, existe una inextricable relación entre la experiencia vivida y la existencia de un objeto, de modo que se hace fenomenológicamente improcedente dudar de la cosa percibida ante la certeza manifiesta por la percepción. Por lo tanto, poner en duda la existencia del mundo, no se compagina con la enseñanza de esta filosofía auténtica del sentir, ya que cuando vemos el color rojo, este ver es un ver el rojo existiendo en acto:

> La percepción es justamente este tipo de acto en el que no podría ser cuestión de poner aparte el acto mismo y el término al que éste remite. La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, puesto que no podríamos separar de la percepción la conciencia que ella tiene, o más bien que ella es, de captar la cosa misma. No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida. Si veo un cenicero *en el sentido pleno de la palabra ver*, es necesario que haya ahí un cenicero, y yo no puedo reprimir esta afirmación. Ver es ver algo. Ver rojo, es ver rojo existente en acto (Merleau-Ponty 1945384).

En esta línea, hay pues una reciprocidad entre la certeza de la percepción de sí misma y la existencia del objeto percibido, de manera que la evidencia del decir que yo siento algo, es afirmar que un objeto sensible está presente, y a su vez, postular que existe un objeto, nos obliga a afirmar que realizamos la experiencia de éste. La presencia así, de la sensación, conlleva la presencia irrecusable de un mundo, o, dicho de otro modo, la manifestación del aparecer no puede ser separado de lo que en ella aparece. Es así como la solución de Merleau-Ponty consiste en comprender al sujeto como una *trascendencia hacia el mundo* (cf. Merleau-Ponty 194513), de modo tal que la subjetividad se desmorona y se funde en la exterioridad, como si la intimidad del sujeto se revelara en una suerte de *extimidad* fenomenológica. En efecto, el sujeto no coincide consigo mismo sino es proyectándose fuera de sí, como a su vez la sensación no coincide consigo sino es encontrándose con la exterioridad del objeto por percibir, es decir, la auto-afección de la sensación es contemporánea de su hetero-afección con lo sentido; y en un sentido ejemplar, la mismidad fenomenológica no tiene como problema la cuestión de la alteridad, puesto que su génesis revela una comunidad entre el sujeto y el mundo, siendo estos dos, considerados como momentos separados solo por el pensamiento abstracto, ya que como ocurre con los dos segmentos de la figura de Müller-Lyer, citados por Merleau-Ponty, estos "no son ni iguales ni desiguales; es en el mundo objetivo que esta alternativa se impone"(1945 27). Finalmente, no es sino en el mundo objetivo que la alternativa de un sujeto delante del mundo se impone, y la evidencia fenomenológica de la sensación nos conduce a otra dimensión de la intimidad de lo fenomenológico[3].

[2]Véase el primer capítulo, intitulado ≪ La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote ≫, en la obra del fenomenólogo francés Renaud Barbaras, insigne comentador y *continuador* de la obra de Merleau-Ponty. Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

[3]"También el sabio debe aprender a criticar la idea de un mundo exterior en sí, pues los mismísimos hechos le sugieren que abandone la idea de un cuerpo transmisor de mensajes. Lo sensible es aquello que se capta *con* los

Así, el sentir escapa a la alternativa de lo subjetivo y de lo objetivo en virtud de su propia dinámica de manifestación. El sujeto no existe previamente a la sensación, sensación que es emergencia común del sujeto perceptivo y del medio de existencia de lo percibido. En el seno del sujeto se hace manifiesto la determinación, la realización de la presencia de un rojo que no preexiste al sujeto, quien a su vez responde a la solicitación de dicho rojo para consumarlo en una aparición. Ahora bien, yo no me encuentro delante de un azul o de un objeto cualquiera, no soy un sujeto acósmico con capacidades intelectuales para poseerlo mediante los conceptos del entendimiento, yo no lo *poseo* en realidad sino es en la medida en que yo me *desposeo* o me abandono ante él, como si toda posesión fuera una radical des-posesión, o como lo dice enigmáticamente Merleau-Ponty: "me abandono a él [al azul del cielo], me sumerjo en este misterio, él "se piensa en mí"" (1945 248). Por lo tanto, soy en cierta medida solicitado por el azul que entra en contacto conmigo y que así se realiza numéricamente,de la misma manera en que también "este rojo no sería literalmente el mismo si no fuese el "rojo lanudo" de una alfombra" (Merleau-Ponty 1945 26)[4]. Paralelamente, como lo sugiere prodigiosamente Merleau-Ponty en sus textos posteriores, no soy yo quien hace batir mi corazón ni respirar a mis pulmones, de modo que el azul del cielo o el rojo de la alfombra, y en general todo sensible, se realiza a través de la solicitación que me es dirigida, y ante la cual me sumerjo y me abandono. De ahí que la verdad de la sensación, en oposición a la antigua posesión intelectual de cualidades sensibles, se revele contrariamente como una desposesión fenomenológica de lo que realmente, en la sensación como acontecimiento,acontece y se realiza. Hay que considerar que un dato perceptivo aislado es algo inconcebible porque por definición "el "algo" perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un "campo" (Merleau-Ponty 194526). El espectáculo perceptivo no se reduce a cualidades sensibles, el espectáculo perceptivo es *total*. Merleau-Ponty afirma en este sentido, que "entre la sensación y yo, se da siempre la espesura de una *adquisición originaria* que impide el que mi conciencia sea clara para sí misma" (1945231). En resumidas cuentas, el hecho que el "algo" perceptivo sea siempre más que sí mismo, es decir que se encuentre en una relación de exceso y de superación consigo mismo, y que además exista algo así como una *adquisición originaria* presente en toda donación, nos hace estimar que la definición de la sensación como *atmósfera de generalidad* y como *anónima* (Merleau-Ponty 1945 239), vuelve posible una interpretación de la fenomenología merleau-pontyana como una filosofía de la desposesión.En suma, el análisis de la sensación en la *Fenomenología de la percepción* restituye la figura de una comunidad ontológica entre la conciencia y el mundo, de modo que sería lo mismo decir que soy *yo el que percibe el azul* como a su vez *es el azul que se percibe en mí*. En pocas palabras, podemos resumir la situación diciendo que, por un lado, Heidegger luchaba contra un cierto olvido del ser por parte de la tradición, como al mismo tiempo Merleau-Ponty ponía de relieve un cierto olvido de lo *sensible*, intentando rehabilitar la figura originaria de lo percibido y la unidad cosmo-orgánica del sentir[5].

4. La percepción como indiferencia ontológica

Por un lado, tenemos el debate sobre la relación posible entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la ontología de Heidegger, y por otro, simplemente la relación de Merleau-Ponty con la ontología como problema general. Sin entrar en los detalles del primer punto, que revisteun interés innegable, prefiero centrar mi atenciónen lateoríaradical del sentir y de la sensación para dar elementos de una interpretaciónontológica de la fenomenología. Cabe señalar que no es una tarea imposible la de encontrar indicios en *Lo visible y lo invisible*, que apuntan a la lectura heideggeriana de la percepción cuando Merleau-Ponty afirma, por ejemplo, que "el

sentidos; pero actualmente sabemos que este "con" no es sin más instrumental" (Merleau-Ponty 1945 32).

[4]Merleau-Ponty cita aquí a J.P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 241. Cabe destacar la diferencia que ocupa lo imaginario en la obra de ambos autores. Donde Sartre piensa una diferencia entre lo percibido y lo imaginado, Merleau-Ponty postula un tejido imaginario constitutivo de todo lo real y percibido. Sin poder entrar en los detalles de tal debate, la dimensión imaginaria de lo real puede ser una clave interpretativa para comprender el análisis renovado de la sensación que queremos poner de manifiesto.

[5]Citando a Weizsacker, Merleau-Ponty piensa la experiencia sensible como un *proceso vital* a la imagen de la procreación, la respiración o el crecimiento (cf. Merleau-Ponty 1945 32-33).

mundo perceptivo es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger" (Merleau-Ponty 1964223), siendo sin embargo más complejo establecer la naturaleza real de dicho vínculo entre ambos pensadores. Emmanuel de Saint-Aubert, señala precisamente que no es sino lateralmente que en los últimosaños de vida, que Merleau-Ponty tiene un interés por la filosofía de Heidegger, y si incluso le dedica un curso en el año 1959, las notas y trazos de un real estudio de su obra son por lo menos difusas (cf. Saint Aubert 2006 101-118).

Dicho esto, lo que interesa es proponer un elemento de lectura para la comprehensión de la paradoja del sentir en términos relativos a la ontologíatal como se presenta en Merleau-Ponty. En este contexto, una nota de trabajo llama poderosamente la atención:

> Vamos al Ser pasando por los seres. Hay una relación circular entre el Ser y los seres. Se necesita considerar una vida común entre la esencia y la existencia (Merleau-Ponty 1995 180).

Esta nota parece resumir ejemplarmente la posición de Merleau-Ponty respecto de la diferencia ontológica en sentido heideggeriano, para así pensar en contrapunto un ser de indivisión entre el Ser y los entes, como si el sentido de todo Ser no pudiese sino manifestarse y darse a entender a través de la trama de los seres que son a su imagen. Es por lo cual, nos hacemos la misma pregunta que Michel Haar realiza a propósito no tan solo de la influencia posible entre Heidegger y Merleau-Ponty, sino simplemente del alcanceontológico del pensamiento merleau-pontyano: "¿no habría que deducir que lo que la fenomenología de la percepción atribuye a la subjetividad bajo la forma de propiedades del cuerpo propio, no son sino en verdad los rasgos más generales del Ser?"(Haar199912). Consecuentemente, nos parece que pensar entonces la percepción como acontecimiento, y la sensación desde su potencia ontológica, nos impone la evidencia de una *descentración del sujeto* y una *desposesión originaria* del mismo puesto que la trama de toda fenomenalización, incluso aquella del sujeto como ente preeminente y del cual cierta fenomenología ha concluido una relatividad general de todo ser a su ser, no hace sino afirmar la tesis que *en el ser* del sujeto es cuestión *del ser*, siendo no solo imposible sino fenomenológicamente irrelevante postular una dinámica constitutiva de un polo sobre el otro, superposición estéril como defecto estructural de una fenomenología comprendida en tanto ontología regional dicotómica, que separa la región conciencia de la región de cosas existentes. De este modo, en resumen, lahipótesisconsiste en pensar que *en todos los seres* no es cuestión sino del *Ser*, siendo el *Ser* lo que se manifiesta como la trama ideal y real de cada ser en particular, en lo que Merleau-Ponty mismo llamaba una *ontología indirecta* en el sentido bien preciso que indica que no hay comprensión del Ser que no pase por los seres, no hay ontología posible sino es a partir de lo óntico, como si la teleología de lo trascendental mismo no fuese otra cosa que su propia mundanización, o para decirlo de otra manera, de su propia manifestación:por un lado, el Ser no es una cosa delante de nosotros, pero por otro, *no puede sino darse* en dicha cosa que él no es.

Si fuese cuestión entonces de una ontología en Merleau-Ponty, esta no sería tanto un *pensamiento del ser* sino más bien, si me permiten la expresión, un ser existencial, es decir, un ser como dimensióncomúna *todos los seres*, un ser que no es "meta" sino "trans" de manera que su esencia sería la de atravesar todo ser, la de presentarse *ocultándose* en la superficie de todos los seres, y esto ¡*sin excepción*! He ahí la clave para entender la profundidad de la sensación, el por qué el pensamiento de lo percibido conmina una legítimaversión de la excedencia del aparecer, una cierta lógica del exceso, por sobretodo *exceso intuitivo*, que se constituye como el horizonte crítico de toda fenomenología por venir. En una palabra, que el ser se oculte, o que más bien le sea imposible por definición *devenir positividad*, devenir en tanto algo positivo delante de nosotros, realiza lo fenomenal como una estructura que anuncia siempre algo más que sí, provocando un análisisfenomenológico donde no puede sino constatarse que toda superficie tiene no una profundidad sino más bien que la profundidad *se vuelve* superficie.

Cabe resaltar a su vez, que el ser no puede sino ser, lo que equivale a pensar que no puede no haber ser, siendo esto fatal para toda disciplina. Por lo mismo, podemos afirmar que estamos

en el ser sin poder evadirnos, de donde podemos adoptar la posición que afirma que a la vez *somos* y *estamos* en la verdad siendo la experiencia la evidencia de la misma verdad. En este sentido, si bien Heidegger critica el primado de la percepción teniendo en cuenta que en toda relación perceptiva se tiene que admitir una relación al ser como antesala originaria, nos parece que ese diagnóstico no esincompatible, según nuestra perspectiva, con una fenomenología de la percepción radicalizada. En efecto, no se trata de pensar solamente que toda aprehensión intencional es precedida por una comprehensiónontológica, sino además que toda aprehensión perceptiva es conducida por nuestra correspondencia con el Ser, como si la trama de todo ente estuviese sumergida en la profundidad de lo ontológico: seamos concisos, la profundidad del Ser requiere de la superficie de los seres, y el pensamiento de la percepción como acontecimiento permite pensar toda ontología a partir de lo que es percibido en lo óntico, pura ontología indirecta como clave de interpretación de la fenomenología de la percepción.

Siguiendo esta línea, Merleau-Ponty no promueve una primacía de la percepción en el final de su obra, no para recusar los avances teóricos de los primeros escritos, sino para profundizarsu sentido ontológicoy desarrollar de este modo un primado de lo Sensible como manifestación del Ser. De esta manera, lo que un correcto análisis de la sensación revela es una cierta comunidad entre el cuerpo que ve y la cosa que es vista, y esta comunidad es tematizada en términos de una *carne de mundo*. Tanto el sujeto que observa como el objeto que es observado, y es aquí lo que interesa resaltar, másallá de lo problemático que resulta el pensar concretamente lo que seria una *carne del mundo*.Lo fundamental aquí en cuestión, es la de un pensamiento que resalta nuestra pertenencia a una misma dimensionalidad, esto es, una pertenencia radical a un mundo que se *hace superficie* tanto en nosotros, como en las cosas del mundo. Es así como se afirma en *Lo visible y lo invisible*: "el espesor de carne entre el vidente y la cosa es constitutiva de su visibilidad a ella como de su corporeidad a él"(Merleau-Ponty 1964176).*Voilà tout* – tantoel hombre como la cosa no son sino *variantes* de un solo y mismo Ser que se manifiesta en lo Sensible.

Es preciso entonces,concluir que no solo el hombre no estámás en el centro, incluso se vislumbra un cierto descentramientodel mismo, sino aúnmás radicalmente, no se trata de que el hombre no posea más el mundo, sino que el mundo al englobar toda realización fenomenal provoca que el ser del hombre sea relativo a una desposesión originaria en vistas del ser radical del mundo. Pasamos entonces de una descentraciónfenomenológica hacia una desposesiónontológica. Es por lo que la *carne del mundo* se vuelve un concepto problemático y que puede generar, de manera muy consecuente, numerosas críticas, sin embargo,se intenta replantear positivamente dicho concepto, para pensar una posibilidad para la fenomenología,más que desacreditar la filosofía de un pensador que no pudo acabar su propia doctrina. Es asícomoserámás provechoso el interpretar la *carne del mundo* haciendo hincapié en la idea, sin lugar a dudas capital, de una cierta comunidad y pertenencia mutua, de donde no se desprende ningún privilegio, entre el hombre y el mundo, de modo que si acentuamos la idea de pertenencia es solo para no sobreinterpretar la *carne* como una nueva materialidad fenomenológica, para así, en suma, encaminarnos a una comprensiónontológica de la comunidad entre el mundo y el sujeto. En efecto, la idea *de carne del mundo*, o del mundo *como carne (o encarnación)*, remite al concepto de *ser-carnal* explicitado en el *Lo visible y lo invisible* como un ser de profundidades, ser de latencia, y presentación de una cierta ausencia, que no es sino "un prototipo del ser, donde nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante remarcable. . . " (Merleau-Ponty 1964 179).

En paralelo, es legítimo pensar que con la reformulaciónontológica de la sensación, asistimos revelando una profunda coherencia especulativa, al pasaje *del cuerpo propio* de la *Fenomenología de la percepción*, hacia lo que denominaremos *el cuerpo impropio,* tematizado lateralmente en las últimas obras. El cuerpo es un *punto-horizonte* que permite pensar una nueva espacialidad fenomenológica, esto es, lejos de afirmar que mi cuerpo sea un fragmento en el espacio, el hecho de que no habría *espacio sin mi cuerpo*, de modo tal que no es jamás nuestro cuerpo objetivo el que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal(Merleau-Ponty 1945136). Estas coordenadas descriptivas, hacen presagiar la naturaleza enigmática del cuerpo, donde lo *propio* del mismo sería el de ser siempre otra cosa que sí, como si la propiedad fuese no ser propio en un cuerpo fenomenal *impropio*: él no está donde está, y no es lo que es, el cuerpo no es entonces un objeto

siendo su unidad del orden de lo implícito y de lo confuso, él es siempre otra cosa de lo que es. Y para conocer el cuerpo humano, no tengo otro medio que el de *vivirlo*, para así considerar el drama que lo atraviesa. "Soy mi cuerpo como un esquicio provisorio de mi ser total"(Merleau-Ponty 1945240). En suma, este modo de ser propio al cuerpo hace de él algo más que un mero cuerpo espacial, cuerpo-cosa, para ser la instancia de *una distancia* y de *una diferenciación* como simbólica del mundo, esto es, pasaje hacia el *cuerpo-fenomenal* que no hace sino fenomenalizar el Ser, siendo incluso que no se trata de pensar que el cuerpo sea o no en el espacio, sino que no hay simplemente espacio, ni realidad, sin el cuerpo.

Entonces, la cuestión no es la de atribuir a la cosa las propiedades del cuerpo, como si fuese posible que una superficie *se tocase*, que una piedra se sintiese, o que un color *se viese*, puesto que de lo que se trata es de pensar lo que tienen en común, en lo que constituye una verdadera comunidad ontológica, la cosa, el hombre y el mundo. Es por esto por lo que el cuerpo deja de ser un sí-mismo, un cuerpo propio, para ser la superficie de la realización del ser, deviniendo entonces *profundidad*, lo que constituye a nuestro entender la pertenencia a un mismo mundo del hombre y de las cosas más que la de pensar que una cosa tendría la misma materialidad carnal que la del hombre sintiente, una suerte de carne de la piedra capaz de sentir (lo que fenomenológicamente representa un desafío que mi texto no pretende abordar). Piénsesemás bien en la fórmula husserliana de la *infancia del mundo*[6], que en un modo radical, viene a tematizar una cierta fraternidad entre las cosas y el hombre, puesto que si el mundo es la infancia primordial, esto implica que todo ente es relativo a la fuente matricial, siendo por lo tanto cada ente, esto es tanto el hombre como las cosas, relativos a la comunidad mundana, y hasta *mundial* de la comunidad ontológica que una teoría radical de la sensación pone de relieve ejemplarmente. Por consiguiente, este cuerpo que es propiamente impropio, y nuestro carácter de infantes del mundo, nos permiten pensar entonces en un *sensible en sí* que no es del orden de la *positividad* ni de la *objetividad* sino de un ser de profundidades, un ser latente y afectado a un sensible que se desborda a sí mismo para acoger la trascendencia pura del ser. Lo *sensible en-sí*, habría que entenderlo solamente a partir de un *diferir de sí* de lo sensible. En realidad, lo sensible sería el *lugar* de un *no-lugar*, un darse (imposible) de la posibilidad del ser. El campo fenomenal no iríadesde el ser a la nada, ese no sería su tensión verdadera, sino del ser que no puede sino ser *no-siendo* (el *ne-pas-être* sartriano que corresponde exactamente, según nuestra perspectiva, a una descripción meramente fenomenológica del ser de la sensación y de todo sensible). En consecuencia, no se trata de que lo sensible no sea nada (de donde nos separamos por lo tanto de una perspectiva sartreana), que la realidad sensible sea menoscaba a una pura apariencia sin portabilidad ontológica, sino de aprehender que el *ser-no-siendos* ería la manera de ser propio de lo sensible que de esta manera puede recibir la trascendencia pura del ser sin que este devenga positividad:

> Lo sensible es precisamente ese canal donde puede haber el ser sin que deba ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio para el Ser de manifestarse sin volverse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente. Lo sensible es eso: esa posibilidad de ser evidente en silencio, de ser sobreentendido, y la pretendida positividad del mundo sensible (cuando se la escruta hasta en sus raíces, cuando se supera lo sensible-empírico) se muestra justamente como un inasible (Merleau-Ponty 1964263-264).

Otra forma de entender esta no positividad como posibilidad de manifestaciónnos la da Madison cuando habla de una circularidad entre el mundo y el sujeto (Madison: 1973 35-42) producto de su comunidad ontológica, que termina por producir una reformulación de la superficie fenomenal de todo ente, sean los hombres, sean las cosas, de manera tal que su ser anuncia siempre más de lo que contienen, lo que en la *Fenomenología de la percepción* se tematizaba como esencia del fenómeno en su indeterminabilidad de principio, generándose esta dinámica que mencionamos

[6]Las figuras de la infancia del mundo (Weltkindschaft) y de infante del mundo (Weltkind) se encuentran principalmente en el curso de 1923 Filosofía primera(Philosophie première,Paris, PUF, 1972, p. 172)como así en el artículoFenomenología en el tomo de la Enciclopedia Británica (Notes sur Heidegger, Paris, Minuit, 1993, p. 77).

del *diferir de sí* de lo sensible que se explica simplemente porque cada fenómenoacoge en su seno la trascendencia pura del Ser. En una palabra, como ya lo mencionamos, lo sensible sería el lugar de un *no-lugar* que da nacimiento a la trama de todo ente tanto en general como en particular realizando la reformulación mentada de la sensación, es decir, de aquello que percibimos y sentimos, para así repensar una fenomenología del sentir que tiene que habérselas con este diferir de sí como sí-mismo de todo fenómeno.Es el pasaje de una actividad hacia una pasividad que transforma la sensación y el hombre en medios de expresión de la potencia del ser que los habita y los hacer ser siempre más que su propia exposición. Todo ocurre como si la exposición de su ser explotase al devenir expresión ontológica, siendo que toda posición de la subjetividad se encuentra expuesta a una alteridad radical que va a constituir los límites de una ipseidad fenomenológica, que incluye la inmanencia del sujeto y de las cosas,así como la trascendencia del ser.

Para finalizar, insistiré en dos puntos. Primero, que todo parece indicar que lo propio de lo sensible es el de *transgredir las fronteras* dándose toda mismidad en la trama de una alteridad, como a su vez toda alteridad en una cierta intimidad que es la de un Ser que no puede ser sino esa *cosa* que se da *ahí* sin poder darse en otra parte, pero que sin embargo, y esto es el centro de la paradoja del aparecer, el Ser mismo no se reduce, e incluso se ausenta de su propia *presentación* en el seno de dicha cosa; sin ser la cosa misma, el ser no puede sino darse en ella: "la percepción es no percepción de *cosas* primero, sino percepción de *iluminaciones de mundo*, de cosas que son dimensiones, que son mundos, yo me deslizo sobre esos «elementos» y me encuentro en el *mundo*, yo me deslizo de lo «subjetivo» al Ser""(Merleau-Ponty 1964 267). Y, en segundo lugar, en esta misma nota de trabajo de noviembre de 1959, intitulada "Los «sentidos» – la dimensionalidad – el Ser"" (Merleau-Ponty 1964, 267) Merleau-Ponty postula que cada *sentido* es un *mundo* de manera tal que la sensibilidad de una cosa, por ejemplo un color de una jarra de agua amarilla, deja de ser ella misma cuando se considera este último no tan solo como un color-cualidad, sino que como un color de iluminación, sucediendo que el amarillo en cuestión se excede a sí mismo y, en cierta medida (de una importancia fenomenológica radical), deja de ser tal color proyectando de sí una funciónontológica. Este último punto, permite a Merleau-Ponty de pensar una cierta reflexividad del fenómeno bajo la figura de un espejo infinito en el corazón de cada fenómeno que lo vuelve el espejo de una superficie capaz de representar todo objeto desde sí, como si en la intimidad de cada cosa se encontrase el eco fundamental de un alteridad radical que lo comunica con el resto de todas las cosas, inaugurando una intimidad cósmica de todo objeto, una suerte de inmanencia siempre abierta a la trascendencia, en lo que se podría llamar una ipseidad fenomenológica. El amarillo de la jarra se impone entonces fenomenalmente como cosa particular para dejar de ser visible como cosa particular, nos precisa esta nota de trabajo, como si lo universal viniese a habitar lo particular volviendo a este último una mera fase fenomenal de un proceso más originario, que podríamos denominar cosmológico, puesto que lo particular deviene universal en tanto que es una *parte total*, particular y no particular a la vez, sí mismo y alteridad en los márgenes fenoménicos de la ipseidad así descubierta, puesto que el color-calidad se transmuta en un color-*éclairage*, un color con funciónontológica que hace que cada fenómeno anuncie siempre más de lo que contiene – entiéndase,sea el mundo y serácuestión de una *cosmología*, sea el Ser y serácuestión de una *ontología*, siendo el objetivo final el de estipular una fenomenologia en clave cosmo-ontológica.

5. Conclusión

Se ha tratado *in fine* de encontrar el origen trascendental del mundo *en* el mundo mismo, *en* la experiencia misma, y la sensación da testimonio de esta realidad que podríamos denominar proto-óntica inherente a lo óntico mismo. Es en este sentido que el análisis de Merleau-Ponty identifica un *coeficiente de facticidad* de toda verdad y que otorga como tarea de la fenomenologia el de resituar las esencias en la existencia; sin embargo, si bien la percepción se erige como conocimiento originario, lo paradójico de la situación es que lo "originario" mismo no es algo que pueda ser considerado como algo "inmediato", de suerte que el pensamiento no puede coincidir con eso que le excede por principio. Esta es la razón por la cual la filosofía debe renunciar a

un saber definitivo que coincida con lo originario, debiendo asimilar las vicisitudes de un origen que se le escapa sin cesar. A pesar de esto, la fenomenología es sin duda un *retornar a las cosas mismas*, a condición de repensar la idea de *retornar* y de las *cosas mismas*: la reducción merleau-pontyana reivindicaría, desde la interpretación presentada, un *retorno a la mismidad de las cosas*, en la forma de un *reencuentro* con la *imposibilidad de la inmediatez de las cosas*, que una teoría radicalizada de la sensación y del sentir permiten pensar, no prejuzgando de una imposibilidad como condición que haría inútil toda empresa de pensamiento, sino como una *imposibilidad de principio* explicitada por la dimensión no-inmediata de las cosas, es decir, comprender que las cosas se dan a partir de una *distancia originaria* que es insalvable, pero que precisamente es lo que permite que el pensar sea posible. En resumen, la solución de esta aporía del pensamiento reside en pensar una génesis de sí mismo y del mundo, de modo que la *Fenomenología de la percepción* puede ser pensada en términos de una ontología de la comunión entre el sujeto y el mundo, asumiendo una nueva teoría del conocimiento que promueve una con-naturaleza entre el hombre y las cosas, un lugar orgánico entre el sujeto y el mundo, donde ellos dejan de enfrentarse cara a cara y ponen un juego una ontología de la comunión, de la pertenencia. Todo sucede como si hubiese una verdad silenciosa que habita íntimamente cada cosa y que las conecta con una totalidad del ser, y en consecuencia lo real parece que nos excede sin remedio y de ahí la complejidad del aparecer que intenta tematizar la fenomenología. Si hay una intimidad ontológica entre el sujeto y el mundo, entonces la problemática de la correlación fenomenológica pareciera encontrarse superada. La génesis simultánea del sujeto y del mundo abre una mismidad fenomenológica, que, si bien cabría entenderla como un perderse a sí mismo en el otro, no obstante, abre la posibilidad de pensar una comunidad ontológica entre el ser del sujeto y el ser del mundo. En definitiva, se trata de pensar el ser de esta relación, de esta mismidad genética entre el mundo y el sujeto, mismidad que precede a su diferenciación, por lo que no es trata tanto del ser de la relación sino de la *relación* como ser: si hay una comunidad previa entre el sujeto y el mundo, entonces la diferencia ontológica se vuelve menos pertinente en favor de una indiferencia ontológica.

Referencias bibliográficas

- Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- Barbaras, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou, Éditions de la Transparence, 2004.
- Haar, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique.* Paris, PUF, 1999.
- Granel, Gérard. *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl.* Paris, Gallimard, 1968.
- Madison, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty, une recherche des limites de la conscience*. Lille, éditions Klincksieck, 1973.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception.* Paris, Gallimard, 1945.
- —. *La nature. Notes Cours du Collège de France.* Paris, Seuil, 1995.
- —. *Visible et l'invisible.* Paris, Gallimard, 1964.
- Saint-Aubert, E., *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez,* 2006.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 91-100
Recibido: 14.05.2020 Aceptado: 12.09.2020

Trascender el lenguaje desde el lenguaje: la teología mística de Dionisio Areopagita

Transcend the language from language: the mystical theology of Dionysius Areopagite

Sebastián Di Tomaso*
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Resumen

La tarea de explorar la naturaleza significativa del lenguaje es y ha sido abordada a lo largo de la historia del pensamiento desde diferentes perspectivas y por diversas disciplinas. Prueba indirecta de ello es la abrumadora abundancia de discursos bajo cuya superficial perífrasis reposa inmutable el objeto único: lo real. Durante la Antigüedad Tardía y a lo largo de la Edad Media, las características que asume esa realidad que pretende ser significada son radicales; a punto tal que todo esfuerzo por aprehenderla a través del lenguaje o la razón se ve frustrado. A lo largo de ese periodo, teólogos y filósofos – si es que tal distinción puede trazarse legítimamente – han ensayado distintas formas discursivas lo más verosímiles posibles, que permitan un acercamiento hacia aquella realidad, la cual puede impropiamente denominarse "Dios". Dentro de estos esfuerzos, la obra del Pseudo Dionisio Areopagita ocupa un lugar fundamental. Mezcla de teólogo, filósofo y místico, cuyos intentos por significar una realidad a tal punto arcana y trascendente alcanzan una sutileza y complejidad tal que se elevan por encima del ámbito de la significación y la razón, culminando en un silencio místico. Analizar cómo es posible esa trascendencia logo-lógica es el objetivo del presente artículo.

Palabras clave: Pseudo Dionisio Areopagita – Teología Mística – Lenguaje – Silencio

Abstract

The task of exploring the significant nature of language is and has been approached throughout the history of thought from different perspectives and by various disciplines. Indirect proof of this is the overwhelming abundance of discourses under whose superficial periphrasis the single object -the real- lies immutably. During Late Antiquity and throughout the Middle Ages, the characteristics assumed by that reality that pretends to be meaningful are radical; to such an extent that any effort to apprehend it through language or reason is frustrated. Throughout this period, theologians and philosophers -if such a distinction can be legitimately drawn- have tried different discursive forms as plausible as possible, which allow an approach to that reality, which can improperly be called "God". Within these efforts, the work of the Pseudo Dionysius Areopagite occupies a fundamental place. He is a mixture of theologian, philosopher and mystic, whose attempts to signify a reality to such an arcane and transcendent point reach such a subtlety and complexity that they rise above the realm of meaning and reason, culminating in a mystical silence. To analyze how this logo-logical transcendence is possible is the objective of this article.

Keywords: Pseudo Dionysius Areopagite – Mystical Theology – Language – Silence

DOI: 10.5281/zenodo.5002051

*Contacto: sebaditomaso@gmail.com DInvestigador en temas de filosofía del lenguaje de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

i. El autor

Aunque no pocos autores funden su estética literaria con su pensamiento, en algunas ocasiones la amalgama alcanza un punto tal que pareciera no haber forma de disociar ambos aspectos, ya que, de hacerlo, la obra perdería algo de su sentido fundamental. Al respecto puede intentar imaginarse hasta qué punto es concebible la expresión de la riqueza que puede alcanzar la dialéctica platónica en un formato no-dialógico. Es fácil ver que hay algo que trasciende el contenido literal de los símbolos. En el caso de Platón este "algo" puede ser – entre otras cosas – una determinada idea sobre la naturaleza del conocimiento. Dentro de esta línea de autores puede situarse al desconocido Pseudo Dionisio Areopagita. En él, no sólo se manifiesta la unidad de estilo y pensamiento mencionada, sino que su vida y su obra forman una extraña unidad de hermetismo y misterio. Este autor, que la mayoría de los especialistas identifican con un monje sirio que escribió alrededor del siglo VI, fue considerado por alrededor de mil años un autor apostólico de los orígenes cristianos. La confusión no es fortuita, obedece en cambio a que el autor se ocultó a sí mismo bajo un "manto de pseudoepigrafía" (Boeri-Martín 10); si bien los motivos reales de esta decisión nos resultan inaccesibles, se han ensayado algunas razones a fin de dilucidar su sentido. El primer indicio se encuentra en el pseudoepígrafe escogido: este remite a "Dionisio el Areopagita", aquel juez del Areópago ateniense convertido al cristianismo tras el discurso de san Pablo. En este discurso frente al Areópago, el Apóstol identifica como Dios cristiano a aquel "Dios desconocido" venerado por los atenienses (Hechos 17, 23). Este detalle resulta significativo si se tiene en cuenta que, como veremos, el tópico de la absoluta incognoscibilidad de Dios es el punto cúlmine de la obra del Areopagita[1]. En este sentido, el pseudoepígrafe escogido funcionaría como un indicio del tema central de la obra de Dionisio. Otra razón que se ensaya, aunque de distinto orden, es que quizás la adopción del "manto" expresa una búsqueda de autoridad o incluso un recurso para salvar su obra de la condena herética (Soler 35). Más allá de las tentativas, lo que resulta indiscutible es que Dionisio desliza en su obra señales para inducir la confusión sobre su identidad. Timoteo, fiel colaborador de san Pablo (Epístola a los filipenses 2:19-22), es objeto de dedicatoria de uno de los tratados del Areopagita. Y aún más atractiva resulta la mención al "divino Bartolomé" (Ps. Dionisio 23)[2], siendo que el nombre corresponde a otro pseudoepigráfico de la época apostólica.

El éxito fue preciso. Aquel monje logró la aceptación de su aspirada antigüedad, confinando su identidad a un misterio (Rorem 1993 18) que, como podrá verse, se asimila a lo místico de su obra. La desfavorable posición con respecto a su biografía es, sin embargo, compensada por la disponibilidad de casi la totalidad de su obra, conocida bajo el nombre de *Corpus Dionysiacum*; a través de éste puede reconstruirse parte de su biografía intelectual, la cual, además de representar una de las ramas más originales e influyentes del neoplatonismo cristianizado (Ibíd. 28), puede arrojar algo de luz a su vida.

ii. El corpus

Ofrecido como un presente desde el oriente bizantino, el corpus Dionisiaco ingresa en occidente en septiembre del año 827. El manuscrito griego fue conservado como una reliquia por casi diez años hasta que su traducción fue encomendada a un Abad de Saint Denys. Sin embargo, la misma no fue bien recibida por Carlos el Calvo – actual emperador carolingio –, razón por la cual, casi un cuarto de siglo más tarde, tal labor sería encomendada por éste a un maestro irlandés de su *Schola palatina*.

Fruto del sincretismo propio de lo que se ha denominado *época de ansiedad* (Clota 11), la obra de Dionisio emerge como una original exposición de la doctrina cristiana que asume el desafío de la posibilidad del discurso acerca de la divinidad, tópico habitual del neoplatonismo.

[1] De aquí en adelante nos referiremos al Pseudo Dionisio con el epíteto "Areopagita" o simplemente "Dionisio"

[2] El problema de la traducción del opúsculo *De Mystica Theologia* es uno de los puntos centrales de este ensayo. Por razones que se harán presentes más adelante, utilizaremos la traducción realizada por M Boeri (2002) sobre la edición Heil-Ritter 1988 (véase bibliografía). Por tanto, las citas de los pasajes serán referidas a dicha traducción.

La simplicidad del nombre con que se ha bautizado esta corriente no hace justicia a su riqueza; más apropiada es la imagen que compara al neoplatonismo con

> [. . .] un ancho mar en el que confluyen lo caudalosos ríos del Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo, la corriente Neopitagórica y la del Platonismo Medio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente. (Clota 12)

Así, dentro del vasto universo neoplatónico la filosofía deviene religión, misticismo (Ibid.); pese al parecido de familia de los términos, la relación entre religión y misticismo implica ciertas tensiones. Por un lado, el tópico central del Neoplatonismo es el periplo de ascenso a través de los niveles articulados de la realidad cuyo fin – tal como enseñaba Plotino – es el "regreso a la patria", la unión con lo divino, con el Uno Inefable: epítome si se quiere de la estructura del corpus Dionisiaco, el cual ha sido interpretado como una enciclopedia de la realidad cuya cumbre no admite más que la ausencia completa de inteligibilidad y comunicabilidad (Boeri-Martin 10). De ahí el aspecto místico de la obra de Dionisio. Pero, por otro lado, dentro de la doctrina cristiana, la divinidad se ha revelado a sí misma a través de las *Escrituras*. Esta fuente teológica, sede de innumerables exégesis y comentarios, forma el segundo pilar sobre el que se encumbra el sistema Dionisiaco. De modo que inefabilidad y Revelación confluyen en el sistema del Areopagita; su colisión no puede sino generar una tensión que reclama una resolución; resolución de la cual depende, en definitiva, toda teología.

Dionisio sistematiza[3] dos vías de acercamiento a la divinidad mediante el discurso, dos formas de *theologia*. Por un lado, la teología *afirmativa*, en la cual se predica de Dios las características de la creación, atendiendo a la idea – minuciosamente detallada por Proclo (39-40, 51-54) – de que la causa deja una huella en el efecto que nos permite remontarnos hacia ella. Para comprender esto hay que tener siempre presente la concepción de una gradación ontológica de la realidad, que obedece a grados de perfección cuya cumbre es la divinidad. Una metáfora que puede ayudar a comprender este retorno a la causa, puede encontrarse en aquella imaginaria peregrinación - compuesta por Borges - emprendida en busca del misterioso Almotásim. A través de ella, Borges expresa la idea de que la posibilidad de aproximación hacia la divinidad, en tanto causa, supone cierta orientación, manifestada en una estimación gradual de sus efectos: "[. . .] insaciable busca de un alma a través de los delicados reflejos que ésta ha dejado en otras: en el principio, el tenue rastro de una sonrisa o de una palabra; en el fin, esplendores diversos y crecientes de la razón, de la imaginación y del bien" (Borges 420).

Similar a aquellos reflejos – que pueden sólo iluminar el camino – es la naturaleza orientadora de todo lo predicable; es decir, ningún predicado nos remite directamente a la divinidad. Esto obedece, en primer lugar, a que siendo la divinidad la Causa de todo lo existente, ningún atributo logra captar su esencia, en tanto la causa siempre excede al efecto: de la divinidad puede predicarse el Bien, pero Ella está más allá del bien. Pero esta impropiedad de todo lo predicable responde también a que cada predicado contiene *en sí* su propia negación; al predicar positivamente un atributo estamos al mismo tiempo predicando negativamente el contrario de ese atributo. La divinidad, sin embargo, está más allá de toda contradicción u oposición, simplemente porque siendo causa absoluta y unitaria de todas las cosas, nada puede serle coeterno sin serle coesencial (Strok 33-42); nada existe *verdaderamente* distinto de ella. En este sentido, parece más apropiado – y en cierta medida lo es – negar atributos a la divinidad. Este es el camino de la teología *negativa*. Sin embargo, si bien este camino avanza a través de la negación sistemática de todo lo que se había predicado positivamente de la causa, a fin de acercarnos más a Ella, tampoco refleja una forma de predicación adecuada. Negar también es predicar, y toda forma

[3]Al utilizar esta expresión no pretendemos insinuar la idea de que el pensamiento de Dionisio constituya un *sistema*, en el sentido de un conjunto articulado o constructo de doctrinas. Con esta expresión sólo pretendemos señalar que la teología, en tanto forma de discurso que permite el acercamiento a la divinidad - y que, en este sentido, es presentada como una vía hacia la *hénosis* - parece respetar cierto *orden* acorde a la graduación ontológica presupuesta por Dionisio. Esto se aclarará en las líneas siguientes referidas a la propiedad e impropiedad de la predicación.

de predicación es una determinación, y toda determinación supone un límite, y todo límite la existencia de alteridad. Ambas formas de discurso, en busca de alguna verosimilitud, deben descansar en última instancia en la gradación ontológica. A cada predicable pertenece un lugar jerárquico en la realidad, el cual lo hace más o menos apropiado para ser referido a la divinidad. La verosimilitud descansa en el simple hecho de que, así como es más adecuado afirmar de la divinidad aquello que le es más connatural, es más adecuado negar de ella aquello que le es más disímil. Sin embargo, ninguno es adecuado respecto a Ella; la adecuación, en ambos casos, es una propiedad que tiene sentido sólo en relación a otros predicables, es decir, al interior del lenguaje.

La correspondencia atisbada entre realidad y lenguaje responde a que ambas formas de discurso teológico reflejan los movimientos ontológicos de "procesión" y "retorno", movimientos que conforman la estructura esencial del neoplatonismo tardío (Rorem 1980 88). La teología afirmativa, entonces, reproduce el camino de descenso ontológico (*proódos*) de lo uno a lo múltiple; la teología negativa, el ascenso ontológico (*epistrophé*) que se remonta desde lo múltiple hacia lo uno. Así, ambos planos, el ontológico y el lingüístico – que no son más que dimensiones en las que ambos movimientos se expresan – corren paralelos. Dentro de la vertiente neoplatónica cristiana, el énfasis está puesto en el plano lingüístico, entendido como dimensión cognitiva o subjetiva (Gresh 286) a la luz del hecho de que toda palabra implica un concepto. Por tanto, transitar el camino de ascenso implica despojarse – como si de un impedimento se tratase – de todo lenguaje, y en el mismo movimiento, de todo conocimiento. El objetivo no puede ser otro que la búsqueda de la ignorancia que refleja el silencio, o viceversa. Ignorancia, sin embargo, no sólo trascendente, sino superior a todo conocimiento e incluso al propio Yo, en tanto la enajenación significa unión con aquello que está más allá de todo conocimiento.

iii. El texto

La unión extática (*hénosis*) con lo Inefable es el tópico del opúsculo *De Mystica Theologia*[4], en el cual el método[5] apofático es llevado a su límite para ser trascendido, adentrándose en las tinieblas y el silencio, "más allá de todo y libre de todo" (Ps. Dionisio 22). Ante la naturaleza dialéctica del pensamiento del Areopagita, se impone la cuestión con respecto a cómo es reflejada en la estructura del *corpus*. Tarea para nada sencilla una vez que se comprende que el modelo de procesión y retorno no expresa simplemente una secuencia temporal, por lo que no puede ser fácilmente dividido y distribuido en los varios escritos que componen el corpus (Rorem 1980 96). Sin embargo, el opúsculo *De Mystica Theologia* ofrece algunas indicaciones; se presenta como un paréntesis metodológico en el flujo total del corpus (Ibíd. 87). Dionisio dedica este tratado a Timoteo con el fin de orientarlo en la búsqueda de la unión mística (Ps. Dionisio 22). Ofrece entonces un sumario, a modo de *protréptico* para el tópico del presente tratado, de su teología afirmativa. Retomados los puntos esenciales de su doctrina, introduce, a través de la figura del ascenso de Moisés y su ingreso en la tiniebla, el tópico del ascenso hacia lo incognoscible (Gregorio de Nisa 169). El método recomendado, como puede entreverse, no es otro que la introducción de negaciones sistemáticas que van reproduciendo el mencionado camino de la *epistrophé*, la liberación de todo lenguaje que culmina en el silencio místico.

Si, como se dijo, su estética literaria intenta reflejar fielmente su pensamiento, un tratado como este - orientado a la supresión de todo lenguaje y a la trascendencia de todo entendimiento - no puede expresarse inocentemente. De hecho, no lo hace. La teología mística es un texto "transgresor de la escritura ordinaria y de la lengua griega, pertinazmente neologista, que lleva a

[4]Véase nota 1

[5]Respecto a la noción de "método" - propiamente moderna - pueden hacerse las mismas salvedades que hemos señalado sobre la idea de una sistematización en el pensamiento de Dionisio (véase nota 2). La noción de "método" pretende captar la idea de que la Teología Mística se propone expresar una *orientación* en el camino hacia la unión mística. Es en este sentido en el que nos referimos, más adelante, al "método" como "introducción de negaciones sistemáticas": se trata de una *vía*, un *camino*, y no un conjunto o estructura de principios o reglas metodológicas, ya que toda noción de estructura requerida para el acercamiento a la divinidad se encuentra excedida por su misma inconmensurabilidad y trascendencia.

su máxima tensión los procedimientos para conducir el lenguaje al silencio" (Boeri-Martin 12). La tensión propia de un texto que pretende expresar lo inexpresable, que reconoce la insuficiencia del lenguaje para referirse a su objeto, ha de buscar una vía alternativa de significación. Allí donde el uso literal del lenguaje no alcanza, la presión sobre el lenguaje puede funcionar como vía trascendental de significación.

He aquí el punto de inflexión de este artículo. Es de esperarse que, dadas todas las características mencionadas respecto al autor, al *corpus* y a este tratado particular, la naturaleza del proceso de su traducción ofrezca una complejidad mayor a la de una exégesis tradicional. No se trata de captar el significado de lo expresado en el texto, sino de captar el "método" que se desplaza a través de sus escasas páginas, para significar lo "insignificable".

1. TRASCENDER EL LENGUAJE DESDE EL LENGUAJE: EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA MÍSTICA

i. La traducción

Sin lugar a duda, el arte de la traducción ha sido la fuente esencial de circulación del pensamiento a través los mares, los desiertos y los siglos. Consagrada – como casi ningún otro tipo de arte – a la "falsificación", su naturaleza resulta paradójica: es un intento por reflejar el contenido encriptado en símbolos forasteros, pero, dado que tal condición foránea manifiesta a menudo las diferencias más elementales entre los sistemas a los que pertenecen estos símbolos, la condición refractaria del nuevo objeto resultado del proceso de traducción implica una distorsión que, de no efectuarse, el mismo se rebajaría a una estéril transcripción vacía de significado. La necesidad de esta distorsión radica en que el proceso de traducción supone arrancar las palabras del contexto semántico que las alberga y significa. No basta con reconocer la estructura del sistema; el conocimiento del paisaje lingüístico en el que la palabra se desplaza permite al traductor acceder a un ámbito de significación en el cual los símbolos revelan una función diferente a la que les corresponde dada su categoría en el sistema.

Advertida la imposibilidad e inutilidad de todo intento de transcripción literal, inutilidad que expresa el suicidio del arte de la traducción, ya que, en el intento por reflejar el significado mediante un simple enroque de signos, los conceptos - que no se reducen a signos - se han perdido; advertido esto, decíamos, algunos traductores suelen distanciarse demasiado de este "pecado" de literalidad incurriendo en traducciones de naturaleza didáctica. Cierto es que toda traducción implica un trabajo exegético, pero una exégesis descuidada puede rápidamente devenir interpretación, la cual, en aras de facilitar la comprensión ajustándose al nuevo sistema, puede producir un texto inteligible e incluso coherente, pero al costo de distorsionar a tal punto el original, que es el "objeto" significado el que resulta distorsionado. Se comprende, sólo que se comprende otra cosa. Pese a la antigüedad de este problema, las tensiones que arrastra se encuentran entretejidas en lo profundo de la historia del pensamiento, y en algunos casos su comprensión no garantiza evadir exitosamente sus consecuencias. Basta recordar la titánica tarea de la traducción del corpus aristotélico emprendida por los árabes, en la cual, el abismo que se abre entre las lenguas semíticas e indoeuropeas parece insalvable, y cuya expresión poética encontramos en aquel sentimiento de frustración que Borges le atribuía a Averroes, con quien en última instancia, se identifica: "pocas cosas más bellas y más patéticas registrará la historia que esa consagración de un médico árabe a los pensamientos de un hombre de quien lo separaban catorce siglos" (Borges 586).

Toda esta tosca disquisición acerca de la naturaleza de la traducción sólo ha de funcionar como el contexto de una peculiaridad; peculiaridad que expresa sólo uno de los propósitos de este trabajo y que consiste en verificar cómo la literalidad, en ciertas ocasiones, puede develar un significado que trasciende al texto original, no porque yerre en su tarea, sino porque el significado original es en sí mismo trascendente al texto que lo alberga. En este sentido, distorsionar para

explicar lo que se cree que es el significado de un texto es producto del desconocimiento de la naturaleza, tanto del texto como del autor sobre los que se ejerce la traducción. Tal es el caso de la *Teología Mística*, donde el tipo de traducción que apunta a la literalidad puede ser una puerta de acceso a un ámbito especial de significación, más hermético. Por tanto, la ausencia de distorsión pedagógica se vuelve requisito al percibir que el texto presenta decisiones respecto a la sintaxis que expresan un significado que no está abierto fácilmente a la sinonimia (Boeri-Martin 14). En el mismo sentido, el texto presenta decisiones lexicales tomadas dentro de sintagmas y paradigmas disponibles no por azar (Ibíd. 17). Léxico y sintaxis son entonces los pilares que le permiten al Areopagita construir un texto "tensionado", que apunta hacia afuera de sí mismo. Una traducción orientada a la literalidad, sacrificando la voluntad de volver accesible el texto, puede recuperar este ámbito de significación. Literalidad, sin embargo, que no puede ser fruto de una transcripción basada en un uso neutro de la lengua griega, sino que ha de tener presente aquellos sintagmas y paradigmas mencionados propios de la tradición filosófica helenista y cristiana. El único motivo de distorsión léxica o sintáctica han de ser producto de los límites que imponen las características básicas del idioma receptor (Ibíd. 12). Tales son las virtudes del trabajo de traducción realizado por Marcelo Boeri (Ps. Dionisio 2002). La introducción que acompaña su trabajo explicita alguna de las decisiones mencionadas. Ejemplo paradigmático de lo dicho hasta aquí sobre la dimensión significativa de las mismas resulta el siguiente. En la edición de la "Teología Mística" (Heil-Ritter 1988) sobre la que se ha basado Boeri, la palabra *Theo* (Dios) sólo aparece una vez. Para el Areopagita, *theologia* no significa otra cosa que "discurso acerca de Dios" (Rorem 1993 184), por lo que, tomando en cuenta que el tópico que le ocupa no es otro que la posibilidad de tal discurso, la reticencia a utilizar este término – prefiriendo en cambio el uso de *Theios* o *Theo* como infijo de la composición de un término – es significativa (Boeri-Martin 13). Así, la composición da lugar a traducir como "divino" o "lo divino" en cada caso. Utilizar sin más el término "Dios" en la traducción con el fin de facilitar la comprensión del lector, manifiesta el desconocimiento del contexto neoplatónico en el que se inscribe el texto, en el cual "nombres de dios" y "nombres divinos" no son sinónimos. La primera expresión apunta hacia "una potencial referencia atributiva respecto de una entidad suprema"; la segunda consiste en "una participación categorial propia de una entidad lingüística, los "nombres" (Ibid.). Pero eso no es todo. Boeri advierte y respeta la distinción entre dos pares de conceptos: Afirmación/Negación y Posición/Supresión. Distinción que, según explica, responde al hecho de que los términos en cuestión son correlativos, pero no idénticos. El par de la negación es interior al lenguaje, remitiéndose a su capacidad significativa. En este sentido se explica que todo término contenga en sí una negación. En cambio, el par de la supresión se coloca desde el exterior del lenguaje y se relaciona con el silencio místico (Ibid.). Esta distinción es la que habrá de ser la clave para acceder a ese ámbito de significación no-significable mencionado, clave que no solo apunta hacia afuera del texto, sino que apunta hacia fuera de toda posibilidad de discurso y comprensión.

ii. El problema

Hay un extracto en el que Dionisio expresa lo esencial para nuestro problema:

> Es necesario poner y afirmar en ella (la causa) la totalidad de las posiciones de lo que es, en cuanto causa de todo, y en el sentido más estricto negarlas a todas, en cuanto existe supra-esencialmente por encima de todo. Las afirmaciones no se oponen a las negaciones, la causa, que se encuentra por encima de toda supresión y posición, está por encima de las privaciones (Ps. Dionisio 23).

He ahí el par de conceptos mencionados en la forma indicada: correlativos, pero no idénticos. Esta correlatividad es explicada por Boeri recuperando la etimología de los términos involucrados dentro del sistema de pensamiento del Areopagita:

> Hay un sentido en que en el griego de Ps. Dionisio, afirmación y posición son casi lo

> mismo (*títhemi* significa "poner", "colocar", "establecer", y muchas veces, incluso en la lengua corriente, significa "afirmar"). Las afirmaciones tienen que ver con la teología afirmativa porque describen el modo en que puede uno referirse positivamente a Dios o a la Causa. Pero dado que Dios/Causa es algo supra-esencial y, en sentido estricto, no puede hablarse de él afirmativamente (pues cuando uno afirma determina lo afirmado, pero Dios/Causa trasciende lo determinado), no puede determinarse, i.e., uno no puede referirse positivamente a él. Entonces un modo indirecto de referirse a él es negándolo, que también es, en cierto modo, una manera de no determinarlo (Boeri[6]).

A partir de esta diferencia parece posible realizar la siguiente asociación léxica: por un lado, el concepto de "posición" junto con la teología afirmativa y por lo tanto con el movimiento de descenso ontológico (*proódos*); por el otro, el concepto "supresión" con la teología negativa y por lo tanto con el movimiento de ascenso o retorno (*epistrophé*). Si bien esto parece verosímil, en la sección II del tratado nos encontramos con una expresión que pone en juego la posibilidad de tal asociación:

> Conviene, sin embargo, así lo creo, cantar himnos a las supresiones en un sentido contrario al de las posiciones. En efecto, poníamos las supresiones comenzado por las cosas primerísimas y, luego de pasar por las de medio, [nos dirigíamos] hacia las últimas. Aquí, en cambio, suprimimos todo al producir las ascensiones que parten de las cosas últimas [y se encaminan] a las más originarias (Ps. Dionisio 24)

La expresión "poníamos las supresiones"(el texto dice literalmente "poníamos (*etíthemen*) las supresiones" (*ekeínas*, que retoma *aphairéseis* = "supresiones") resulta problemática porque, dado el significado total de la oración, y tomando en cuenta la recién mencionada asociación léxica, la expresión parece significar lo opuesto a "suprimimos". Tal oposición, sin embargo, no tiene que ver con los términos que forman cada expresión, sino con el lugar en que ocupan en la estructura del párrafo citado. Es decir, la expresión no es conflictiva en sí, ya que ambos modos de predicación, como explica Boeri, no pueden sino "ponerse"o afirmarse: "[...] una negación es, en cierto modo, una supresión o eliminación (*aphaíresis*) de referirse positivamente a Dios, y para que se dé una negación hay que "ponerla", establecerla"[7].

Retomando lo mencionado respecto a la forma en que las expresiones son mencionadas en el párrafo, la oposición responde a que la expresión "poníamos las supresiones"se presenta asociada con el movimiento de descenso o afirmativo, es decir, con la dirección (desde lo primero, pasando por lo del medio, hasta lo último) de tal movimiento: "[...] poníamos las supresiones comenzado por las cosas primerísimas y, luego de pasar por las de medio, [nos dirigíamos] hacia las últimas"(Ps. Dionisio 24). Por el contrario, la expresión "suprimíamos"aparece asociada al movimiento ascendente (desde lo último hacia lo más originario): "Aquí, en cambio, suprimimos todo al producir las ascensiones que parten de las cosas últimas [y se encaminan] a las más originarias"(Ibid.).

Al estar asociadas a movimientos opuestos, y siendo que cada uno de ellos refleja, como se dijo, un modo de predicación, pareciera ser que la expresión "poníamos las supresiones"estuviese asociada al movimiento de descenso/afirmativo, lo que por extensión asociaría el término "suprimir"a todo ese conjunto de conceptos (afirmación, posición, etc.). De este modo, la asociación léxica previamente establecida comienza a tornarse problemática. Si, como se dijo, los momentos de afirmación y negación de la predicación teológica implican, dentro de esta vertiente del neoplatonismo, una modificación epistémico-conceptual, la aparente estructura dialéctica del discurso del Areopagita comienza a desfigurarse.

Si bien es cierto que la contradicción semántica es utilizada como un recurso retórico de significación por el Areopagita, tal como se expresa por ejemplo en el uso de la metáfora de la "estatua

[6]Este párrafo pertenece a un diálogo con Marcelo Boeri a través del portal www.academia.edu
[7]Este fragmento pertenece también al ya mencionado diálogo con Marcelo Boeri. Véase nota 6.

auto-generada"[8] (Ps. Dionisio 24), y que, como ésta, pueden advertirse otras contradicciones cuya función semántica es asimilable a la de un oxímoron, la tensión manifestada en la expresión "poníamos las supresiones"referida al movimiento de *proódos*, parece atacar la estructura general no solo del tratado, sino de todo el *corpus*. Distinciones generales como posición/supresión, negación/afirmación, *proódos*/*epistrophé*, ascenso/descenso, aunque no sean excluyentes, son las que posibilitan el carácter dialéctico del sistema del Areopagita. Boeri recomienda para la lectura de la *Teología Mística* "olvidarse (al menos por un rato) de la lógica de la no-contradicción, explicando que "si no se lo hace, el texto será aún más críptico de lo que ya es"[9]. Argumenta que

> [. . .] las negaciones (no) son simplemente los opuestos lógicos de las afirmaciones (como argumenta Aristóteles), sino que, dado que las afirmaciones que se basan en las cosas creadas no son "verdaderas" en un sentido último (lo único verdadero es Dios) y requieren la negación, uno podría contentarse con las negaciones como los opuestos de las afirmaciones, como si expresaran y captaran la verdad. Pero tampoco dichas negaciones son capaces de aprehender el Uno/Dios/Causa que está más allá de la negación.

Sin embargo, hay un pasaje del tratado que induce a pensar que se trata, más que de un intencionado recurso que apela a la contradicción, de una *incongruencia* respecto a la estructura léxica que otras expresiones sí parecen respetar. Un pasaje resulta interesante para ejemplificar esto: "¿Pero por qué – dices – por lo general al poner las posiciones divinas desde lo primerísimo comenzamos la divina supresión a partir de lo último?" (Ps. Dionisio 26). Lo expresado en este pasaje es asimilable a lo tratado en el pasaje citado anteriormente, siendo que parecen hablar de los mismos movimientos. Sin embargo, en el "lugar"dentro de la estructura categorial que le correspondería a la expresión "poníamos las supresiones"– en caso de que tal asimilación fuese válida – encontramos ahora la expresión "poner la posiciones". Por otro lado, la idea de "supresión"se mantiene igual en las "segundas partes"de los respectivos pasajes, i.e., asociadas al mismo movimiento. Intentando respetar la estructura dialéctica del sistema neoplatónico, esta interpretación permite establecer, por un lado, el conjunto "poner las supresiones//suprimir"y por el otro "poníamos las posiciones//suprimíamos". Si esto fuese correcto, las expresiones "poner las supresiones" y "poníamos las posiciones" resultarían equivalentes, lo que por extensión implicaría la sinonimia entre los conceptos de "supresión" y "posición". De modo que se habría arribado a una conclusión semántica – por lo menos problemática – a partir de una desestructuración léxica. Aceptado esto, el problema es discernir si se trata de una incongruencia o de un recurso retórico.

iii. Una hipótesis

Parece existir entonces, a primera vista, una especie de incongruencia que ataca la estructura conceptual básica del sistema de Dionisio. Sin embargo, ahora es cuando todo lo dicho sobre la precaución de no tomar a la ligera las decisiones sintácticas y lexicales introducidas por Dionisio debe empujarnos hacia el sitio contrario. La expresión parece tener explicación, y ésta – de ser posible – debe darse dentro del contexto de la presión que ejerce Dionisio sobre el lenguaje tratando de llevarlo al silencio. No se trataría entonces de una incongruencia, sino de una decisión coherente con todo lo dicho hasta aquí. La tensión ejercida por este oxímoron derivado del trastocamiento del esquema categorial que aspira ser fiel reflejo de la naturaleza dialéctica de la realidad que pretende expresar – tensión que aparentemente comprometería todo el sistema –, es el intento máximo de significar lo insignificable desde el interior del lenguaje; el recurso de utilizar la intención de la predicación más allá de lo predicado; allí donde el acto resulta más significativo que el símbolo. Si esto es correcto, es decir, si el juego con la estructura léxica de todo el sistema

[8] Metáfora funcional a la tesis del tratado que Dionisio no sólo reproduce, sino que lo hace introduciendo en ella una contradicción al expresar "como quienes hacen una estatua auto-generada", léase: "como quienes hacen algo auto-hecho".

[9] Tanto esta oración como el subsiguiente párrafo citado pertenecen al ya mencionado diálogo con Boeri. Véase nota 6.

también funciona como recurso de significación que pone en tensión la estructura ontológico-dialéctica que intenta expresar, nos vemos obligados a reinterpretar esta relación semántica de carácter más general. Podríamos suponer entonces que, así como las contradicciones semánticas del tipo oxímoron son introducidas por Dionisio para expresar la absoluta trascendencia divina, o – lo que no es más que su contracara – la insuficiencia del lenguaje, la tensión en la estructura conceptual es introducida para expresar la insuficiencia del lenguaje para captar, y al mismo tiempo comprender, la verdadera naturaleza dialéctica de la realidad. Así, dentro de este ámbito de significación más allá de toda oposición, es posible comprender que, si bien ambas formas de teología que conforman el proceso dialéctico tienen metodológicamente desarrollos contrarios, han de ejercerse simultáneamente. Es decir, nos encontramos ante una dialéctica cuya esencia es no-secuencial, sino que expresa una totalidad no divisible. Y esta esencia es la que pretende ser significada mediante la destrucción de las asociaciones léxicas. La tensión producida por la desasociación léxica funciona entonces de modo similar al de un oxímoron, significando más allá de sus términos, o en este caso, más allá de su estructura más general. En este sentido, la tensión también funciona como recurso de significación trascendente a la estructura lingüística que intenta expresar una realidad atemporalmente dialéctica.

Fue también la advertencia por parte de Eriúgena de esta simultaneidad lo que le permitió elaborar la idea de que los nombres más apropiados para Dios son los compuestos del griego *hyper* (supra), los cuales, si bien tienen el aspecto de ser positivos, su contenido es negativo ya que reflejan la característica trascendente del objeto al que refieren. Es por esto por lo que la divinidad para Eriúgena, y aún más para Dionisio, no se reduce a un "caos de superlativos" (Borges 741). Tales nombres, al contener en sí afirmación y negación, superan la contradicción adquiriendo así una peculiar forma de significación.

Retornando al opúsculo que aquí nos ocupa, encontramos otro indicio del carácter simultáneo de la realidad en la exposición que realiza Dionisio del camino ascendente, en la cual se mencionan los predicados que han de ser negados a través del ascenso: "[. . .] no es grandor ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, no se encuentra fija ni está sujeta a movimiento; tampoco lleva al reposo" (Ps. Dionisio 27). La negación entonces se realiza simultáneamente de predicados opuestos con el fin de evitar la determinación que implicaría negar solo uno de ellos. Otra vez, la tensión no implica la contradicción, sino la superación de la oposición entre la afirmación y negación. De la misma naturaleza son las posiciones y supresiones:

> No hay una posición ni supresión absolutas de ella; pero al postular posiciones y supresiones de lo que está después de ella no la ponemos ni la suprimimos, porque la causa absoluta y unitaria de todas las cosas también se encuentra más allá de toda posición, y la dignidad de lo que está absolutamente libre de todo se encuentra por encima de toda supresión y está más allá de todo" (Ps. Dionisio 27).

Nada puede suprimirse a aquello que está libre de todo, nada puede ponerse a aquello que todo lo unifica. ¿Cómo, entonces, ha de superarse este hiato? ¿Cómo trascender los límites del lenguaje? La respuesta radica en el método, el cual en última instancia no busca trascender el lenguaje para significar lo insignificable, sino el completo abandono de este para unirse con lo trascendente en el más absoluto silencio. El texto resulta entonces un paisaje en el que se expresan las múltiples dimensiones del método mediante el cual Dionisio introduce tensiones significantes a través de diversos recursos lingüísticos orientados a la destrucción de la significación que se produce dentro de los esquemas categóricos tradicionales. La complejidad de este pequeño opúsculo en el que parece resumirse el pensamiento del Areopagita es un reflejo fiel de la complejidad de su obra, de su naturaleza hermética, que impide caer en la ilusión de querer comprenderla, encerrados en las categorías tradicionales, como un simple juego dialéctico.

No es el lenguaje el tópico de la Teología Mística, sino la posibilidad de su destrucción, la cual sin embargo no puede hacerse desde fuera de este. Se debe empujar al lenguaje hacia el absurdo, destruyendo su capacidad significativa, respetando sus leyes, pero comprendiendo que son insuficientes; leyes que por otro lado son la contracara de la estructura del pensar. Si

los principios fundamentales que estructuran el lenguaje son trascendidos, entonces el pensar, entendido en uno de sus mayores grados de generalidad, también lo es. El lenguaje, en tanto reflejo tangible del pensamiento, nos permite no sólo moldearlo y nutrirlo, sino también destruirlo. En el abandono entonces, en este autoexilio del mundo y la razón, lenguaje y pensamiento, silencio e ignorancia, marchan juntos: "A medida que el alma entra en "la tiniebla que está por encima del intelecto" lo que se descubre es una falta absoluta de palabras. Eso ya no es una afirmación ni una negación, una posición o una supresión, sino, quizá, lo que trasciende ambas determinaciones".[10]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boeri M.D. y Martín, J.P. "La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura", *Tópicos, Revista De Filosofía*, 1/23 (2002): 9-22.
- Borges, J. L. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Clota, J. A.. *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Gresh, S. *From Jamblicus to Eriugena: Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition.* Netherlands: E.J. Brill, 1978
- Gregorio de Nisa. *Sobre la vida de Moises,* trad. Seco Lucas. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 1993.
- Heil G. y Ritter A.M. *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysiu Areopagita.* Berlín-New York: Verlag Walter de Gruyter, 1988
- Proclo. *Elementos de teología,* trad., prólogo y notas Samarnch, F.P. Madrid: Aguilar, 1975
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Teología Mística,* trad. y notas de M.D Boeri. "La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura", *Tópicos, Revista De Filosofía*, 1/23 (2002): 22-27.
- Rorem, P. "Part I: The letters as introduction pseudo-dionysium", *A Commtentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York: Oxford University Press, 1993.
- —-. "The Place of *The Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus", Dionysius, 4 (1980)
- Soler, J. *Los nombres divinos y otros escritos*. Zaragoza: Libros del innombrable, 1980
- Strok, S. N. "Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriúgena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente", *Argumentos* 1/2 (2009): 33-42.

[10] Fragmento final del diálogo con M.D. Boeri.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 101-119
Recibido: 29.06.2020 Aceptado: 15.08.2020

El concepto de existencia desde la perspectiva del tomismo analítico

The Concept of Existence from the Analytical Thomist Point of View

José Antonio Pardo Oláguez*
Universidad Iberoamericana de Santa Fe, México

Resumen

Este artículo consiste en una discusión acerca de si el cuantificador existencial de la lógica de primer orden captura cabalmente el significado del concepto de existir. Aquí se sostiene que no lo hace, y para ello habrá de apoyarse principalmente en dos filósofos identificados como tomistas analíticos, a saber, Albert Menne y Peter Geach. Pero también en algunos argumentos de Elizabeth Anscombe, John Haldane, igualmente identificados como tomistas analíticos. Y, desde luego, en alguno del mismo Santo Tomás de Aquino. Se expone, en primer lugar, la postura del filósofo estadunidense Peter van Inwagen, según la cual el cuantificador existencial sí captura el significado del concepto de existir. La postura de van Inwagen corresponde, según él mismo, a la de W.V. Quine. En segundo lugar, se expone el argumento de Albert Menne en contra de la tesis anterior, cuya conclusión es que el cuantificador existencial sólo captura el concepto de existencia posible. En tercer lugar, se exponen los argumentos de Peter Geach a favor de que el concepto de existencia incluye un aspecto de actualidad ausente en el cuantificador existencial. Este aspecto de actualidad es el que se expresa de manera perspicua en la doctrina de la existencia como actus essendi, defendida por Santo Tomás de Aquino.

Palabras clave: Existencia, lógica, actus essendi, cuantificador existencial, tomismo analítico.

Abstract

This paper is a discussion about the existential quantifier of first order logic, whether the existential quantifier captures or not the meaning of "exist". I propose that not. The ground lies, mainly, upon the arguments of Albert Menne and Peter Geach, both considered as analytic-tomists philosophers. But also, upon some arguments of Elizabeth Anscombe and John Haldane, both identified also as analytic-tomists. And, obviously, upon some arguments of Saint Thomas Aquinas. In the first place, I present an argument from Peter van Inwagen, according to which the existential quantifier does capture the meaning of exist. That stance, according to Inwagen himself, corresponds to W.V. Quine. In the second place, I present the Albert Menne's argument against the former thesis, whose conclusion is that the existential quantifier only expresses the meaning of possible existence. In the third place, I present the Peter Geach's arguments for the concept of existence as including an actuality aspect, which is not captured by the existential quantifier. This aspect is expressed in a perspicuous way in Aquina's teaching about existence as actus essendi.

Keywords: Existence, logic, actus essendi, existential quantifier, Analytical Thomism.

DOI: 10.5281/zenodo.5002057

*Contacto: jose.pardo@ibero.mx Doctor en Filosofía de UNAM. Profesor e investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana de Santa Fe, Ciudad de México. Es parte del Sistema Nacional de Investigadores de México. Ha publicado diversos trabajos sobre ontología.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

¿"Existir" es un predicado o no? Kant rechazó que lo fuera. La tesis kantiana implica algunas dificultades que no se abordarán, pues son dificultades resueltas por Frege. Éste admitió que sí lo es, pero no de primer orden, sino de segundo. Es decir, según Frege, no es predicable de objetos, aunque sí de conceptos o predicados.

La lógica clásica de primer orden incluye dentro de su vocabulario al cuantificador existencial. El cuantificador existencial opera como un concepto de segundo orden. ¿Captura el cuantificador existencial cabalmente el significado del verbo "existir"? ¿Cualquier oración en que figure el verbo existir tendría que ser traducida al lenguaje de primer orden como una fórmula sin nombres y con un cuantificador existencial ligado a las variables y aplicado al predicado de estas?

Peter Van Inwagen sostiene que no hay nada en el concepto "existir" que quede fuera de lo que expresa el cuantificador existencial. El sentido de "existir", afirma Van Inwagen, es "capturado adecuadamente por el cuantificador existencial de la lógica formal" (2014 71)[1]. Hay que advertir, sin embargo, que según él el concepto de "existir" no es de segundo orden (*Id.* 78). Resulta difícil entender cómo podría ser que "existir" no fuese de segundo orden y, aun así, ser capturado adecuadamente, si es que el cuantificador existencial de la lógica es claramente un concepto de segundo orden. Van Inwagen intenta explicar tal cosa, pero de manera poco convincente. Sin embargo, su argumento a favor de su postura funcionaría independientemente de la cuestión de si "existir" es de primer o segundo orden.

El argumento de Inwagen es parte de lo que él llama "meta-ontología quineana" (2001 13), la cual consiste en cinco tesis, una de ellas es la de que "existir" está capturado adecuadamente por el cuantificador existencial. Esta última está ligada con las restantes, en especial con aquella según la cual "la existencia está ligada al número" (*Id.* 17). Convendrá, por ende, tenerlas en cuenta.

La propuesta de Inwagen será utilizada como contratema, pues la propuesta que aquí se defiende es la opuesta. Hay ciertos usos de la expresión "existir", incluso algunos filosóficamente relevantes, cuyo sentido no queda adecuadamente capturado por el cuantificador existencial. Para defenderla se apoyará la reflexión fundamentalmente en dos filósofos, Albert Menne y Peter Geach, a los cuales se les considera como representantes del "tomismo analítico". Se usa la expresión "tomismo analítico" en el título del artículo como una expresión abreviada para referirme a este par de autores principalmente, aunque también a algunos otros autores sobre los cuales también me apoyo, aunque de manera menos significativa, por ejemplo, Elizabeth Anscombe. No obstante, vale la pena aclarar que no todos los filósofos tomistas analíticos coinciden en este punto ni con Menne ni con Geach. Anthony Kenny, uno de los filósofos analíticos más notables, no coincide ni con Menne ni con Geach a propósito del tema que aquí se discute.

En un primer apartado se expondrá la meta-ontología quineana defendida por Van Inwagen. En un segundo apartado expondré cómo, de dicha meta-ontología, se siguen ciertas consecuencias señaladas por Menne, las cuales probablemente resulten indeseables. De esto último se inferirá, por *modus tollens*, que la meta-ontología quineana, por lo menos en lo que respecta a la tesis de que el cuantificador existencial captura cabalmente el significado del concepto de existir, también es probablemente indeseable. Es decir, en el segundo se exponen las consecuencias insatisfactorias que, a juicio de Menne, se siguen de la meta-ontología quineana en general y de la tesis a favor de que el cuantificador expresa cabalmente el concepto de existencia en particular. En el tercero se expone por qué dichas consecuencias son en efecto indeseables. La conclusión del argumento de Menne es que, de ser correcta una meta-ontología como la de Inwagen, entonces existir sería lo mismo que *ser posible*. El argumento de Peter Geach, por su parte, pretende conducir a la tesis según la cual, de acuerdo con ciertos usos, incluso filosóficamente relevantes, el concepto de existir incluye ciertos aspectos de actualidad, esos que quedan capturados en lo

[1] Todas las citas en español de los libros en otras lenguas que aparecen en la bibliografía son traducciones mías.

que Tomás de Aquino llamaba "*actus essendi*".

2. Meta-ontología quineana

Primero habría que explicar qué es "meta-ontología". La ontología, según la concepción que de la misma tiene Quine, es la disciplina que se encarga de responder a la pregunta "¿Qué existe?" (Quine). Esta respuesta presupone haber esclarecido el sentido de la pregunta, es decir, haber analizado el concepto existir o haber respondido a la pregunta "¿Qué es lo que estamos preguntando cuando preguntamos '¿qué existe?'" (Van Inwagen 2001 13).

En seguida habría que advertir que la meta-ontología quineana nunca es expuesta de manera explícita por el mismo Quine, cosa que Van Inwagen reconoce. Sin embargo, es una postura que aparece implícita en la obra del primero.

La meta-ontología quineana consiste en cinco tesis. Las primeras cuatro pueden ser formuladas en una frase simple, la última, en cambio, mediante una larga explicación. Se las irá enumerando y explicando de una en una.

1. *Existir no es una actividad.* El sentido de la tesis se aprecia mejor si se la contrasta con aquella a la que se opone. Esta última es la que sigue: Existir es un verbo. En cuanto que tal, se conjuga; además, si se combina con un sujeto gramatical, constituye una oración. Los verbos, cuando se asocian a un sujeto, expresan la acción que lleva a cabo el objeto al cual hace referencia el sujeto gramatical. Así, pues, como "correr", predicado de Juan, expresaría la acción de correr llevada a cabo por Juan, "existir", predicado de Juan, expresaría la acción de existir llevada a cabo por Juan. Van Inwagen le atribuye a Sartre y a Heidegger la tesis de que existir es una actividad. Es irrelevante que esta atribución sea correcta o no. Lo importante es la tesis en sí misma. Contra ella alega Van Inwagen que el verbo existir, como verbo de acción, es prescindible sin que ello implique ninguna merma en la capacidad expresiva de un lenguaje. Es decir, cualquier ocurrencia del verbo existir, asociada a un sujeto gramatical, podría ser sustituida, conservando el sentido de la oración, por el verbo "haber", el cual ya no estaría asociado al sujeto, sino al predicado de la oración, pues "haber" expresa un concepto de segundo orden (Van Inwagen 2014 57). Es absurdo afirmar que un predicado ejecute una acción.

2. *Ser es lo mismo que existir.* Para explicar la posibilidad de proposiciones existenciales negativos, algunos filósofos han postulado que habría que admitir una diferencia entre ser y existir. De no admitirse esta diferencia, sostienen esos filósofos, se seguirían algunas paradojas. Si se afirmase, por ejemplo, que el planeta Vulcano no existe, habría que admitir que el planeta Vulcano es *algo*, pues de *algo* se tendría que predicar que existe. Pero si ser es lo mismo que existir, entonces se sigue que el planeta Vulcano, que por ser *algo* existe, sin embargo, también es *algo* que no existe. Uno de estos filósofos es Alexis Meinong, aunque él más bien distingue entre "subsistir" (*bestehen*) y "existir" (Meinong 12). Se podría sugerir otras distinciones análogas, por ejemplo, "haber" y "existir", etc. El argumento de Van Inwagen en contra de quienes postulan distinciones semejantes es un chiste bastante ingenioso: Llega un filósofo y le dice a un filósofo meinonguiano: "Hay un pasaje en la página 253 del volumen IV de las obras completas de Meinong, en la cual Meinong se retracta de su teoría". El filósofo meinonguiano, intrigado, corre a la biblioteca para revisar ese pasaje. Al cabo de unas horas el filósofo meinonguiano regresa furioso y le reclama al otro filósofo "ya revisé la página 253 del volumen IV de las obras completas de Meinong y no está ese pasaje". A lo cual responde éste: "Pero por supuesto que sí está, pues después de todo ese pasaje *es* algo que estuviste buscando, lo que pasa es que no existe" (Van Inwagen 2001 16).

3. *Existir es unívoco.* Es bien sabido que Aristóteles sostenía que el concepto de "existir" era plurívoco. Lo mismo sostiene Gilbert Ryle. Es contra éste y no contra aquél que Van Inwagen discute. El argumento a favor de esta tesis es muy simple. Consiste en reconocer como

premisa la tesis de Frege según la cual "la afirmación de existencia no es otra cosa que la negación del número cero" (Frege 1884 165). "Decir que los unicornios no existen es decir algo muy parecido a esto: el número de unicornios es 0; decir que los caballos existen, esencialmente es decir esto: el número de caballos es 1 o más" (Van Inwagen 2014 61). La segunda premisa del argumento es que el concepto de número es unívoco: "La esencia de la aplicabilidad de la aritmética es que los números pueden contar cualquier cosa, cosas de cualquier tipo, no importa bajo qué categoría lógica u ontológica caigan" (Ibid).

4. *El sentido simple de ente o existencia es adecuadamente capturado por medio del cuantificador existencial de la lógica.* Para mostrar que lo anterior es el caso, Van Inwagen explica, paso por paso, cómo es que se introducen las variables y los cuantificadores "como abreviaturas de frases que ya entendemos" (Van Inwagen 2001 19). Con ello pretende dar cuenta de que al traducir una frase en un idioma natural en que figure "existir" hacia un idioma en que aparezca el cuantificador existencial, no se pierde nada del sentido de la frase original. Un ejemplo simple sería el siguiente: Alguien afirma: "Existe la vacuna contra el sarampión". Una paráfrasis de la misma, que al parecer no ofrece ninguna dificultad, es la siguiente: "Hay algo que es una vacuna, ese algo es contra el sarampión". A su vez, otra paráfrasis de ésta última oración, también libre de dificultades, sería: "Hay algo que es una vacuna y ese algo es contra el sarampión". Por último, se sustituye "algo" por una variable y queda: "Hay una x tal que x es una vacuna y x es contra el sarampión". Bastaría con formalizar esta última oración para obtener: "$\exists x.Vx \wedge Sx$".

5. *Uno contrae un compromiso ontológico con un ente por medio del uso de una expresión E, si de una oración en la que figure E se sigue lógicamente una oración en que el cuantificador existencial se encuentre ligado a una variable que sea idéntica al objeto designado por E. Es decir, una oración que diga que hay un ente tal que no es otro que E.* Esta tesis, pues, consiste en la formulación de lo que Quine llama el criterio de compromiso ontológico. Acerca del sentido de tal compromiso Van Inwagen ofrece una interpretación que en algún sentido es controversial. Otros filósofos como Richard Cartwright la interpreta en el sentido de que una teoría, en el sentido de un sistema lógico cuyos símbolos son interpretados de manera unívoca, cuyas fórmulas se rigen por un conjunto de reglas tanto sintácticas como semánticas, tales que sus axiomas y reglas de inferencia están perfectamente bien definidos, estaría comprometida con cierta ontología, la cual consiste "en todas aquellas entidades que deben considerarse como cayendo dentro del rango de valores de las variables ligadas de la teoría si las afirmaciones hechas por la teoría fueran ciertas" (Cartwright 2). El reproche de Van Inwagen contra esta interpretación del concepto de compromiso ontológico es que "presupone que hay objetos bien definidos llamados teorías, y que cada uno de ellos tiene una traducción única al lenguaje de variables y cuantificadores" (Van Inwagen 2001 23). En contraste con esta interpretación, Van Inwagen sugiere que el concepto de compromiso ontológico debe tomarse como una herramienta dialéctica, es decir "una propuesta acerca de cómo se deben conducir las disputas filosóficas acerca de lo que existe" (Van Inwagen 2014. 85). O, en otras palabras: "los bandos, en una disputa filosófica, deberían examinar, o estar en principio dispuestos a examinar, las implicaciones ontológicas de *todo aquello que ellos quieran afirmar*" (Ibid). "Toda disputa ontológica en la cual los disputantes no acepten la estrategia de Quine de esclarecimiento ontológico son sospechosas. Si las 'reglas' de Quine para conducir una disputa ontológica no son observadas, entonces [. . .] las distintas posturas quedarán oscurecidas por imprecisiones" (Van Inwagen 2001 31).

Hay algunas cosas que destacar de las cinco tesis anteriores, para así mostrar cómo forman una atadura que refuerza en especial la tesis que más interesa, que es la 3.

A partir de la tesis 5 se advierte que, a juicio de Van Inwagen, la exposición de una postura ontológica se debe llevar a cabo de manera dialéctica. Es decir, no es adecuado, por ejemplo, exponerla mediante la introducción de ciertos axiomas y reglas de inferencia para, posteriormente, ir deduciendo algunos teoremas. Se trata, en cambio, de irle mostrando, a un interlocutor cómo, de ciertas tesis que él admite, se siguen otras que rechaza, lo cual lo obligaría a rechazar o bien

éstas o bien aquéllas. Este procedimiento no sólo es aplicable a las discusiones en las cuales está en juego cuáles entidades son admisibles o no, sino también a discusiones meta-ontológicas. Si, por ejemplo, el interlocutor admite que decir que algo existe es lo mismo que decir que el número de ese algo no es cero, debiera reconocer que, dado que el significado de "no ser cero" es unívoco, existir también es unívoco. De este modo, si ese interlocutor afirmase que el significado de "existir" no es unívoco, entonces tendría que revisar si mantiene esa creencia o si renuncia a la de que es unívoco el significado de "no ser cero". Si existir es unívoco y si se logra convencer a un interlocutor que mediante la traducción de una oración cualquiera en que aparezca el verbo existir, a una oración con cuantificador existencial, no se pierde ningún aspecto relevante del significado, entonces se le tendría que obligar a reconocer que no hay ningún otro uso del verbo "existir" cuyo significado haya quedado fuera.

De este modo, una manera de comenzar a argumentar contra Van Inwagen es señalar que el argumento en que se apoya la tesis 3 no es convincente porque quizá no sea muy costoso renunciar a la tesis de que el significado de una aserción numérica no es unívoco. Se podría apelar a la autoridad de Wittgenstein, quien sostiene que la gramática del concepto número es diversa en virtud de los contextos de su uso (Wittgenstein 2013 261), por lo menos para defender que no es absurdo negar que "no ser cero" signifique unívocamente.

Si no se admite la tesis 3, entonces los argumentos que respaldan 2 y 4 pierden mucha fuerza. El chiste sobre el pasaje de Meinong sólo demuestra que en algunos contextos la distinción entre "ser" y "existir" es incoherente, quizá aquellos para los cuales Meinong pensó su distinción, empero, no demuestra que sea incoherente para cualquier contexto. Podría haber algunos tales en que quizá sí sea aceptable distinguir un concepto de existencia de primer orden y uno de segundo orden. El proceso de traducción al que se apela en 4, igualmente, sólo muestra que, en ciertos casos, no se pierde nada al traducir una oración en que figure el verbo existir al lenguaje de los cuantificadores; pero no que no se pierda nada en todos, pues si el significado de "existir" no es unívoco, podría haber ciertos usos cuyo significado no se deja traducir.

En lo que sigue se intentará mostrar que, en efecto, hay ciertos aspectos asociados al significado de ciertos usos del verbo "existir" que no están capturados por el cuantificador existencial. Para ello, la postura se apoyará en los argumentos de Menne, en primer lugar, y de Geach, en segundo.

3. La existencia lógica

El filósofo alemán Albert Menne es relativamente poco conocido. Su trabajo, empero, está asociado al de Jósef Maria Bochenski, un filósofo mucho más reconocido, al cual se le considera padre del tomismo analítico.

En una lección impartida en la Universidad de Hamburgo el 11 de diciembre de 1958, expone algunos interesantes argumentos que muestran por qué no puede ser cierta la tesis de que el cuantificador existencial de la lógica captura de manera adecuada el sentido del concepto de existencia. Menne, desde luego, no tiene en mente la postura de Van Inwagen, tampoco la de Quine. Menne discurre más bien a partir del concepto de cuantificación tal como aparece en la obra de Frege y en *Principia Mathematica*. No obstante, el argumento de Menne vale igual para la postura de Van Inwagen que he expuesto, pues vale en general frente a la tesis que afirma la equivalencia entre "existir" y el cuantificador existencial.

Para entender el argumento de Menne es necesario discurrir en torno a la naturaleza del cuantificador existencial. El argumento de Van Inwagen parece depender exclusivamente de la comprensión intuitiva de expresiones tales como "existe una x tal que. . . ", sin embargo, dicha comprensión intuitiva no es suficientemente nítida, por lo cual hace falta, para esclarecer, revisar lo que Frege dice sobre la naturaleza de la cuantificación lógica.

A riesgo de exponer algo ya conocido, se comenzará remitiendo a la tesis de Frege según la cual

la estructura de una proposición consiste en un concepto y un nombre. El nombre denota un objeto, el concepto, en cambio, representa una función. Esta función es representable, de manera convencional, de la siguiente manera: $f(x)$. La x no significa nada en sí misma, su función es indicar un hueco que deberá ser llenado por un nombre. Ese nombre, como comenté ya, denota un objeto. Dicho objeto es el argumento de la función. La función consiste en que a ciertos argumentos le asigna como valor lo verdadero, y a otros lo falso. Argumento y función integran una proposición, la cual tiene como referencia, según Frege, el valor que le asigna la función a su argumento.

Pero hay otra manera de formar una proposición a partir de una función. Ya no sustituyendo la variable x por un nombre, sino ligando esa variable a un cuantificador. La representación de lo anterior puede ser convencionalmente como sigue $(x)f(x)$. Lo cual puede interpretarse como el hecho de que para todos los entes x de cierto dominio, se cumple que si figuran como argumento de la función $f(x)$, esta les asigna como valor lo verdadero. De cualquier entidad a la cual la función le asigna el valor verdadero, se dice que *cae* bajo el concepto que representa la función. En este caso se está expresando que todos los elementos de cierto dominio caen bajo el concepto que representa la función, o que dicho concepto tiene como instancias a todos los elementos de cierto dominio. Expresar lo anterior es la función del cuantificador universal.

Otra posible alternativa es la siguiente $\exists x f(x)$[2]. En este caso, la fórmula expresa que hay por lo menos un elemento del dominio al cual la función le asigna el valor verdadero. Es decir, que hay por lo menos un elemento del dominio que cae bajo el concepto expresado por la función, o que el concepto tiene por lo menos una instancia que pertenece a cierto dominio. En este caso se trata del cuantificador existencial.

Una diferencia importante entre sustituir una variable por un nombre y ligar la variable a un cuantificador consiste en que el nombre se refiere a un objeto, pero el cuantificador no, de modo que el nombre ocupa el lugar del argumento de la función, a diferencia del cuantificador. El cuantificador, más bien, es una función de segundo nivel, que toma como argumento un concepto de primer nivel. En esto radica la tesis fregeana, según la cual "existir" es un predicado de segundo nivel.

La razón sobre la cual se apoya el análisis fregeano consiste en que, si se asume que existir es un predicado de primer nivel, entonces sería una función que tendría que asignar el valor verdadero a cualquier elemento de cualquier dominio, pues a los únicos elementos a los que les podría asignar el valor falso sería a los elementos que no existen, pero si éstos no existen, entonces no hay nada a lo que se le asigne nada. Por lo tanto, no sería posible expresar juicios existenciales negativos, lo cual es absurdo (Dummett 278).

Revisemos enseguida si es verdad que el cuantificador existencial captura de manera íntegra el concepto de existir. Para ello habría que ligar esta tesis, la cuarta de la meta-ontología quineana, con la tercera. Esta última, como se vio, es que el concepto de existir es unívoco. Lo importante, empero, es que se apoya sobre otra tesis, también fregeana, a saber, que el concepto de existir está "ligado al de número" (Van Inwagen 2014 61).

De este modo, de la conjunción de la cuarta tesis de la meta-ontología quineana con la tesis de que afirmar la existencia es equivalente a la negación del cero, se obtiene la siguiente proposición (Menne 94):

$$\exists x f(x) \iff \dot{x} f(x) \neq \emptyset$$

En la cual "$\emptyset$" representa el conjunto vacío y "$\dot{x}$" el *operador abstractor*, el cual se lee como: el conjunto de los x tales que... Por otra parte, al conjunto vacío se lo define de la siguiente

[2]En realidad, Frege no hace uso del signo para el cuantificador existencial. A la cuantificación existencial la representa mediante la negación de la formula cuantificada universalmente. La introducción del signo para el cuantificador existencial se debe a Russell. No obstante, la introducción de tal signo no añade nada sustantivo a la teoría fregeana de la cuantificación.

manera:

$$\emptyset = \dot{x}(x \neq x)$$

Es decir, como el conjunto de los x tales que no son idénticos a sí mismos. Un objeto que no es idéntico a sí mismo es un objeto contradictorio. De esto infiere Menne lo siguiente: "Las proposiciones existenciales son, por lo tanto, equivalentes a la proposición de que una clase dada no es contradictoria; en otras palabras, la existencia formal no significa nada más que libertad de contradicción" (Menne, 94).

Esta conclusión obliga a pensar que no es cierto que el cuantificador existencial de la lógica formal captura cabalmente el concepto de existencia, pues es por lo menos intuitivamente robusta la tesis de que existir puede significar algo más que carecer de contradicción.

Según la tradición tomista, habría que distinguir por una parte el concepto de "ente" como participio, del concepto de "ente" como nombre. "El '*ens*' tomado como participio, tiene como significado formal el ejercicio del ser (*esse*)" (Beuchot 135). Pero como nombre "tiene como significación formal el sujeto, cosa o esencia que ejerce el ser" (*Ibid.*). Es digno hacer notar, entonces, que "ente", interpretado como nombre, se refiere a *algo* a lo que le conviene el existir, sin que ello implique la actualidad de dicha conveniencia (Id. 147).

Francisco Suárez también distingue entre el "ente" tomado como participio y el "ente" tomado como nombre. Según el eximio, en cuanto participio, "ente" designa a aquello que existe actualmente. Tomado como nombre, en cambio, "ente" se refiere a "aquello que tiene una esencia real, prescindiendo de la existencia actual, es decir no excluyéndola o negándola, sino separándola simplemente por abstracción" (*Disputationes Metaphysicae* II, IV, 8). Pero además añade que es en este último sentido que "ente" es el objeto de la metafísica, con lo cual se aparta hasta cierto punto de la tradición tomista. A propósito de ello, Etienne Gilson comenta que, para Suárez "ente" "es un nombre que puede significar ya el ser simplemente posible, o ya el ser actualmente existente" (Gilson 134).

En este sentido puede defenderse que la tesis de Van Inwagen acerca del concepto de existir, coincide con la de Suárez acerca del concepto de ente. "Existir", si se admite que su significado está cabalmente capturado por el cuantificador existencial, entonces significa no ser contradictorio o ser posible.

Menne sostiene, así, que la existencia de las clases, un asunto que se discute a menudo en filosofia de las matemáticas, es un tipo de existencia lógica: "una clase existe precisamente si sus propiedades no son contradictorias" (Menne 95). En este sentido, Adolfo García de la Sienra afirma que "el término 'clase' forma parte de un lenguaje que es trascendental" (García de la Sienra 2003 79). Este lenguaje "trascendental" corresponde a la de la "*philosophia de ente*", "cultivada de manera muy ejemplar y sistemática [. . .] por Francisco Suárez" (García de la Sienra 1990 6).

El punto de Menne es que el concepto de existencia expresado por el cuantificador existencial es un concepto propio de o adecuado a las matemáticas, pero que no agota algunas de las significaciones relevantes para discursos distintos al de las matemáticas. Es decir, el cuantificador existencial liga variables cuyos posibles valores son fundamentalmente entidades matemáticas. Esto no implica que el dominio de interpretación del cuantificador existencial no pueda estar integrado por entidades no matemáticas, sino sólo que la existencia de tales entidades es una existencia de la misma categoría que la de las entidades matemáticas, pero podría haber entidades de otra categoría para las cuales fuese relevante predicar un tipo de existencia que no sea que expresa el hecho de ser valor de tales variables.

Van Inwagen podria defenderse contra la objeción de Menne alegando que ésta presupone una concepción de número, la de Frege, con la que de ninguna manera quedaría uno comprometido al aceptar la tesis, también de Frege, de que la existencia y el número están estrechamente ligados conceptualmente. Según la concepción fregeana de número, una proposición numérica es

una aserción sobre conceptos, no sobre objetos (Frege 1884 59). Según esta misma concepción, además, un número determinado en general consiste en la clase de todas las clases entre las cuales se puede establecer una función biyectiva (Ibid.). De este modo, afirmar que existen los caballos es equivalente a afirmar que el concepto "caballo" pertenece a la clase de las clases que no son la clase Ø (Id. 65).

Van Inwagen, de hecho, rechaza la tesis de que las proposiciones numéricas sean sobre conceptos. Empero, considera que esto no impide sostener al mismo tiempo que "Φ existe" es equivalente a afirmar que "hay por lo menos un Φ". "Yo diría que, en ciertas ocasiones, se predica de ciertas cosas que ellas se cuentan por más de cero" (Van Inwagen 2014 62). La idea de Van Inwagen es que es admisible una concepción de número alternativa a la de Frege. Esta concepción alternativa, a su juicio, sería más natural, además de que no implicaría que son conceptos de segundo grado. La alternativa sugerida por este filósofo es que un concepto numérico es un predicado variablemente poliádico (*variably polyadic predicate*) (Ibid), es decir un predicado con variables plurales libres. Un tal predicado consiste en una relación que en algunas ocasiones adopta cierto número de variables, y que en otras ocasiones adopta otro número. La relación de causación, por ejemplo, a veces requiere de cierto número de eventos para que tenga lugar el efecto, pero a veces requiere de otro número. En este sentido, la oración "los caballos son tres" expresaría una relación entre caballos, tal que para que se cumpla, el número de caballos debiera ser tres. El problema con una concepción como ésta es que es circular, por lo mismo habría que interpretar que para que se cumpla la relación "ser tres" entre caballos, entonces tendría que ocurrir que el caballo x no es idéntico al caballo y, el caballo y no es idéntico al caballo z, y el caballo x no es idéntico al caballo z (Van Inwagen 1990 28).

Empero, si se entendiese que los conceptos numéricos son predicados variablemente poliádicos, entonces permanecerían siendo enigmáticas las oraciones existenciales negativas. ¿Qué podría significar, en términos de una relación como la anteriormente descrita, que el número de unicornios sea cero? Está claro que, en este caso, no se está hablando de unicornios, ni predicando de ciertas *cosas* que *ellas* se cuentan por cero. Bajo la concepción de Inwagen de número, por lo tanto, sería indefendible que la existencia y el número están conceptualmente ligados, pues entonces sería imposible explicar oraciones existenciales negativas, pero la posibilidad de esa explicación es una condición necesaria de cualquier análisis del concepto de existencia (Geach 1969 54). Es el caso, pues, que concebir al cuantificador como un predicado variablemente poliádico no tiene mucho sentido, de modo que resulta ininteligible cómo podría ser que el cuantificador existencial no fuera un concepto de segundo orden.

Otro posible alegato de Van Inwagen sería que el argumento de Menne no funciona como *reductio ad absurdum* porque incurre en *petitio principii*. En la exposición del argumento de Menne se asume que es una consecuencia absurda que cualquier aseveración de existencia consista en la aseveración de la ausencia de contradicción. Esta asunción quizá se deba a que, si fuera el caso, no habría distinción categorial entre la existencia posible y la existencia actual. Pero entonces, a Van Inwagen esa consecuencia no tendría que parecerle absurda, pues la tercera de sus tesis meta-ontológicas afirma que el concepto de ente es unívoco. Es decir, si existir es unívoco, entonces no habría existencia categorial entre existencia posible y existencia en acto: un ente posible existe en el mismo sentido en que existe un ente actual. Pero dado que lo que debiera distinguir al ente actual del posible, en ausencia de distinción categorial, es también ente, entonces en realidad no habría distinción entre ente actual y ente posible. Quizá esta última consecuencia para algunos sea, en sí misma, una *reductio*. Sin embargo, aunque Van Inwagen (2014) defiende una concepción univocista de existir, no rechaza las diferencias categoriales. Lleva demasiado lejos revisar lo anterior, de modo que bastará con responder que el análisis que se expondrá en el apartado siguiente muestra que, si el concepto de existir se reduce al de ser posible, entonces sí se está dejando fuera cierto aspecto del significado de "existir", el cual se presenta en ciertos contextos de uso.

Otro alegato más sería rechazar la definición del conjunto vacío que se propuso más arriba. Esta se trataría de la definición del conjunto necesariamente vacío, pero no del conjunto vacío

en general. De este modo, no se seguiría que un juicio existencial expresa sólo la ausencia de contradicción de cierto concepto. Pero eso obligaría a rechazar la tesis de que el concepto de número está ligado conceptualmente al de existencia, pues la definición del concepto de 0, a partir de la cual se tendría que derivar las definiciones del resto de los números, exige que el *definiens* sea exactamente "$\dot{x}(x \neq x)$". Pues de otra manera, sería imposible definir el concepto de número en general sin tener que apelar a cierta clase de intuición sensible, lo cual no es algo muy recomendable a juicio de Frege (1884 88).

Desde luego que Frege podría estar equivocado. Aparentemente el proyecto logicista, tal como fue desarrollado en *Los fundamentos de la aritmética* fracasó. Sin embargo, lo anterior es irrelevante, pues aunque la teoría de conjuntos no funcione como fundamento de las matemáticas, es una rama de las matemáticas perfectamente legítima.

Por último, quedaría apelar al hecho de que la tesis de Menne resulta muy poco intuitiva, en particular si se contrasta con el hecho, expresado por Van Inwagen en su cuarta tesis, de que una oración existencial del español o del inglés, etc., en la cual claramente se afirma algo muy distinto que la mera falta de contradicción, se traduce de manera muy natural, y aparentemente sin que se pierda ninguna significación importante, al lenguaje de las variables y los cuantificadores.

Contra ello es valioso revisar lo que Elizabeth Anscombe escribe sobre el particular, cuya explicación hace que la tesis de Menne resulte intuitivamente más aceptable. Es perfectamente posible que un determinado individuo, digamos Maximiliano de Ausburgo, haya dejado de existir, sin que ello implique que el concepto "el segundo emperador de México" haya dejado de ser uno. En el sentido de existencia expresado por el cuantificador existencial "es imposible para cualquier cosa dejar de existir" (Anscombe 295). Por lo mismo, Anscombe sugiere que "$\exists x$" no se debería leer como "existe una x tal que", sino como "para alguna x es verdad que".

> Si leemos "existe una x tal que. . . " parece como si pudiéramos encontrar una contradicción en "$(\exists x)x$ ya no existe". Si leemos "Para una x es verdad que x ya no existe", lo que estamos haciendo corresponde al hecho de que algo no deja de caer bajo un concepto por el hecho de morir o por dejar de existir de cualquier otra manera (Id. 296).

El cuantificador existencial, pues, expresa un concepto de existencia que carece de temporalidad, lo cual es adecuado para la aritmética porque esta es intemporal. Debe recordarse, advierte Anscombe, que el inventor de la teoría de la cuantificación, Frege, estaba interesado exclusivamente en la fundamentación de la aritmética. "La aritmética es intemporal (*tenseless*), de modo que no habrá tiempos (*tenses*) ni en la lectura de los cuantificadores, ni en la parte funcional de las proposiciones cuantificadas" (Id. 298)[3].

Si se admite la distinción que sugiere Anscombe, entonces se podría replicar, en contra de la segunda tesis de la meta-ontología quineana, que sí tiene sentido distinguir "ser" de "existir". Desde luego que la elección de un nombre u otro es hasta cierto punto un asunto arbitrario, pero se puede reconocer la utilidad de tener dos palabras distintas, y usar una de ellas para expresar la existencia inactual o intemporal, y otra para expresar la existencia temporal o actual.

4. Actus essendi

La concepción de la existencia como *actus essendi*, según algunos filósofos tomistas, es la tesis más original y valiosa defendida por Tomás de Aquino. Si dicha concepción es correcta, entonces la tesis de Inwagen es falsa, pues es suficientemente claro que ese aspecto que pone de relieve la concepción del *actus essendi*, no es capturable por el cuantificador existencial.

[3]Anscombe menciona el recurso de las lógicas temporales de aplicar la cuantificación sobre operadores temporales. Pero lo considera inadecuado porque supondría "un principio metafísico de simetría entre el pasado y el futuro" (298), lo cual no tendría que corresponder a la lógica.

Anthony Kenny (2002), es uno de esos tomistas analíticos mencionados en la introducción que no comulgan con Geach. Kenny opina que la concepción tomista de existencia es incoherente. Geach, por su parte, aunque entiende que se trata de una concepción que puede ofrecer dificultades de intelección para un filósofo más bien habituado a la filosofía analítica, sostiene que es perfectamente coherente y, además, adecuada. Interesa exponer la que piensa Geach al respecto, porque así se podrá advertir por qué es necesario admitir, para el concepto de existencia, un aspecto que fuera de lo que parece admitir el significado del cuantificador existencial. En el apartado anterior se mencionó el hecho de que, en algún sentido, el significado de existir asociado al cuantificador está muy próximo al que subyace a la ontología de Suárez. También el hecho de que, de acuerdo con algunos filósofos tomistas, especialmente Gilson, dicha ontología deja fuera una tesis de Tomás de Aquino que resulta clave, no solo para entender el auténtico pensamiento del Aquinate, sino, más importante aún, para entender el sentido de "existir". En este sentido, demostrar, por así decirlo, que en este punto Tomás atina y Suárez yerra, implicaría que Inwagen yerra. Esto se debe a que la historia que se ha bosquejado hasta ahora indica que, si es correcto el argumento de Menne, el cuantificador existencial de la lógica clásica de primer orden bien que puede capturar lo que para Suárez sería el significado de "existir", y que si, por su parte, el argumento de Geach es correcto, entonces la postura de Suárez sería inaceptable.

El cargo de Kenny contra la teoría de Tomás, y por ende, contra la postura de Geach, es pesadísima. Pero probablemente depende de una petición de principio. Según Kenny, la ontología de Tomás es incoherente. Pero la prueba que ofrece para demostrar lo anterior es que si el sentido de "existir" es ser "*actus essendi*", entonces se estaría concibiendo a "existir" como un concepto de primer orden. Al decir, entonces, que *Dios consiste en su propia existencia* o que *Dios tiene la propiedad de existir necesariamente*, se estaría incurriendo en batiburrillos categoriales. Sin embargo, la objeción de Kenny es convincente sólo si se admite que sólo hay un sentido de "existir", que corresponde al del uso de éste como concepto de segundo orden, pero el punto de Tomás de Aquino es justo que hay un sentido de "existir" además de éste. Desde luego que Tomás no concibe el asunto en estos términos, pero Geach sí, y en tanto cuanto éste pretenda estar exponiendo, por medio de una reconstrucción, una tesis de aquél, un argumento contra Tomás en este punto afecta al de Geach, mientras que un argumento como el de Geach, también en este punto, afectaría a la crítica de Kenny. Lo que se quiere subrayar, por lo pronto, es que el argumento de Kenny sería algo así como que la ontología de Tomás es incoherente porque, como dirá Klima, "no es suficientemente fregeana" (Klima 569).

Hay que aclarar, sin embargo, que Klima es injusto con Frege, pues este sí parece admitir, para el concepto de existencia, un sentido distinto al que captura el cuantificador existencial, a saber, el de "actualidad" (*Wirklichkeit*). Geach reconoce lo anterior, pero aclara, justo en el sentido en que se comentó en el apartado anterior, que "Frege tenía menos que decir acerca de la existencia en el sentido de actualidad, porque él estaba interesado en la fundamentación de las matemáticas, y los objetos de las matemáticas [. . .] no son actualidades" (Geach 1969 65).

En cuanto al argumento de Geach, en lo esencial se trata de un esclarecimiento, a partir de la filosofía de Frege, de la postura de Tomás de Aquino, razón por la cual en la exposición irán apareciendo textos de Tomás intercalados con los del mencionado filósofo británico.

Tomás de Aquino sí toma en cuenta el sentido de "existir" como concepto de segundo orden y propone una distinción análoga a la de Frege entre concepto y objeto. Escribe Frege: "El concepto -tal como yo entiendo la palabra- es predicativo. Por el contrario, un nombre de objeto, un nombre propio, es totalmente incapaz de ser usado como un predicado gramatical" (1998 125). Por su parte, Tomás distingue entre "nombres propios" y "apelativos". Lo que los distingue gramaticalmente es que estos, a diferencia de aquellos, admiten ser pluralizados (S.Th. I, q. 13, a. 9). Lo anterior indica que los "apelativos" significan "la naturaleza" de un individuo o del "*suppositum*", según la nomenclatura del propio Tomás, en tanto que los nombres propios significan el *suppositum* mismo. Esta distinción es la misma que la distinción fregeana "entre un nombre propio y una palabra-concepto" (Anscombe y Geach 136).

Esta distinción permite interpretar la pregunta "*an est?*", en el sentido de *si alguna cosa u*

otra es tal o cual. Supóngase, por ejemplo, la pregunta "¿Existe Dios?". Desde el punto de vista gramatical, el término "Dios" es apelativo, es decir significa un predicado o concepto. Por lo mismo es que es posible afirmar con sentido, aunque sea falso, que hay varios dioses. En este caso, responder afirmativamente a la pregunta significa que hay una u otra cosa que es Dios. El sentido de esa respuesta consiste, pues, en que de una u otra cosa es verdad decir que es Dios.

Ahora bien, Tomás afirma que la palabra "ente" puede usarse en dos sentidos. Según uno, significa el ente en cuanto se divide en las diez categorías de Aristóteles. Según otro, "significa la verdad de la proposición" (*De ente et essentia*, I). Es este último sentido el que queda capturado en la proposición "una cosa u otra es Dios", en cuanto que con ella se está afirmando que "ser Dios" *es-verdadero-de* una cosa u otra. Pero en términos generales, es posible afirmar de ciertos "entes" que es-verdad-de ellos tal o cual cosa, sin que ello implique ni que dichos entes tengan esencia o entidad real, ni, por ende, por tratarse de privaciones, de que existan en un sentido relevante del término. Este sentido es el de la actualidad. Piénsese en la siguiente oración "un alacrán con alas sería muy peligroso". De ello se infiere que *hay* o *existe* una u otra entidad que *sería* peligrosa. Pero de ello no se sigue que exista *actualmente* algún peligro, porque los alacranes con alas no existen, en el sentido de que su existencia no es actual. Los alacranes con alas, pues, carecen de existencia en el sentido de que no hay actualmente ningún riesgo de ser atacado por ellos, aunque sí tengan existencia en el sentido de que es verdad decir de ellos que son peligrosos, es decir que *hay* algo que ciertamente es un peligro en los alacranes con alas, aunque ese peligro no exista. La existencia en términos de actualidad es lo que estaría representado por medio del concepto de existencia como *actus essendi*.

Peter Geach señala que la expresión tomista "*actus essendi*" es equivalente a "*quo aliquid est*" (Geach 1969 42). Esta última ofrece mejores posibilidades de análisis. La expresión "*quo*" es traducible como "aquello por lo cual". Seguida por un sustantivo en nominativo y un predicado, forma una frase, la cual es equivalente a otra que se forma por medio de la sustantivación del predicado de la primera, seguida por el sustantivo, también de la primera declinado en genitivo. Así, por ejemplo, la expresión "*quo Cicero rationalis*" ("aquello por lo cual Cicerón es racional"), tiene la misma referencia que "*rationalitas Ciceronis*" ("la racionalidad de Cicerón"). Según Geach, esa referencia pertenece a la categoría de lo que el Aquinate llama "formas" (Ibid.). Cuando el sustantivo designa una sustancia, entonces "*quo aliquid est*" expresa la forma sustancial.

Como he comentado ya previamente, Tomás distingue la categoría de los *supposita* de la categoría de las formas. La primera corresponde a lo que Frege llamaba "objetos" (*Gegenstanden*), en tanto que la segunda a lo que él también llamaba "conceptos" (*Begriffen*). Debe subrayarse, para evitar cualquier confusión, que Frege no usa la expresión "concepto" para designar algo mental, sino algo objetivo, en el sentido de independiente de la mente y de los sujetos. De la misma manera, una forma, para el Aquinate, no constituye tampoco una entidad mental, sino algo objetivo.

Una característica importante que distingue a los objetos de los conceptos, de acuerdo con Frege, es que los segundos son un tipo de función, y una función "es en sí misma algo incompleto" (Kenny 37), a diferencia de un objeto, que es una entidad completa. Una consecuencia de lo anterior es que la expresión que expresa un concepto no puede en absoluto ejercer la función del sujeto de una oración, pues una expresión que ejerce la función de sujeto es, digámoslo así, una expresión sin huecos. En cambio, una expresión que ejerce la función de predicado es una expresión con huecos, incompleta. Geach añade a la explicación de Frege, la cual resulta un tanto obscura, que un nombre puede ser usado significativamente fuera del contexto de una proposición, y por lo tanto ya no como sujeto, para nombrar algo o a alguien (Geach 1980 52)[4]. Las proposiciones para conceptos, en cambio, sólo tienen uso predicativo. No pueden usarse ni como sujetos en las oraciones, ni para nombrar nada fuera del contexto de una proposición.

Esta consecuencia ayuda a evitar, por una parte, incurrir en el error platónico de confundir

[4]Aunque esto último aclara la tesis de Frege, sin embargo implica que es falsa una conocida tesis, también de Frege, de que los nombres sólo tienen sentido en el contexto de una proposición. Según Cora Diamond (1991), Frege se habría retractado de esta última tesis en sus últimos años.

las formas con objetos que pudieran ser nombrados; aunque, por otra parte, obliga a encarar el problema que implica el hecho de que "en las investigaciones lógicas se tiene a menudo la necesidad de enunciar algo sobre un concepto [. . .] Por consiguiente se esperaría que el concepto fuese la referencia del sujeto gramatical; pero el concepto, debido a su naturaleza predicativa, no puede aparecer así" (Frege 1998 124). Frege, postula, en consecuencia, una tesis demasiado extravagante, a saber, que la expresión "el concepto F" no denota un concepto, sino un objeto que ejerce la función de representante del concepto; es decir "un curioso objeto, que ciertamente guarda una relación peculiar con el concepto, viniendo a ser su vicario" (Peña 269). Empero, lo cierto es que cuando uno pretende hablar de conceptos, pretende hablar de éstos, pero no de ninguna otra entidad sustituta. En este punto la postura de Frege parece insostenible.

Aun así, sigue pendiente el problema de cómo hablar de las formas sustanciales que postula Tomás o de los conceptos fregeanos, siendo que se trata de entidades insaturadas, y por ende, tales que sus expresiones no caben ser usadas como sujetos gramaticales. Es decir, cómo hablar de las formas sustanciales o de los conceptos siendo que tales no son objetos y, por lo tanto, nada a lo cual se pueda nombrar (¿No acaso acaban de ser nombrados?).

Geach defiende que una manera de eludir el platonismo, pero sin incurrir en el error de Frege, consiste en admitir que un sustantivo abstracto que se refiera a la forma pueda ocupar el lugar del sujeto gramatical, pero con la condición de que dicho sustantivo no sea *todo* el sujeto: "habría que añadir una mención *in obliquo* del individuo del cual es forma" (Geach 1969 48). Así, cuando en el párrafo previo se usó las expresiones "formas sustanciales" o "conceptos", con ellas no nombra ni formas sustanciales ni conceptos, sino las formas de ciertas entidades, o los conceptos de ciertos objetos. En este caso la nomenclatura de Tomás es más natural.

Un sintagma que quisiese nombrar una forma, digamos la forma ". . . es racional", tendría que ser "la racionalidad de. . . ", pero no "la racionalidad", de suerte que el supuesto objeto nombrado por "la racionalidad" guardara cierta relación con el objeto del cual es forma. Es decir, es imposible nombrar la forma ". . . es racional". Mejor dicho, ni siquiera tiene sentido la expresión "quiero nombrar la forma '. . . es racional'"[5], a menos que a "la forma" se le asigne el significado habitual que se le asigna a "la forma de", o que a ". . . es racional" se le asigne el significado habitual que se le asigne a "la racionalidad de. . . "[6].

Desde un punto de vista filosófico muy distinto al de Tomás de Aquino y más aún al de Geach, Xavier Zubiri defiende una idea más o menos semejante: "si consideramos la respectividad como momento constitutivo de la realidad misma de cada nota, es decir, como modo de realidad de ésta, entonces diremos que dicha nota [. . .] es intrínseca [. . .] y constitutivamente, 'nota-de'" (Zubiri 1985 288). Tanto Geach como Zubiri sostienen que "lo que con mayor claridad expresa este carácter unitario de la nota y del 'de' es tal vez la forma gramatical en que se expresa muchas veces el genitivo en algunas lenguas semíticas" (Id. 289): "en hebreo, por ejemplo, [. . .] 'la sabiduría de Sócrates' se expresa declinando la palabra para 'sabiduría' y dejando el nombre para 'Sócrates' sin declinar" (Geach 1969 48).

Un problema con esta tesis de Geach es que no parece que sean intercambiables las expresiones ". . . ser racional" y "la racionalidad de. . . ". Sin embargo, esto no se debe a un problema semántico, sino solamente gramatical, pues se trata de alomorfos en distribución complementaria.

Con todo, sigue siendo un poco obscura la tesis de que una expresión de la forma "la Φ de. . . "

[5]"Alguna vez se dijo que Dios podría crear cualquier cosa, excepto lo que vaya en contra de las leyes de la lógica. La verdad es que ni siquiera podríamos decir cómo sería un mundo ilógico" (Wittgenstein 2005 3.031).

[6]Barry Miller (2002), de una manera análoga a la de Geach, y de hecho apoyándose en él, aunque de una manera un poco diversa a la que se sigue en este artículo, también defiende la tesis de que hay usos del verbo existir que expresan un concepto de primer orden. Para ello postula las formas individualizadas, a las cuales llama "instancias de propiedades". Miller sostiene que "existir" expresa una de estas instancias de propiedades. La propuesta de Miller es atractiva, y tiene pretensiones mucho más ambiciosas que las que tengo en este artículo. Esto desde luego es una virtud del libro de Miller, el problema es que por ser más ambiciosas sus pretensiones, el argumento que usa para probar que hay usos de "existir" que expresan un concepto de primer orden presupone muchas premisas que no hay espacio para justificar en este artículo, aunque Miller, ciertamente sí argumenta convincentemente a favor de ellas.

exprese una suerte de constituyente del objeto de una proposición. Es decir, aparentemente, al hablar de la "racionalidad de Sócrates", nos estaríamos refiriendo a una parte de Sócrates o algo que tiene Sócrates, algo así como que la cabellera de Sócrates es algo que tiene Sócrates o algo que es parte de Sócrates. No advertir con claridad la relación que existe entre Sócrates y la racionalidad de Sócrates puede conducir a pensar que Sócrates y la racionalidad de Sócrates son dos objetos distintos, lo cual haría que se viniera abajo la distinción entre sustancia y forma sustancial[7].

Para esclarecer esta relación entre una sustancia y su forma, Geach apela nuevamente a Frege. Así como éste defiende que un concepto es una función, en el sentido en que es una función una función matemática, Geach sostiene que, habría que comparar las formas también con funciones matemáticas (1969 49). Así como, por ejemplo, lo que representa el signo "$\surd$", en el caso del nombre "$\sqrt{9}$" (que se refiere al objeto 3) no representa a algún objeto relacionado con el objeto 9, de la misma manera, la forma expresada por el sintagma, digamos "la racionalidad de. . . ", que aparece en el nombre "la racionalidad de Sócrates", no constituye un objeto del cual tal sintagma fuese un nombre, y que guardara cierto tipo de relación con el objeto nombrado por "Sócrates".

> Así, cualquiera que entienda el término "sabiduría", y no lo mal entienda platónicamente como un nombre propio, entenderá la estructura de la frase "la sabiduría de Sócrates" sin tener que entender la mítica relación de inherencia. El término "sabiduría", lo mismo que el término "raíz cuadrada", demanda de suyo un genitivo para completar su sentido (Id. 1969 50).

Aclarado, entonces, que la expresión "*quo*", seguida de un sustantivo en nominativo que designa una sustancia y de un verbo, designa la *forma sustancial*, en seguida es necesario explicar qué ocurre cuando ese verbo es el verbo "existir" (*esse*). Recordemos que la razón por la cual la exposición se ha demorado en aclarar la expresión "quo" es porque aparece en la expresión "quo aliquid est", la cual, si se entiende que "aliquid" debe ser sustituido por el nombre de un sustantivo (pero no que "aliquid" sea el nombre de algo), es la forma de la frase por medio de la cual se expresa la existencia como *actus essendi*.

El verbo "*esse*", en la frase "*quo aliquid est*" no figura como concepto de segundo orden, sino de primero. ¿Cómo justificar, entonces, que dicha frase es legítima?

Ya se insinuó en el apartado previo que hay uso del verbo "existir" cuyo sentido no es capturable por el cuantificador, a saber, aquellos en los cuales se expresa temporalidad. "No existen los dinosaurios" puede entenderse en dos sentidos. Según uno de ellos, la anterior oración podría ser utilizada por algún terraplanista o algún loco conspiranoico: "No existen los dinosaurios, los masones nos han estado engañando". Según otro sentido, se usaría simplemente para afirmar que están extintos. Desde luego que para expresar lo último sería mejor decir algo así como "Ya no existen los dinosaurios", pues esto bloquea la posibilidad de la primera interpretación. Lo que hace la expresión "ya" es subrayar el aspecto temporal del verbo existir, el cual es claro que no puede ser capturado por el cuantificador existencial.

Este aspecto temporal se encuentra estrechamente asociado a la idea de forma sustancial sobre la cual he estado discurriendo.

Vuélvase a la expresión "*actus essendi*". Según la primera tesis de Van Inwagen, existir no es una actividad. "*Actus*" es la traducción al latín de "*enérgeia*". Tanto "*actus*" como "*enérgeia*" expresan, dependiendo del contexto, actualidad o actividad. Conviene poner énfasis en la acepción de "actualidad".

Se puede ya sospechar que cuando se afirma que "los dinosaurios (ya) no existen", dado que

[7]Por otra parte, el derrumbe de esta distinción conduciría a la teoría de los dos nombres defendida por Ockham, la cual, a juicio de Geach, es responsable de una corrupción en la historia de la lógica que tuvo consecuencias deletéreas (Geach 1972 44ss).

no expresa el hecho de que el concepto dinosaurio carezca de instancias, sino más bien que esas instancias, que ciertamente hay, *están extintas*, habría que analizar el "no existen" en el sentido de que la existencia de los dinosaurios no es actual. Es decir, que al negar la existencia de los dinosaurios se esté negando, de los dinosaurios, el *actus essendi* de ellos.

Tomás afirma, en este sentido: "*vivere viventibus est esse*" (S.Th. I, q. 18, a. 2), es decir que "el vivir, para los vivientes, es el existir". En este punto no resulta problemática la primera tesis de Van Inwagen: existir no es una actividad, pues vivir tampoco es una actividad que *hagan* los seres vivos en el mismo sentido que sería una actividad el que corran, duerman o metabolicen sus alimentos.

Al parecer podría concluirse ya, entonces, que, en efecto, hay usos legítimos del verbo existir que no son capturables por el cuantificador existencial, a saber, aquellos en los cuales se expresa de alguien o de algo que está vivo, es decir, cuando se dice de algo o alguien que existe, en el sentido en que está vivo.

No obstante, cabe aquí un alegato poderoso, a saber, dado que se cuenta ya con el verbo "vivir", habría que reconocer que usar en su lugar "existir" es una manera impropia de usar los términos, la cual sólo genera confusión. Habría entonces, mejor, que abstenerse de usar el verbo "existir" en aquellos contextos en los cuales su uso no exprese el significado que captura el cuantificador existencial.

Se ilustrará la dificultad que delata el anterior alegato con un ejemplo. Según la doctrina de Santo Tomás, el alma es la forma sustancial del cuerpo. El alma, a su vez, es aquello por lo cual una entidad viva se distingue de una no viva. (Davies 128). Como ya comentamos, una forma no es algo que pueda ser nombrado, pues no es un objeto. Lo que, en cambio, sí puede ser nombrado es la forma de . . . De lo anterior se sigue, entonces, que "alma" tampoco es un nombre. Por lo tanto, tampoco un objeto o, en terminología de Tomás, un *suppositum* o *hypostasis* (II De Anima, lect. 1, n. 220.)[8].Cabría nombrar, eso sí, la forma sustancial de este o aquel cuerpo. Dicha forma, si es la de un cuerpo viviente (es decir, un cuerpo en sentido estricto y no de un cadáver), es descriptible como *quo viventes vivunt.* Si afirmo que Sócrates existe, estaría queriendo afirmar que Sócrates está vivo y, por ende, que Sócrates tiene alma, es decir, que tiene aquello por lo cual el viviente (Sócrates) vive. Si afirmo que (ya) no existe, querría decir que Sócrates ya no vive, está muerto. Ahora bien, a "Sócrates no existe" tuve que añadirle, entre paréntesis, un "ya", pues de otra manera el sentido de la frase hubiera quedado ambiguo. ¿No habría, entonces, para evitar la ambigüedad, en vez de añadir "ya" u otras expresiones semejantes, simplemente que usar "vivo", "muerto", en vez de "existe", "no existe"?

La clave para responder esta objeción está justo en la fórmula "*quo viventes vivunt*". Sócrates, en efecto, ya no vive, está muerto. Empero, de ello no se sigue que Sócrates no sea un viviente, ni que carezca de alma. ¿Pero cómo es posible que alguien muerto, Sócrates, sin embargo, tenga alma o sea un viviente?

Geach sostiene que para el uso de un nombre es necesario que éste esté asociado a un criterio de identidad. "Al usar un nombre propio suponemos la capacidad [. . .] de identificar un objeto" (Geach 1980 43), lo cual presupone, entonces, que los nombres vienen asociados a una esencia nominal. Geach se opone, por lo tanto, a la tesis de Stuart Mill, según la cual los nombres

[8]Cabría decir que el alma no es una sustancia, no obstante, Tomás usa el término "sustancia" a veces para referirse al suppositum o hypostasis, y a veces para referirse a la "esencia". Por eso mismo hay textos en el Corpus Thomisticum en que se afirma que el alma es una sustancia, aunque en ellos mismos aclara en seguida que no en el sentido de hypostasis, por ejemplo, en S.Th. 1, q. 75, a. 4, ad. 2; en V Metaph., lect. 10, n. 899; II De Anima, lect. 1, n. 215 No obstante, aunque Tomás niegue que el alma sea una hypostasis, afirma que es posible que exista separada del cuerpo, en virtud de que hay operaciones suyas cuya existencia no depende de la existencia del cuerpo del cual es forma sustancial. En términos generales, para Tomás "el alma humana no continúa existiendo como una persona completa, porque una persona sólo existe como la unión del alma y el cuerpo; sólo sobrevive una especie de sustancia incompleta, incapaz de llevar a cabo todas sus funciones" (Feser 2006 225). Ciertamente resulta una doctrina muy poco clara, pero no es un asunto relevante para la exposición del argumento que presento, para el cual es indiferente si el alma es inmortal, aunque sea sólo una "parte" de ella o no.

denotan a sus objetos sin ninguna connotación. Si se admite la tesis de Geach, entonces resulta que el nombre "Sócrates" está asociado a una esencia nominal, la cual incluiría, digamos, que se trata del nombre de un viviente. "Cuando muere el Sr. N.N., decimos que muere el portador del nombre, no el significado del nombre. Y sería absurdo hablar así, pues si el nombre dejara de tener significado, no tendría sentido decir 'El Sr. N.N. ha muerto'" (Wittgenstein 2009 24). El significado del nombre, pues, expresa la cualidad de ser viviente de su portador, y no por que dicho portador muera implica que el significado del nombre cambie.

Habría que explicar cómo, entonces, tiene sentido usar un nombre que hace referencia de manera esencial a un ser viviente y, sin embargo, afirmar que el portador de dicho nombre está muerto.

Dicha explicación, a juicio de Geach, radica en la clásica distinción tomista entre esencia y existencia. Esta distinción fue impugnada por Francisco Suárez (Beuchot 94-95). Francisco Suárez sostiene, en términos generales, que el concepto "*actus essendi*" no se distingue del de forma sustancial. Sin embargo, la razón por la cual no se alcanza a apreciar la distinción entre esencia y existencia se debe a que sólo se ha considerado la forma sustancial asociada al nombre, por ejemplo, en el ejemplo de Sócrates recién comentado. Sucede que una característica de los nombres es que su uso no está determinado por factores temporales (Geach 1989 55). Pero si nos concentramos en el uso predicativo de los términos que expresan las formas, entonces sí que es posible reconocer un aspecto temporal que resulta esencial.

Desde una óptica más bien extraña a la de Geach, Etienne Gilson defiende que "existir" como *actus essendi* no es algo que se pueda capturar por medio de la primera operación del entendimiento, sino sólo por la segunda. El acto de existir, pues, no es expresable por medio de conceptos, según el filósofo francés: "el acto de existir escapa a toda representación abstracta" (Gilson 288), sin embargo, su sentido puede ser expresable por medio del juicio. Se advierte algunas semejanzas entre Gilson y Geach, lo cual no es para menos, pues ambos son tomistas, sin embargo, Geach articula su idea mediante un aparato teórico más claro. No obstante, dado que Gilson es un autor más conocido que Geach en el ámbito filosófico hispanohablante no está de más mencionar al primero para ilustrar hacia dónde apunta el segundo.

Si se atiende pues, al aspecto temporal de la predicación, se puede advertir más fácilmente que es lo que el concepto de existencia como *actus essendi* añadiría a una oración cuyo sujeto fuera el nombre, por ejemplo, de un ser viviente. Si se afirmase con verdad que un ser viviente existe, esto querría decir que dicho ser viviente continúa *ahora* siendo lo que es, a saber, un ser viviente. Explica Geach: "Para una cosa continuar existiendo consiste en ser la misma X durante un periodo de tiempo, donde 'X' representa una *Begriffswort*" (1969 60). No se predica la existencia, entonces, de la *Begriffswort*, sino del objeto que cae bajo la *Begriffswort*. De dicho objeto se afirma, cuando se afirma que existe, que él continúa siendo *ahora* eso mismo que es, siendo el caso que eso mismo que es está expresado por medio de una *Begriffswort*.

Aquí aparece una distinción entre la forma sustancial tal como ésta puede llegar a ser representada por un nombre, y la forma sustancial tal como ésta puede llegar a ser representada por un predicado. "El viviente x es un viviente" es una frase sin sentido. Esto se debe a que el "ser viviente" del sujeto no se distingue del "ser viviente" del predicado, es el mismo nombre del sujeto repetido en la posición del predicado. En cambio, "El viviente x existe", expresa que la vida del viviente x es actual: "la existencia es la actualidad de todos los actos (*esse est actualitas omnium actuum*)" (De potentia, q. 7, a. 2, ad. 9).

En seguida se exponen tres argumentos por medio de los cuales Peter Geach intenta probar que hay una distinción entre esencia y existencia, es decir, que tiene sentido afirmar que no es paradójico usar el nombre de un ser viviente para afirmar de él que está muerto. O también, que el hecho de que el portador de un nombre N, nombrado así en virtud de su esencia, pueda, sin embargo, no existir.

El primero consiste en los siguiente. Supóngase dos entidades x e y tales que x es F y y es F,

en donde "F" representa una forma. En algún sentido se trata de dos formas, es decir en cuanto que son dos formas individualizadas, pero en algún sentido se trata de la misma forma, en el sentido de que esas dos formas individualizadas son semejantes, en cuanto que son instancias de la misma F-cidad. Lo que distingue a x e y no es la F-cidad, pero tampoco la materia informada por esa F-cidad, pues la materia es principio de potencialidad, pero la distinción entre x e y no es potencial, sino actual (*De subst. separ.* c. 5, n. 32 y S.Th. III, q. 75, a. 7). La materia informada por la F-cidad es lo que constituye la esencia del ente, y ésta no es, pues, el factor que distingue a x y a y. Tomás, por consiguiente, postula lo que llamará *supossitum* o supuesto, que se distingue realmente de la esencia (Quodl. II, a. 4): "En las cosas creadas no es lo mismo el supuesto que su naturaleza" (S.Th. I, q. 3, a. 3, ad. 2). Ahora bien, el supuesto de un ente es justo lo que constituye su existencia (Solano 45ss).

Para ilustrar lo anterior Geach cuenta el siguiente cuento fantástico. Se trata de una familia que tiene como mascota un gato. Lo fantástico es que la familia y el gato comparten la misma existencia, del mismo modo como comparten la misma animalidad. El niño de la familia envenena al gato y, por lo tanto, al morir el gato muere toda la familia. En la vida real eso no pasa, si se envenena al gato, sólo el gato deja de existir, lo cual indica que la existencia del gato es de él y de nadie más, aunque su animalidad, es decir parte de su esencia sea compartida por los demás miembros de la familia. "En las familias reales, la animalidad es común a todos los miembros de la familia, incluido el gato, pero el *esse* no, de modo que matar al gato no tiene esa consecuencia" (Geach 1969 61). Lo mismo ocurriría si el envenenado fuera un miembro humano de la familia, el cual compartiría su humanidad con el resto, pero su existencia sería sólo suya. Lo anterior prueba que no son lo mismo la esencia y la existencia.

Un segundo argumento consiste en la explicación de la naturaleza de las magnitudes intensivas, acerca de las cuales afirma Geach: "se trata de una noción respaldada por la ciencia moderna que hay todo tipo de atributos en los cuales puede haber una variación de grado hasta llegar a cero, sin que ello implique ninguna transición [. . .] hacia un atributo opuesto" (Anscombe y Geach 93). Supóngase ahora dos entidades x y y, tales que x e y son F, pero tales también que x es más F que lo que y es F. La diferencia entre la F-cidad de x y y no radica en la F-cidad en cuanto F-cidad, pues se trata de la misma en x e y. Pero no es difícil advertir que "el incremento de F-cidad se asemeja claramente al llegar a ser F de una cosa, mientras que la disminución de F-cidad se parece al dejar de ser totalmente F de una cosa" (Geach 1969 62). Lo cual abre la puerta para concluir que la diferencia de la magnitud de la intensidad es una diferencia de la magnitud de la existencia o del grado de existencia.

El tercer argumento consiste en considerar la naturaleza del pensamiento. Como argumento puede resultar muy controversial, pues la concepción de Tomás sobre la naturaleza del conocimiento no es intuitivamente obvia. No obstante, es atractiva. John Haldane ha intentado reivindicarla en el contexto de las actuales discusiones sobre realismo y anti-realismo. Geach sólo alude a dicha concepción, sin explicar en qué consiste. Por ello, la reflexión se apoyará en seguida en Haldane y Tomás, pero sin dejar de tener presente que a esta concepción está apelando Geach para reforzar su argumento.

Revísese estas tres tesis:

1. El pensamiento consiste en hacerse representaciones de los hechos del mundo
2. El pensamiento es verdadero si y sólo si existe una relación de correspondencia entre sus representaciones y los hechos del mundo.
3. Conocer consiste en reconocer que las representaciones en verdad corresponden a los hechos del mundo

Pero estos supuestos tienen como consecuencia que es imposible el conocimiento, porque para reconocer que una representación corresponde al mundo habría que hacerse una nueva representación, en este caso de la primera representación, del mundo y de su tipo de relación.

Pero para que esta nueva representación sea conocimiento, entonces habría que reconocer que ella corresponde al mundo, para lo cual tendría que hacerse una nueva representación, y así *ad infinitum*.

Tomás admite 2, lo cual lo acredita como un filósofo realista (De Veritate, q. 1, a. 1). Pero no admite 1, y por ende tampoco 3. La concepción del Aquinate, explica Haldane se abrevia en dos tesis. Una, que el pensamiento entra en contacto con la realidad de manera directa "sin ningún *tertium quid* interviniendo en medio de ellos (siendo los conceptos los *medios* y no los *objetos* del pensamiento, salvo en el caso de la reflexión)", lo cual es justo el rechazo de 1 y 3. Otra, que "las formas y naturalezas que dotan de estructura al mundo, y los conceptos que moldean el pensamiento son uno y lo mismo" (Haldane 21), lo cual es ni más ni menos que la caracterización de la idea de correspondencia que figura en 2.

La idea, pues, es que cuando se piensa en la racionalidad de Cicerón, resulta que la misma racionalidad que está en Cicerón, está también en quien la piensa. En este sentido habría una relación de "*identidad entre el conocimiento y lo conocido*" (Haldane 20), pues la forma que está en el pensamiento y en la realidad es exactamente la misma. No se trata de que haya un concepto que represente la realidad en el sentido de que uno y otra tengan la misma forma, sino de que el concepto es esa misma forma que está tanto en el pensamiento como en la realidad. Se trata, sin duda, de una tesis extraña, quizá inverosímil. Empero, parece ser útil para eludir el argumento anti-realista. Sin embargo, puede sospecharse que esa tesis elude el argumento anti-realista porque en realidad es una tesis anti-realista. Es entonces que Tomás añade que si bien la forma que está en la realidad es la misma forma que está en el pensamiento, la existencia de una y de otra es diversa. La primera es una existencia natural, la segunda una existencia intencional. Lo que hace que una sensación o pensamiento de X sea *de* X es que se trata de una ocurrencia individual de la misma forma o naturaleza que ocurre en X – es así, entonces, que nuestra mente alcanza la realidad; lo que hace que sea una *sensación o pensamiento* de X más bien que un X actual o una X-idad actual es que la X-idad ocurre aquí en esa manera especial llamada *esse intentionale*, y no de la manera ordinaria, llamada *esse naturale* (Anscombe y Geach 95).

5. Conclusión

La tesis según la cual la existencia queda adecuadamente capturada por el cuantificador existencial puede resultar atractiva por el hecho de que para ciertas proposiciones en que aparece el verbo existir, su traducción al lenguaje de primer orden, de modo que en éste se sustituya dicho verbo por el cuantificador existencial, puede llevarse a cabo de manera sencilla y sin que aparentemente se pierda ningún aspecto lógicamente relevante del sentido expresado por la oración traducida. No obstante, para generalizar a partir de este hecho hace falta apoyarse en otras tesis. Estas otras tesis son que el significado de "existir" es unívoco y que "ser" y "existir" significan lo mismo.

Los argumentos a favor de estas dos tesis que ofrece Peter Van Inwagen son débiles. La premisa sobre la que se apoya la tesis de que el significado de "existir" es unívoco se puede rechazar sin que ello implique pagar un alto precio. Dicha premisa es que cuando se hacen aserciones numéricas los números que se usan en ella tienen significados unívocos. Aunque la tesis es plausible si vamos a contar manzanas, asteroides o suspiros, no es claro que signifique lo mismo decir que hay un punto exactamente a la mitad de una recta, que decir que hay un punto en el extremo de una recta cuyo tamaño es el de la hipotenusa de un triángulo rectángulo cuyos catetos miden una unidad.

Para echar abajo el argumento a favor de que no existe diferencia entre "ser" y "existir" basta con dar con un ejemplo en que sea necesario hacer una distinción para la cual tenga sentido usar algo análogo a la distinción "ser existir". Se ha intentado mostrar que ese es el caso cuando se usa el verbo existir para expresar asuntos en los cuales la temporalidad es relevante.

Pero antes de eso, contra la afirmación de que el cuantificador existencial expresa exactamente lo mismo que el verbo "existir", se expuso un argumento de Albert Menne, en el cual se concluye que el significado del cuantificador existencial sólo puede capturar la idea de existencia de manera completa cuando los objetos involucrados son de naturaleza intemporal o, mejor dicho, cuando para la especificación de los objetos involucrados no hace falta apelar al factor tiempo. Un ejemplo de dichos objetos serían las entidades matemáticas.

Que existan otra categoría de objetos resulta obvio. Aunque quizá no sea obvio que se tenga que reconocer otros significados al verbo "existir" para expresar la existencia de estos otros objetos. Podría decirse de ellos que existen y que, además, tienen otro atributo asociado con la temporalidad.

Peter Geach acude a la tradición para recuperar una concepción de "existir" que expresa este aspecto de temporalidad, pero tal que este último no puede ser recortado del sentido mismo de existir. Esta concepción, defendida por Tomás de Aquino, se apoya en que, en ciertos contextos, la propiedad expresada por el verbo existir cualifica a la forma de los objetos de los cuales se predica. De acuerdo con Tomás, según la interpretación de Geach, predicar existencia significa afirmar que la forma sustancial del objeto nombrado en la proposición existencial es actual. O, en otras palabras, que el objeto del cual se predica la existencia continua ahora siendo lo que es.

Una de las ventajas de este enfoque es que por medio de él se pueden eliminar algunas de las paradojas asociadas al hecho de que los nombres puedan expresar un sentido. La eliminación de nombres y su sustitución por variables recomendada por Quine, además de ser anti-intuitiva, presenta algunas dificultades que no son expuestas aquí, aunque algunas de ellas son advertidas por Geach (1980 150ss). En vez de ello se puede advertir que no es en absoluto paradójico nombrar un objeto que no existe, bien sea porque ya no vive, o bien sea porque su existencia no es actual. La tesis que aquí se defiende, apoyada en Menne y Geach no se opone necesariamente al criterio del compromiso ontológico de Quine. Se puede bien admitir que uno se compromete a reconocer la existencia de todas esas entidades que son los valores de las variables que hacen verdadera a las oraciones cuantificadas existencialmente. Bastaría simplemente con aclarar de manera más nítida cuál es el sentido de ese compromiso. Algunos compromisos serían triviales, de modo que en ciertos casos sería necesario apelar a otros criterios.

Si es verdad que el cuantificador existencial sólo expresa el existir de ciertas entidades para cuya especificación no es relevante el tiempo, y si hay usos de "existir" en los cuales sí lo es, entonces no es verdad que el significado de existir equivalga al del cuantificador existencial. Hay usos de "existir", algunos de ellos filosóficamente relevantes, que el cuantificador existencial no expresa para nada. No se trata en absoluto de que el concepto de existencia sea lógicamente irrepresentable, sino solamente que no es representable por medio del cuantificador existencial de la lógica clásica de primer orden, la cual no es toda la lógica.

Referencias bibliográficas

- Anscombe, Elizabeth. *Logic, Truth and Meaning*. Saint Andrews, Escocia: Saint Andrews Studies in Philosophy and Public Affaires, 2015.
- Anscombe, Elizabeth and Peter Geach. 3 *Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Basil Blackwell, 1961.
- Aquino, Tomás de. *Opuscula Philosophica*. Ciudad del Vaticano: Marietti, 1953.
- —.*Questiones Disputatae*. Ciudad del Vaticano: Marietti, 1954.
- —. *Summa Theologiae.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Beuchot, Mauricio. *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval y su repercusión en la filosofía analítica actual.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Cartwright, Richard, *Philosophical Essays*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
- Davies, Brian. *Thomas Aquina's Summa Theologiae. A guide and commentary*. Oxford:

Oxford University Press, 2014.
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit.* Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.
- Feser, Edward. *Philosophy of Mind.* Londres: One World Publications, 2006.
- Frege, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik.* Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1884.
- —. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Trad. de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos, 1998.
- García de la Sienra, Adolfo. *El objeto de la ontología en la filosofía de la idea cosmogónica.* México: CIDE, 1990.
- —. "La paradoja de Orayen". *La paradoja de Orayen.* Comp. Alberto Moretti y Guillermo Hurtado. Buenos Aires: EUDEBA, 2003.
- Geach, Peter. *God and the Soul.* San Francisco: St. Augustine's Press, 1969.
- —. *Logic Matters.* Los Angeles: University of California Press, 1972.
- —. *Reference and Generality.* Nueva York: Cornell University Press, 1980.
- Gilson, Etienne. *El ser y la esencia,* Trad. de Leandro de Sesma. San Sebastián: Desclée de Brower, 1965.
- Haldane, John. "Mind-World Identity Theory and Anti-Realist Challenge". *Reality, Representation, and Projection.* Eds. John Haldane y Crispin Wright. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Kenny, Anthony. *Introducción a Frege.* Madrid, Cátedra, 1997.
- Klima, Gyula. "On Kenny on Aquinas on Being", *International Philosophical Quaterly* 44/4 (2004): 567-580.
- Meinong, Alexis. *Über Gegenstandtheorie.* Hamburgo: Felix Meiner, 1988.
- Menne, Albert. "The Logical Analysis of Existence". *Logico-Philosophical Studies.* Ed. Albert Menne. Dordrecht: D. Reidel, 1962.
- Miller, Barry. *The fullness of Being.* Indiana: University of Notre Dame Press, 2002.
- Peña, Lorenzo. *El ente y su ser.* León: Universidad de León, 1985.
- Quine, Willard V. O. "On What There Is", *Review of Metaphysics* 2/5 (1948): 21-38.
- Solano, Jesús. *Sacrae Theologiae Summa III. De Verbo Incarnato.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*, Madrid: Gredos, 1960.
- Van Inwagen, Peter. *Existence. Essays in Ontology.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- —. *Ontology, Identity, and Modality.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations.* Londres, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- —. *The Big Typescript*: TS 213. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- —. *Tractatus Logic-Philosophicus.* Londres: Routledge, 2005.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia.* Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 121-134
Recibido: 11.05.2020 Aceptado: 18.11.2020

Reflexiones sobre el pensamiento y el mal en la obra de Hannah Arendt

Reflections on Thought and Evil in Hannah Arendt's Work

María E. Wagon*
IIESS (Universidad Nacional del Sur, Argentina)

Resumen

El problema del mal es un tema central en la obra de Hannah Arendt. Esta investigación tiene por objetivo, por un lado, reflexionar sobre el rol que desempeña el ejercicio de la facultad del pensamiento en el análisis del problema del mal llevado a cabo por Arendt, específicamente en torno a la noción de banalidad del mal. Y, por otro, relevar aquellas afirmaciones y reflexiones arendtianas que dejen en evidencia la relevancia que el ejercicio del pensamiento tiene, o puede tener aún en la actualidad, a la hora de hacer frente a las situaciones críticas. Se concluye que en época de crisis solo aquellos que se atrevan a poner en ejercicio su capacidad de pensamiento, es decir, aquellos que den inicio al diálogo interno y reflexionen, serán quienes detenten la capacidad de hacer frente al mal.

Palabras clave: banalidad del mal, crisis, pensamiento, Hannah Arendt

Abstract

The problem of evil is a central theme in Hannah Arendt's work. This research aims, on the one hand, to reflect on the role played by the exercise of the faculty of thought in the analysis of the problem of evil carried out by Arendt, specifically around the notion of the banality of evil. And, on the other hand, to highlight those affirmations and reflections of Arendt that make evident the relevance that the exercise of thought has, or can still have at present, when facing critical situations.

Keywords: banality of evil – crisis – thought – Hannah Arendt

DOI: 10.5281/zenodo.5002059

*Contacto: mariawagon@gmail.com Doctora en filosofía, becaria posdoctoral del CONICET

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Hannah Arendt (1906-1975) desarrolló su carrera académica durante el siglo XX, siglo en la que fue testigo y víctima directa del régimen totalitario nazi, el cual ejerció su poder en Europa desde finales de la década del '30 hasta mediados de la década del '40. Esta experiencia en particular propició que sus estudios e intereses migraran desde las temáticas específicamente filosóficas hacia el terreno del análisis político. En 1964, en la entrevista que diera a Günter Gaus, ante la pregunta del periodista respecto a si le era posible identificar algún evento específico que la haya impulsado a centrar sus reflexiones en el ámbito político, Arendt responde que ese momento tiene una fecha precisa, el 27 de febrero de 1933, día en el que se incendió el Reichstag y se sucedieron un sinnúmero de arrestos ilegales. Dicho acontecimiento la impactó profundamente y tuvo como efecto que surgiera en ella un sentimiento de responsabilidad[1].

Al final de su vida el problema del mal es, nuevamente, el promotor de un cambio de perspectiva en sus reflexiones, esta vez materializado en su retorno al terreno filosófico, específicamente en lo que respecta a los posibles vínculos que pueden establecerse entre el mal y las facultades del espíritu humano. En la introducción a "El Pensamiento", el primer tomo de su obra publicada póstumamente, *La vida de espíritu (VE)*, Arendt (1984) sostiene que lo que la llevó a abandonar el terreno relativamente seguro de la teoría y ciencia política para aventurarse, nuevamente, en los vericuetos del pensar filosófico fue la experiencia que vivió como cronista en el juicio a Eichmann en Jerusalén. En esta oportunidad se encontró con el hecho de que un nuevo tipo de mal había puesto en jaque las categorías tradicionales con las que el pensamiento filosófico había abordado desde siempre el problema del mal. En relación con este cambio de perspectiva sufrido por el pensamiento arendtiano, Jonas (2000) cita un fragmento de una carta que le escribiera Arendt: "He puesto mi parte en teoría política, basta con esto; a partir de ahora y por lo que aún me queda, solo quiero dedicarme a asuntos transpolíticos" (Jonas 25).

En lo que respecta a la relevancia de los aportes de Arendt en la actualidad, Birulés (2007) sostiene que el pensamiento arendtiano ha cobrado vigencia y relevancia en estos últimos tiempos debido a que surge de una realidad inherente al mundo moderno, a saber: la ruptura entre la tradición y la experiencia. En el mismo sentido, Hayden manifiesta que si bien las reflexiones arendtianas sobre el mal fueron motivadas por los acontecimientos generados por los totalitarismos del siglo XX y, en este contexto deben ser entendidas en relación directa con el marco histórico-político del que surgen, su análisis no solo se mantiene vigente en la actualidad, sino que recobra relevancia en las nuevas formas de superfluidad que proliferan en el mundo global actual. Forti, por su parte, sostiene que "es preciso seguir hablando de 'mal', aunque no sea fácil saber de dónde proviene y a través de qué canales se transmite" (Forti 25).

Esta investigación tiene por objetivo, por un lado, reflexionar sobre el rol que desempeña el ejercicio de la facultad del pensamiento en el análisis del problema del mal llevado a cabo por Arendt, específicamente en torno a la noción de banalidad del mal. Y, por otro, relevar aquellas afirmaciones y reflexiones arendtianas que dejen en evidencia la relevancia que el ejercicio del pensamiento tiene, o puede tener aún en la actualidad, a la hora de hacer frente a las situaciones críticas. A su vez, se pondrá el acento en el peligro que conlleva la negativa a activar la facultad del pensamiento. Para esto, en un primer lugar se expondrán los puntos más importantes de *Eichmann en Jerusalén (EJ)* en relación con los objetivos planteados. Luego se hará mención de los trabajos publicados con posterioridad al mencionado reporte, "El pensar y las reflexiones morales" así como también la introducción y el primer tomo de *VE*, y se relevarán todas aquellas

[1] En octubre de 1964 Arendt es entrevistada por el periodista alemán Günter Gaus, la mencionada entrevista se publicó bajo el nombre "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" en Günter Gaus, Zur Person, en 1965. En esta investigación se trabaja con la traducción al inglés de Joan Stambaugh denominada "'What Remains? The Language Remains': A Conversation with Günter Gaus" publicada en la compilación de trabajos editada por Jerome Kohn, Essays in Undestanding 1930-1954. El evento al que Arendt se refiere es el incendio intencional al Reichstag en febrero de 1933 y el posterior decreto firmado por el presidente Paul von Hindenburg el cual fundamentó legalmente el arresto de miembros del Partido Comunista Alemán y de diferentes opositores al nazismo, así como la prohibición de cualquier manifestación pública, por considerarse que Alemania estaba al borde de una guerra civil. Dicho evento generó en Arendt una sensación de responsabilidad que la impulsó a comprometerse y a dejar de ser una simple espectadora.

consideraciones arendtianas que permitan, por último, intentar comprender la relación que existe entre la facultad del pensamiento y la noción de banalidad del mal. Se concluye, al final del trabajo, que en época de crisis solo aquellos que se atrevan a poner en ejercicio su capacidad de pensamiento, es decir, aquellos que den inicio al diálogo interno y reflexionen, serán quienes detenten la capacidad de hacer frente al mal y no dejarse llevar por los vericuetos de su banalidad.

2. El juicio a Eichmann en Jerusalén

Adolf Eichmann fue raptado en Argentina en mayo de 1960 por la fuerza de inteligencia israelí y llevado a Israel para su posterior enjuiciamiento. En 1961 se realizó en la ciudad de Jerusalén el juicio a Eichmann por su rol activo y fundamental en la organización y puesta en ejecución de lo que el nazismo dio en llamar "la Solución Final del problema judío". Específicamente fue acusado de quince delitos catalogados bajo diferentes rúbricas: crímenes de guerra, crímenes contra el pueblo judío y crímenes contra la humanidad. Arendt, al enterarse del mencionado proceso, se ofreció como cronista al prestigioso diario *The New Yorker*, el cual publicó durante febrero y marzo de 1963 la crónica arendtiana. Posteriormente, en ese mismo año, se publicó en forma de libro el mencionado reporte bajo el título *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*[2]. A continuación se realizará una exposición de las cuestiones más relevantes en él abordadas en relación con la temática del presente trabajo, a saber: el rol del pensamiento en momentos de crisis.

i. El imputado: un nuevo tipo de criminal

Arendt, durante el juicio a Eichmann en Jerusalén, llegó a la conclusión de que un nuevo tipo de mal advino al mundo junto con los totalitarismos del siglo XX y, con él, un nuevo tipo de criminal. Del testimonio del imputado Arendt rescató el hecho de que era imposible tildarlo de monstruo, más bien se asemejaba a la imagen de un payaso (por su falta de seriedad y su ridiculez), cuyas principales características eran la incapacidad de pensar, materializada en sus dificultades para expresarse, y su falta de empatía con las víctimas[3]. En las observaciones realizadas por Arendt, y en su posterior interpretación, se detallan las características de un tipo de criminal que no se adecúa a las concepciones tradicionales. Estas cuestiones advertidas por la autora se condensan y dan origen a la controvertida noción arendtiana de la banalidad del mal[4]. Algunas de las observaciones de Arendt son: "Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona" (Arendt EJ 34); "A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un 'monstruo', pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso" (Arendt *EJ* 37); "quedaba abierta la cuestión, por lo menos desde un punto de vista formal, legal, de si sabía o no el significado de lo que hacía. Y también estaba la cuestión de determinar si se hallaba en situación de apreciar la enormidad de sus actos, de saber si era jurídicamente responsable, prescindiendo del hecho de que estuviera o no, médicamente hablando, en su sano juicio" (Arendt *EJ* 57).

En el capítulo 7 del mencionado reporte Arendt se refiere a la Conferencia de Wannsee y acentúa una cuestión por demás relevante en lo que atañe al tema de este estudio. Menciona la tranquilidad de conciencia de Eichmann respecto a la Solución Final al tomar conocimiento de que personalidades tan importantes de Alemania y hombres tan respetables estaban de acuerdo

[2]El título original de la obra es Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. En esta investigación se trabajará con la edición en inglés del año 1964 y la edición en español del 2003 (traducción al castellano de Carlos Ribalta).

[3]En sentido estricto, Arendt se refiere a la incapacidad manifiesta de Eichmann para ponerse en el lugar del otro, cuestión que no solo haría referencia a la posición de las víctimas sino de los otros en general.

[4]Young-Bruehl hace referencia a una carta de Arendt a Jaspers (29 de diciembre de 1963) en la que la pensadora comenta que su marido se sentía inclinado a creer que el mal era o podía ser un "fenómeno superficial", reflexión que la motivó a subtitular su crónica "Un escrito sobre la banalidad del mal" (Young-Bruehl 421).

con la mencionada medida de exterminio. Él no era quién para juzgar, no era más que un simple funcionario que cumplía órdenes de sus superiores y tenía a cargo la logística del traslado de los internos por todo el Reich. El diálogo consigo mismo no se activó nunca en Eichmann porque no existió, tampoco, la instancia reflexiva en la que el yo debe cuestionarse y justificar su obrar ante su otro yo testigo. Eichmann no se consideraba quién para cuestionar a sus superiores y tampoco se cuestionó a sí mismo. La sensación de responsabilidad quedó también relegada, pues él, cual Poncio Pilatos, no había tomado decisión alguna, salvo la de obedecer en un contexto donde la obediencia es alabada como una virtud muy preciada.

Retomando esta última cuestión, la de la obediencia, Eichmann estaba convencido y orgulloso de su obrar. Las órdenes superiores debían, siempre, ser obedecidas y no sometidas al juicio personal de los subalternos, máxime si dichas órdenes se condecían con las leyes vigentes. En este punto mencionó que él siempre había actuado de acuerdo al imperativo categórico kantiano, es decir, su obrar estaba motivado, exclusivamente, por el cumplimiento del deber y no por la búsqueda de algún beneficio personal u otra razón. Solo cuando recibió órdenes relacionadas con la puesta en práctica de la Solución Final fue consciente de no estar actuando de acuerdo al mencionado imperativo, pero se excusó ante sí mismo diciéndose que él ya no era dueño de sus actos. Alegó, también, el hecho de que nadie, jamás, le reprochara por su desempeño, ni siquiera el pastor Grüber, de quien podría haberse esperado la condena, o, por lo menos, algún reparo moral al respecto[5]. El religioso, a criterio de Arendt, más que preocuparse por evitar los sufrimientos innecesarios de las víctimas se dedicó a eximir a algunos internos de dichos sufrimientos. Este comentario apunta al hecho de que existieron, dentro de la sociedad judío-alemana, categorías privilegiadas de personas[6], cuya aceptación y no cuestionamiento por parte de los mismos judíos es interpretada por Arendt como el inicio de lo que dio en llamar el colapso moral de la sociedad judía. Los nazis, en cambio, se desempañaron al margen de dichas categorías, para ellos un judío era siempre un judío, sin excepciones. A contramano de la opinión pública, que parecía justificar lo anterior alegando la existencia de una suerte de ley natural que determinaba la pérdida de la dignidad humana en situaciones de desastre, Arendt trajo a colación la actitud tomada por los ex combatientes franco-judíos que rechazaron los privilegios que les ofreciera su gobierno (Arendt *EJ* 81). En la aceptación personal del beneficio de la excepción se aceptaba, también, la legitimidad de la clasificación que determinaba la superioridad e inferioridad de los seres humanos.

ii. Un ejemplo esperanzador

En el capítulo 14 Arendt hace referencia al testimonio del novelista y poeta Abba Kovner quien, a su vez, menciona la ayuda impartida a los judíos por el sargento alemán Anton Schmidt, encargado, en Polonia, de una patrulla dedicada a recoger soldados alemanes que hubiesen perdido contacto con sus unidades. Schmidt había entrado en contacto con miembros de las organizaciones clandestinas judías a quienes prestó ayuda por medio del otorgamiento de documentos falsos y de la puesta a disposición de camiones del ejército. Kovner remarcó que el sargento alemán no cobraba dinero alguno por esta ayuda. Al ser descubierto, luego de cinco meses de llevar a cabo estas actividades en la clandestinidad, Schmidt fue detenido y ejecutado. Arendt reviste de gran valor la actitud del sargento Schmidt que, de no haber sido por el testimonio de Kovner, hubiera sido olvidada. Los regímenes totalitarios pretendieron sumergir en "hoyos del olvido" ("holes of oblivion" en el texto original) todos los hechos, buenos o malos; sin embargo, a criterio de la autora, dicha pretensión fracasó puesto que es imposible hacer desaparecer en el silencio del anonimato las voces de aquellos que se opusieron al régimen. Arendt sostiene que los "hoyos del olvido" no existen porque siempre habrá en el mundo a lo menos un hombre vivo capaz de contar la historia. Y esta historia, la del sargento Schimdt, demuestra que, desde el punto de vista político, bajo el régimen imperante del terror, la mayoría se adecuará a los valores vigentes. Arendt

[5]Eichmann mencionó que el pastor Grüber se presentó ante él para interceder por los prisioneros pidiéndole que se los eximiera de sufrimientos innecesarios.

[6]Los judíos alemanes vs. los judíos de otras nacionalidades, los judíos ex combatientes vs. los ciudadanos judíos comunes, etc.

finaliza: "Desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos" (Arendt EJ 140).

Es evidente que el sargento Schmidt ejercía su capacidad de reflexión y de diálogo consigo mismo. En la breve referencia arendtiana al caso del sargento Schmidt se puede percibir cómo se lo erige como el opuesto exacto de Eichmann, tanto desde el punto de vista externo – pues sus acciones fueron opuestas: el primero ayudó y salvó a tantos judíos como le fue posible, el segundo desempeñó un rol fundamental en su aniquilamiento – como desde la interioridad. Schmidt se supo dueño de sus actos y, en consecuencia, responsable. No solo desobedeció a sus superiores, sino que se puso al servicio de aquellos que debían ser considerados sus enemigos.

iii. La sentencia

En el último capítulo de su reporte Arendt se refiere a la sentencia dictada por el tribunal en diciembre de 1961. Eichmann fue condenado por la totalidad de los delitos de los cuales se lo acusaba[7]. Respecto a los cuatro primeros cargos, la autora menciona que durante el juicio en Jerusalén quedó demostrado que el acusado había cometido delitos contra el pueblo judío de diferentes maneras, a saber: causó la muerte de millones de judíos; situó a millones de judíos en circunstancias que propiciaron su destrucción física; dichas circunstancias causaron a las víctimas graves daños mentales y corporales; y dio órdenes para interrumpir la gestación de las mujeres judías. En lo que respecta a los cargos que iban del quinto al duodécimo (ambos incluidos), Eichmann fue acusado de crímenes contra la humanidad, concepto que englobaba tanto el genocidio (puesto en práctica contra pueblos no judíos como el polaco y el gitano) como otros delitos, incluido el asesinato. En su última declaración, Eichmann sostuvo que él había sido víctima de un engaño y que no era el monstruo en el que la acusación quería transformarlo. Su único pecado había sido la obediencia, la cual es considerada una virtud alabada universalmente. Los únicos culpables eran los dirigentes nazis que se habían aprovechado de su bondad. En las últimas palabras que profesó el acusado, un cliché fúnebre a criterio de Arendt, se materializa de manera ejemplar su concepción de la banalidad del mal.

> Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible banalidad del mal, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes (Arendt *EJ* 151).

iv. "Epílogo"

En el "Epílogo", Arendt menciona las anomalías que presentó el juicio a Eichmann y las fallas del mismo en lo que respecta a plantear los problemas morales, políticos y legales inherentes al caso. Respecto de la legitimidad del juicio en sí, hubo objeciones que se podrían clasificar en relación con tres criterios. En primer lugar, se apuntaba a que Eichmann iba a ser juzgado por los vencedores y según una ley con carácter retroactivo[8]. En segundo lugar, se objetaba la competencia del tribunal de Jerusalén, así como también las circunstancias en que Eichmann había sido capturado. Por último, había un conjunto de objeciones que se referían a la acusación misma, en tanto se sostenía que el acusado había cometido "crímenes contra la humanidad" antes que "crímenes contra los judíos", por lo que debía ser juzgado por un tribunal internacional. A lo largo del Epílogo Arendt se encarga de desestimar las mencionadas objeciones al sostener que el juicio en Jerusalén cumplió con el cometido de hacer justicia en tanto se acusó, defendió, juzgó y condenó al procesado.

[7] En este punto Arendt aclara que fue absuelto en relación con ciertos actos concretos, específicamente respecto de las acusaciones que hacían referencia al período anterior a la puesta en práctica de la Solución Final.

[8] Esta objeción se esgrimió, también, contra los juicios de Núremberg.

Ahora bien, no obstante el mencionado "éxito" del juicio a Eichmann, Arendt sostiene que el tribunal de Jerusalén fracasó en tanto no abordó tres problemas fundamentales, a saber: el de la parcialidad de un tribunal formado por vencedores, el de una definición justa y correcta del delito como "crimen contra la humanidad", y el de establecer el perfil del nuevo tipo de delincuente que comete estos delitos. Young-Bruehl menciona que Eichmann actuó de acuerdo a las leyes del Estado, del cual era ciudadano, sin ser consciente de que estas eran injustas. En este sentido agrega que "[e]l concepto de *mens rea* (intención) tan crucial para la filosofía jurídica y el derecho procesal modernos, nunca ha sido adecuadamente asociado con una 'ley de humanidad', más alta que la ley de Estado (Young-Bruehl 430).

Para Arendt, lo más grave del caso Eichmann era que este no constituía una excepción, es decir, que hubo muchos más como él que no podían ser calificados como pervertidos, sádicos o monstruosos, sino más bien como temiblemente normales. La evidencia de tal normalidad generaba mucho más temor que todas las atrocidades juntas en tanto sacaba a la luz que este tipo de criminal comete sus crímenes con la conciencia tranquila porque cree que está cumpliendo con su deber. En este sentido Arendt menciona que uno de los grandes problemas que surgió durante el proceso contra Eichmann fue el planteado por la premisa, compartida por todos los ordenamientos jurídicos, que sostiene que para la comisión de un delito es imprescindible que quien lo realice tenga la intención de causar daño. Cuando, por las razones que sea, esto no ocurre y queda demostrado que el delincuente carece de la capacidad de distinguir el bien del mal, se considera que no hay delito.

La justicia retributiva y la venganza, a criterio de la autora, se evidenciaban como los principales motores y justificativos del juicio a Eichmann y, específicamente, de la pena de muerte. Arendt considera que la sentencia dictada por los jueces no cumplió con su doble propósito de hacer justicia y, además, de hacer público que se hizo justicia, por lo que propone una versión personal. La sentencia arendtiana se dirige directamente al acusado, se refiere a su falta de culpa y de sentido de responsabilidad por sus hechos, y desestima el concepto de "culpa colectiva". Menciona que, en política, la obediencia y el apoyo se identifican.

> Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación — como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado (Arendt *EJ* 166).

v. "Post Scriptum"

Por último, en el "Post Scriptum" agregado en la versión revisada por Arendt que se publicó en 1964, la autora corrige algunos errores de la primera edición y se refiere a la controversia generada por la publicación de su crónica. La primera cuestión a la que hace referencia es a la reacción pública, imprevista y sorprendente a su criterio, ante sus afirmaciones respecto al modo de comportarse de los judíos en general y al rol ejercido por los Consejos Judíos en particular. Menciona que se la acusa de odiar a su pueblo y a sí misma. En segundo lugar, se refiere a los problemas generados por los hechos juzgados, la personalidad del acusado y el proceso en sí mismo e, igualmente, reconoce el carácter controvertido del subtítulo de su reporte, "Un estudio acerca de la banalidad del mal". A modo de aclaración, Arendt afirma que Eichmann no puede ser caracterizado según la concepción tradicional del mal, pues lo que motivó las acciones del acusado no fue el odio hacia sus víctimas, sino la mera obediencia al deber inherente a su cargo. Arendt se atreve a decir que Eichmann no supo lo que hacía, no porque fuera estúpido sino por la irreflexión que guiaba su conducta. En esto radica la banalidad del mal llevado a cabo por el acusado, no en los hechos cometidos sino en sus motivaciones. "Eichmann era, sencillamente, incapaz de pensar. Lo que ella buscaba [Arendt] era una respuesta a su propio interrogante: ¿qué

llevó a este individuo a dejar de pensar?" (Young-Bruehl 420). La lección que se desprende del análisis arendtiano es que la irreflexión puede causar mucho más daño que los peores instintos humanos[9].

Respecto a la función del juicio humano, una cuestión que concierne a los asuntos morales más relevantes, Arendt menciona que en los casos de aquellos individuos que, como Eichmann, habían cometido "crímenes legales", se les exigía que fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto teniendo únicamente como guía su propio juicio y en radical oposición con la opinión de su entorno. El problema radicaba en que la sociedad europea y, junto con ella, el orden moral y los valores religiosos, habían sucumbido ante el poder de Hitler.

Arendt no percibió en Eichmann odio hacia el pueblo judío ni motivos ideológicos que impulsaran su obrar, sino solo la actitud del funcionario correcto y respetuoso de las leyes cuyo único objetivo es cumplir con su deber. Es en esta actitud donde encuentra el peor de los peligros, en la falta de reflexión de los individuos respecto a sus acciones. En el no ejercicio del diálogo interno inherente al pensamiento que obliga a dar cuenta del propio obrar ante el más implacable de los jueces, el sí mismo. Eichmann dejó en evidencia que no se encontraba arrepentido de su obrar, y que las consecuencias de su desempeño no eran responsabilidad suya sino de quienes habían impartido las órdenes y, ascendiendo en la escala jerárquica, quienes fueron los idearios del sistema de exterminio. En el caso de Eichmann, en cambio, la anulación del diálogo interno y del sentido de responsabilidad respondía a una realidad estructural dentro de la Alemania nazi, y, por lo mismo, profundamente peligrosa. Arendt observó, materializada en la figura de Eichmann, una tendencia a la irreflexión y a la no emisión de juicios morales no solo por parte de los funcionarios nazis, sino de la sociedad moderna en general[10].

En la incapacidad evidenciada por Eichmann para emitir juicios, en términos arendtianos, para distinguir el bien del mal, es donde se ancla la posibilidad de un mal sin precedentes, el mal banal. Si la irreflexión y la falta de juicio imperan, un código moral puede ser reemplazado por otro sin mayores inconvenientes. La clave es que el individuo común, el ciudadano respetuoso y respetable, sepa qué hacer, no que se cuestione sobre la legitimidad moral de las nuevas reglas. Esta banalización del mal radica precisamente en que los peores horrores pueden ser llevados a cabo por motivos burdos y fútiles en relación con sus consecuencias. La mera obediencia, el afán de reconocimiento, la pura irreflexión demostraron, durante el régimen totalitario nazi, conllevar efectos atroces.

3. Escritos sobre el pensamiento con posterioridad a EJ

Hannah Arendt deja de lado su concepción del mal como mal radical[11] y la reemplaza por la noción de banalidad del mal. Es en su crónica sobre el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén donde Arendt incorpora la mencionada noción, a la que accede luego de escuchar el testimonio del acusado y de observar que su obrar no se fundaba en móviles malvados ni diabólicos sino en

[9] Arendt (EJ 171) aclara que es una lección, pero no una teoría sobre el mal.

[10] En este punto cobra relevancia una afirmación que se extendiera a raíz de la controversia generada por la publicación de EJ que sostenía que hay un Eichmann en cada ser humano, con la que Arendt no estaba de acuerdo. Existía un solo Eichmann que había sido juzgado, condenado y colgado en Jerusalén. Al respecto, Arendt, en respuesta a un comentario de Christian Bay que tuvo lugar durante las conferencias organizadas por la Toronto Society for the Study of Social and Political Thought, sostuvo: "First of all, you like my book Eichmann in Jerusalem and you say that I said there is an Eichmann in each one of us. Oh no! There is none in you and none in me! This doesn't mean that there are not quite a number of Eichmanns. But they look really quite different. I always hated this notion of "Eichmann in each one of us". This is simply not true" (Arendt On Hannah Arendt 308). No obstante, esto no niega que muchas de las reflexiones arendtianas impulsadas por su asistencia al juicio hayan podido trascender su contexto particular y referirse a la generalidad de una sociedad en la que el régimen nazi pudo desplegar toda su capacidad asesina.

[11] En Los orígenes del totalitarismo Arendt se había referido al mal totalitario como mal radical. Dicho mal tiene por objetivo convertir en superfluos a los seres humanos, volverlos prescindibles, intercambiables, desechables. Este tipo de mal deviene en una categoría incomprensible en tanto es irreductible a motivaciones claras que lo expliquen. Para una profundización sobre el tema ver la sección "Dominación total" del capítulo XII de la mencionada obra arendtiana, la cual es una reformulación del artículo "The Concentration Camps" que Arendt publica en 1948.

la mera irreflexión. La conclusión a la que llega Arendt es que la irreflexión puede llevar al ser humano a males inimaginables. El pensar[12], para Arendt, es el diálogo interno que se establece entre el yo y el sí mismo cuando el individuo pensante se encuentra solo. En este diálogo el individuo encuentra las respuestas sobre qué es lo que está mal o lo que está bien materializadas en su voz interna. Sócrates es el tipo ideal elegido por Arendt para ilustrar esta clase de pensador y de pensamiento. En este diálogo interno el yo pensante, en tanto ser responsable, debe rendir cuentas ante sí mismo sobre su obrar. Sin embargo, esta interpelación personal puede ser eludida, basta con no dar inicio al mencionado diálogo y no reflexionar sobre los actos realizados, sumergiéndolos en el olvido, para escapar del cuestionamiento del sí mismo.

i. "El pensar y las reflexiones morales"

Estas reflexiones fueron preparadas por Arendt como parte de las lecciones que dictó durante el curso en la New School for Social Research ejecutado en la década del '60, recién publicadas en 1971. En su inicio la autora hace referencia a su controvertida concepción de la banalidad del mal y reitera que no tenía la intención de ofrecer una teoría sobre el mal, sino más bien nombrar un hecho que para ella fue evidente durante el juicio a Eichmann. La realidad con la que Arendt se enfrentó durante el proceso fue que los actos criminales llevados a cabo por el régimen nazi, en su gran mayoría, no fueron motivados por la convicción ideológica de sus ejecutores ni por ninguna patología en especial. Más que la maldad de los acusados lo que sorprendió realmente a Arendt fue la superfluidad extrema de quienes no ejercen la facultad de pensamiento.

La falta de reflexión de este nuevo tipo de criminal propició que se cambiara de código moral sin mayores problemas. Aquello que antes estaba prohibido pasó a ser legal, por ejemplo, el asesinato, y casi nadie se rebeló ante ello. Frente a esta nueva realidad Arendt se pregunta tanto si es posible hacer el mal sin tener motivos o intenciones malignas, como si la facultad de juzgar se encuentra relacionada con el pensamiento y, de ser así, qué tipo de relación tienen. ¿Puede el pensamiento, entendido como la reflexión y el examen sobre todo aquello que acontece, condicionar a los individuos y persuadirlos para que no obren mal? En este contexto resulta fundamental tener presente la distinción entre conocer y pensar. La acción de conocer es una actividad que brinda un conjunto de saberes almacenados por cada civilización, es en este sentido que Arendt sostiene que el conocimiento construye el mundo. El pensamiento, en cambio, no deja nada tangible tras de sí, se actualiza en el presente de quien lo ejerce y se desvanece cuando el individuo deja de pensar. Esta concepción de la facultad de pensar evidencia la capacidad que todos los seres humanos tienen para ejercerla, pues no se requiere de un talento especial ni de ningún grado de erudición. Arendt concluye que, si la capacidad de distinguir el bien del mal se relaciona con la facultad de pensar, entonces, puede ser exigida a todo individuo mentalmente sano.

Arendt profundiza sobre qué es el pensar y, para hacerlo, toma como "tipo ideal"[13] la figura de Sócrates, a quien considera el representante por excelencia del pensador que hay en todo ser humano (en contraposición con la noción de "pensador profesional"). Una de las principales características de la actividad de pensar que se desprende del ejemplo socrático es su capacidad destructiva. El pensamiento socava todas las creencias, concepciones y valores que se encuentran arraigados en cada uno y que brindan la comodidad de la protección de los hábitos y las costumbres. En consonancia con esto, Arendt pone el acento en la peligrosidad del pensar, pero, a su vez, remarca también el gran peligro que subyace en su negativa. Si la gente no ejerce su

[12]Cornelissen afirma que existen, en el pensamiento arendtiano, tres motivaciones relacionadas con la facultad de pensar, a saber: un pensar dialéctico que se vincula con el diálogo silencioso que se establece entre el yo y el sí mismo (este tipo de pensamiento es el que se torna político en época de crisis); un pensamiento representativo relacionado con la noción kantiana de mentalidad ampliada ; y, por último, un pensar poético, al cual Arendt solo hace referencia en su ensayo sobre Walter Benjamin (Cornelissen 76-77).

[13]Todorov, respecto del concepto de "tipo ideal" menciona la definición weberiana: "El tipo ideal: así se designa (. . .) la construcción de un modelo destinado a hacer más inteligible lo real, sin que por ello sea necesario poder observar su encarnación perfecta en la Historia. El tipo ideal indica un horizonte, una perspectiva, una tendencia. (. . .) El tipo ideal no es, en sí mismo, verdadero; solo puede ser más o menos útil, sugerente, ilustrador" (Todorov 18).

capacidad para pensar se vuelve susceptible de aceptar cualquier norma de conducta, se habitúa a no tomar decisiones y a no responsabilizarse por la acción propia. Al margen de su contenido, es el aspecto formal de la norma el que ofrece estabilidad, tanto así, que mientras los individuos cuenten con un código de reglas a seguir no repararán en los contenidos sustanciales de las mismas. Lo importante parece ser la determinación de qué hacer y no el porqué justificante de la acción. Arendt ejemplifica lo anterior con el caso de los regímenes totalitarios y la facilidad con la que lograron la obediencia a sus leyes asesinas.

La conciencia también cumple un rol en la dinámica del pensar y es imprescindible para el ejercicio de la mencionada facultad. La conciencia sugiere que la alteridad, clave para la constitución del ego, es actualizada por medio del diálogo entre el yo y el sí mismo que acontece durante el acto de pensamiento renovado en soledad. La sentencia socrática que reza que es mejor sufrir la injusticia que cometerla presenta una oportunidad fundamental a la hora de analizarla en estos términos. En el diálogo silencioso que se da en el pensamiento el individuo debe rendir cuentas ante su sí mismo que es visto como un "otro yo" testigo. Si se quiere eludir esta presencia, y la necesidad de reflexionar sobre la acción personal, alcanza con evitar dar inicio al mencionado diálogo del pensar. Arendt afirma que aquel que no someta su obrar a la reflexión pensante no se verá impedido de cometer actos criminales, puesto que su conciencia no lo interpelará y el olvido lo protegerá de sí mismo.

A modo de conclusión, la autora sostiene que la persona corriente que no responde a motivación alguna es capaz de cometer un mal infinito, porque, "a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche" (Arendt *El pensar y las reflexiones morales* 183). El pensar no determina qué está bien y qué está mal, no crea valores a seguir, sino que desarticula y disuelve los ya establecidos por medio de su interpelación crítica. Su importancia política surge en los momentos de crisis y se materializa en su poder liberador de la facultad del juicio, entendida como la facultad de juzgar particulares sin subsumirlos en reglas universales anquilosadas.

> La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí (Arendt *El pensar y las reflexiones morales* 184).

Por lo antes expuesto se puede afirmar que, según Arendt, el recuerdo (y el olvido) desempeña un rol clave en lo que respecta al mal. Si el individuo sumerge en el olvido su obrar, en el sentido de que no ejerce su facultad de pensamiento y no reflexiona, se libera de cualquier tipo de remordimiento. El peor y más peligroso de los males es aquel que no tiene raíces porque, al no tenerlas, carece también de límites. Es el pensamiento el que enraíza la acción, por ello el mal encuentra terreno fértil en aquellos individuos que limitan su obrar a la adecuación a normas y pautas impuestas desde el exterior y que no actualizan el diálogo consigo mismos. La facultad del juicio, a su vez, detenta un poder fundamental a la hora de distinguir el bien del mal. En el juicio confluyen tanto la interioridad del que lo emite como la comunidad en la que se encuentra inmerso. En este sentido su validez no es universal sino intersubjetiva. Uno de los graves problemas que detecta Arendt es que la sociedad en general así como la comunidad alemana en particular se muestran reticentes a emitir juicios, cuestión que es clave a la hora de comprender el fenómeno del nazismo. El rol ejercido por la burocracia en el régimen de gobierno nazi propició la proliferación del sentido de no responsabilidad e impotencia por parte de sus funcionarios, hecho que fue esgrimido por los mismos como excusa o justificativo. El desvío de responsabilidades dentro de los sistemas burocráticos es parte de su rutina, lo que convierte a la burocracia en el gobierno de nadie y, por esto mismo, en la forma de gobierno más peligrosa. Desde el punto de vista moral habría que tener presente que, incluso si se admitiera que la negativa a participar en el asesinato en masa no afectaría el resultado, esto no permite concluir que la participación en dichos asesinatos sea moral. Es decir, si el individuo se considera prescindible y reemplazable, lo moralmente aceptable sería que sea otro quien realice dichas acciones. El peor de los males es aquel llevado a cabo por individuos que, lejos de encontrarse

motivados por convicciones ideológicas, obran sin reflexión alguna. En este sentido, Arendt pone el acento en la condición peligrosa y en la capacidad destructiva del pensamiento, el cual puede prevenir el surgimiento del mal en tanto socava creencias, prejuicios e imposiciones y, somete al sujeto pensante al cuestionamiento constante de su sí mismo ante el cual debe rendir cuentas.

ii. *La vida del espíritu* (VE)

En *VE* (1984) la autora inicia la introducción a la primera parte, "El Pensar", haciendo referencia al concepto de mal. Retoma la novedad con la que se encontró al presenciar el juicio a Eichmann en lo que respecta a dicha noción, pues, como se expusiera, el acusado no se mostró acorde con el estereotipo del individuo malvado que recorre el pensamiento occidental. Los hechos que se juzgaban eran monstruosos pero el responsable era un hombre común y corriente. En palabras de la autora "ni demoníaco ni monstruoso" (Arendt, 1984: 14). La ausencia de pensamiento fue lo que llamó la atención de Arendt. Dicha falta no podía ser explicada por un olvido de aquellos hábitos considerados buenos ni por la estupidez, es decir, por la incapacidad para comprender.

> ¿Es posible hacer el mal (. . .) cuando faltan no ya solo los "motivos reprensibles" (. . .), sino también cualquier otro tipo de motivos, el más mínimo destello de interés o volición? (. . .) ¿Puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar? (Arendt *VE* 14-15).

Estas preguntas son las que motivan y guían el análisis de la facultad de pensar que realiza Arendt en su último libro. Es decir, el cuestionamiento arendtiano intenta dilucidar si es posible que el ejercicio de la capacidad humana de pensar sea una condición necesaria y/o suficiente para evitar que los hombres obren mal. En otras palabras, luego de que su presencia en el juicio a Eichmann hiciera surgir en ella la idea de la banalidad del mal, Arendt se aboca a reflexionar sobre esta nueva concepción del mal, y concluye que la irreflexión puede ser el motivo impulsor de las malas acciones, incluso de los peores horrores.

iii. "El Pensar"

La vida del espíritu se caracteriza por el diálogo que el yo establece consigo mismo en solitud[14]. El pensar, concebido como el diálogo silencioso entre el yo y el sí mismo, es la actualización de la dualidad original inherente a la conciencia. Para que la actividad del pensamiento pueda ejercerse es imprescindible la retirada de la acción[15], y es en este sentido que se afirma que es el espectador quien conoce y comprende el espectáculo y no el actor inmerso en él. Respecto a la pregunta sobre qué es lo que hace pensar al ser humano, Arendt analiza, entre otras, la respuesta de Sócrates surgida del propio proceso de pensamiento y no proveniente del exterior, como aquellas brindadas por los llamados "filósofos de profesión". Debido a que Sócrates reúne en su persona el pensamiento y la acción, y no aspira a gobernar a los hombres ni tampoco puede ser considerado parte de la multitud, Arendt lo considera un modelo ejemplar de pensador. Sócrates fue descripto mediante la utilización de diferentes imágenes. Se lo llamó tábano, comadrona, pez torpedo, etc., por el efecto producido por sus acciones en la *polis*. Él considera que el pensamiento

[14] En VE Arendt reflexiona sobre el concepto de soledad en contraposición con la noción de "solitud" y deja de lado el análisis de la relación entre soledad y aislamiento, la cual había sido abordada con anterioridad en el cap. XIII de OT (ver Arendt Los orígenes del totalitarismo 380). Respecto de la soledad, la define como el estado en el que el individuo se encuentra solo en un doble sentido, a saber: está privado de la compañía de los demás y también de la suya propia. La solitud, por su parte, remite a un yo que se hace compañía a sí mismo no obstante encontrarse solo. Esta solitud es la esencia de la vida del espíritu en tanto es la actualización del dos en uno inherente a la actividad del pensamiento (Arendt VE 92).

[15] El alejamiento respecto de la acción no es prerrogativa del pensamiento, sino que es inherente también a las otras dos facultades del espíritu, a saber: la voluntad y el juicio.

crítico encarnado en su persona es uno de los mayores bienes jamás acaecidos en Atenas. La metáfora que utiliza para referirse a la actividad de pensar es la del viento: "los vientos tampoco son visibles, pero nosotros vemos sus efectos, sentimos su presencia" (Arendt *VE* 205).

Los conceptos y virtudes analizados por Sócrates eran sacudidos por los vientos del pensar y, como consecuencia directa de esto, los valores y criterios establecidos tradicionalmente se veían socavados. Las pautas del bien y el mal, aquellas costumbres y reglas de conducta abordadas por la moral y la ética, eran destruidas por el pensamiento. De lo expuesto se desprende el carácter peligroso del pensar y las consecuencias nefastas que tuvo su ejercicio en la vida de Sócrates. En este sentido, Arendt sostiene que no existen pensamientos peligrosos, sino que el propio pensar lo es. Sin embargo, también afirma que el no pensar puede acarrear grandes peligros. Esta intuición es a la que hizo mención en la introducción de *VE* al referirse a los efectos que tuvo en ella la asistencia al juicio a Eichmann.

Si los individuos no se arriesgan a reflexionar críticamente quedan sometidos a obedecer cualquier regla o norma de conducta aceptada socialmente. Se acostumbran a seguir un determinado código guía del obrar sin tener en cuenta el contenido de las reglas que lo componen. Evitan la perplejidad a la que el examen del pensamiento los conduce en pos de la seguridad que brinda la posesión de reglas bajo las cuales subsumir los casos particulares. Si surge alguien que pretende abolir los antiguos valores, como fue el caso de Hitler en la Alemania de mediados del siglo XX, no encontrará dificultades siempre y cuando se ofrezca un nuevo código, el cual se impondrá si se demuestra que es mejor al actual. Con el advenimiento del régimen totalitario quedó demostrado que aquellos individuos considerados como los respetables pilares de la sociedad fueron los primeros en aferrarse al nuevo código impuesto por el nazismo, pues eran quienes más arraigado tenían las antiguas normas de conducta y los menos inclinados a ejercer la capacidad subversiva del pensamiento.

En la actividad de pensar se actualiza la dualidad del yo y el sí mismo inherente a la conciencia, donde es el mismo individuo quien pregunta y quien contesta. El criterio que rige el pensamiento en sentido socrático no es la verdad sino el acuerdo consigo mismo. Es en este sentido que Sócrates sostiene que es preferible estar en desacuerdo con todo el mundo y no con uno mismo, que es con quien estamos obligados a convivir[16]. Una persona que no conoce, o no ejerce su capacidad de reflexión y diálogo interno, no teme contradecirse. La consecuencia de esto es que no le preocupará cometer delito alguno, puesto que no debe justificarse ante nadie y, mediante el olvido, se verá liberada de cualquier sentimiento de responsabilidad o culpa. Esta concepción de la facultad del pensamiento demuestra que su ejercicio no requiere de un don o talento especial, pues todo individuo en su sano juicio detenta la capacidad de ponerlo en práctica. De la misma manera, la incapacidad para pensar no debe ser achacada a aquellos considerados menos inteligentes.

4. El problema del mal y su relación con el pensar

Beiner menciona que el hecho concreto que motivó a Arendt a reflexionar no solo sobre el pensamiento, sino también sobre la facultad de juzgar, fue su presencia como cronista en el juicio a Eichmann en 1961. Esta experiencia la enfrentó con una realidad que la llevó a cambiar de opinión respecto a la naturaleza del mal totalitario. De su caracterización del mal acaecido durante el régimen nazi como un mal radical pasa a postular su controvertida noción de la banalidad del mal. "Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación" (Arendt *VE* 14). Arendt, en *EJ* sostiene que fue la irreflexión lo que llevó a Eichmann a cometer crímenes horrendos, pues durante el juicio quedó en evidencia que sus actos no fueron motivados por intenciones malvadas ni por el odio extremo hacia sus víctimas, sino en respuesta a las

[16]Arendt menciona que este individuo que acompaña al Yo pensante al que hace referencia Sócrates devino, con el tiempo, en la conciencia.

órdenes recibidas y a su afán de reconocimiento por los rangos más importantes del movimiento nazi. La enseñanza que, según Arendt, se deriva de la experiencia del juicio que tuvo lugar en Jerusalén es que la irreflexión puede ser mucho más peligrosa y causar daños más profundos que los peores instintos del ser humano.

Según Beiner el pensamiento cobra relevancia política porque solo aquellos que lo ejerzan críticamente evitarán ser arrastrados por la irreflexividad de la opinión pública. Para fundamentar lo expuesto se apoya en una cita kantiana en la que si bien se establece una distinción entre el pensamiento y el juicio (el primero opera con las representaciones de cosas ausentes y el segundo se ocupa de particulares siempre presentes), simultáneamente se propone una relación estrecha entre ambas facultades. El juicio es la manifestación del pensamiento en el mundo de apariencias, es su realización. La consecuencia relevante de esta afirmación es que se pueden prevenir catástrofes gracias a la manifestación del "viento del pensar" que permite distinguir el bien del mal. "En tiempos de crisis política, será más difícil pillar desprevenidos a quienes tienen gusto y distinguen en las cosas lo bello de lo feo, el bien del mal" (Beiner "Hannah Arendt y la facultad de juzgar" 195). La pertinencia política del pensamiento radica en su relación con el juicio.

La incapacidad de ejercer el juicio propio, de ser espontáneo y actuar en consonancia con las reflexiones del pensamiento que surgen del diálogo del yo consigo mismo, se hizo evidente durante el proceso llevado a cabo en Jerusalén. Debe tenerse presente que Arendt insiste en la posibilidad de no dejarse arrastrar por la situación imperante, no obstante su dificultad innegable, y ejercer la capacidad de análisis y reflexión inherente a todo ser humano. Es decir, que las condiciones de vida creadas por los totalitarismos del siglo XX no son determinantes y no pueden fungir de excusa a la hora de dar cuenta del obrar personal. La pensadora deduce de su experiencia en Jerusalén que el no ejercicio de la facultad de pensamiento, detentada por todo ser humano, y la reticencia a emitir juicios puede conducir a la humanidad a llevar a cabo el peor de los males sin inmutarse por ello. En el caso de Eichmann, este priorizó su trabajo y carrera profesional sin reparar en que su obrar lo obligaba a convivir con un asesino, él mismo. Eichmann, por su parte, es el prototipo arendtiano del individuo que no ejerce su capacidad de reflexión y pensamiento por lo que reduce su obrar a la obediencia a las órdenes. Al no activar el diálogo con su sí mismo es incapaz de arrepentirse o de sentir remordimiento.

Eichmann es incapaz de acción y juicio propio y, por el hecho de interpretar todas y cada una de las órdenes recibidas como encarnaciones de la voluntad del Führer, justifica y entiende su obrar en el marco de la teoría moral kantiana. Lo que desconoce, sin embargo, es que en la ética kantiana la ley emana de la propia razón del individuo y nunca desde el exterior. En el mencionado reporte arendtiano cobra relevancia la falta de reflexión y de pensamiento que Arendt descubre en el obrar del imputado, rasgo fundamental a la hora de comprender la noción de banalidad del mal. Es en este punto donde la relevancia política de la facultad de pensar cobra peso. El pensar, la facultad contemplativa por excelencia, adquiere valor político, a criterio arendtiano, en época de crisis. Pero esta capacidad humana no se mantiene incólume respecto de la *vita activa*, es decir, se ve afectada por las condiciones materiales que la sustentan. Arendt sostiene que el pensamiento es posible siempre y cuando los hombres vivan en condiciones de libertad política (Arendt *La condición humana* 349) y, fueron, precisamente, dichas condiciones las que se vieron afectadas directamente durante el régimen totalitario nazi. Eichmann es el prototipo del funcionario no reflexivo que delega en la autoridad de la ley (una ley externa a él) la toma de decisiones y, por lo tanto, no se siente responsable de su obrar. La única decisión que toma es la de obedecer, decisión que defiende y de la que se siente orgulloso hasta el final de su vida.

> Por desgracia, y contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana [la capacidad del pensamiento] tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico. Como experiencia viva, siempre se ha supuesto –

> quizás erróneamente – que el pensamiento era patrimonio de unos pocos. Quizá no sea excesivo atrevimiento creer que en nuestros días esos pocos son aún menos. Esto puede ser de escasa o de limitada importancia para el futuro del mundo, pero no lo es para el futuro del hombre (Arendt *La condición humana* 349)

5. Conclusión

Para finalizar es fundamental tener presente que el nazismo eliminó la pluralidad de la esfera de las relaciones humanas y, al hacerlo, indirectamente obturó la capacidad de pensamiento inherente a todos los seres humanos. En tanto la concepción arendtiana de la facultad de pensar alude al diálogo del yo consigo mismo, el individuo, al encontrarse en soledad (ya no en solitud), se ve impedido de todo pensamiento. Esta consecuencia, concluyó Arendt, luego de conocer a Eichmann, demostró ser nefasta no solo en este caso en particular, sino en su capacidad infinita de propagación y su potencial de daño. En el caso de Eichmann la anulación del diálogo interno y del sentido de responsabilidad se debía a una realidad estructural dentro de la Alemania nazi, y, por esto, profundamente peligrosa. Arendt observó, materializada en la figura de Eichmann, una tendencia a la irreflexión y a la no emisión de juicios morales por parte, no solo de los funcionarios nazis, sino de la sociedad moderna en general[17].

El pensamiento crítico, ese que cobra relevancia en época de crisis y que puede intuirse como la única alternativa que encuentra Arendt para prevenir ante la amenaza constante del mal, se caracteriza por su carácter vincular, por lo que en aislamiento y en total ausencia de los otros sería incapaz de ser ejercido. Sin embargo, desde la dimensión política se puede sostener que el caso excepcional que mencionara Arendt en *EJ*, el del sargento Schmidt, da cuenta de que la capacidad de reflexionar y de emitir juicios sin parámetros externos puede manifestarse más allá de las dificultades. En *Auschwitz a juicio*[18], Arendt encuentra, otra vez, un caso excepcional que demuestra que había alternativas, que, aunque difícil, era posible actuar de otra manera en la Alemania nazi. El caso excepcional fue el del Dr. Lucas quien no solo se mostró, durante el juicio, por completo consternado por su obrar en Auschwitz, sino que manifestaba señales claras de vergüenza y arrepentimiento. Por los testimonios de los testigos se supo que había ayudado a los prisioneros de diferentes formas y en distintas oportunidades y, quedó demostrado, también, que en la medida en que le fue posible se excusó y evadió la responsabilidad de seleccionar prisioneros en las rampas.

En la incapacidad evidenciada por Eichmann para emitir juicios, en términos arendtianos, para distinguir el bien del mal, es donde se ancla la posibilidad de un mal sin precedentes, el mal banal. Si la irreflexión y la falta de juicio imperan, un código moral puede ser reemplazado por otro sin mayores inconvenientes, la clave es que el individuo común, el ciudadano respetuoso y respetable, sepa qué hacer, no que se cuestione sobre la legitimidad moral de las nuevas reglas. Esta banalización del mal radica precisamente en que los peores horrores pueden ser llevados a cabo por motivos burdos y fútiles en relación con sus consecuencias.

[17] En este punto cobra relevancia una afirmación que se extendiera a raíz de la controversia generada por la publicación de EJ que sostenía que hay un Eichmann en cada ser humano, con la que Arendt no estaba de acuerdo. Existía un solo Eichmann que había sido juzgado, condenado y colgado en Jerusalén. Al respecto, Arendt, en respuesta a un comentario de Christian Bay que tuvo lugar durante las conferencias organizadas por la Toronto Society for the Study of Social and Political Thought, sostuvo: "First of all, you like my book Eichmann in Jerusalem and you say that I said there is an Eichmann in each one of us. Oh no! There is none in you and none in me! This doesn't mean that there are not quite a number of Eichmanns. But they look really quite different. I always hated this notion of "Eichmann in each one of us". This is simply not true" (Arendt On Hannah Arendt 308). No obstante, esto no niega que muchas de las reflexiones arendtianas impulsadas por su asistencia al juicio hayan podido trascender su contexto particular y referirse a la generalidad de una sociedad en la que el régimen nazi pudo desplegar toda su capacidad asesina.

[18] Hannah Arendt escribió la introducción al libro de Bernd Naumann, Auschwitz, publicado en 1966, el cual expone en detalle lo acontecido durante los juicios llevados a cabo en Frankfurt entre 1963 y 1965 en los que se juzgó a los criminales nazis que se desempeñaron en Auschwitz. Posteriormente, dicho escrito formó parte de la compilación de textos arendtianos, Responsibility and Judgment del año 2003, y se tituló "Auschwitz on Trial".

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. "The Concentration Camps". *Partisan Review, vol XV, no. 7*, 1948, pp 743-763.
- —. "On Hannah Arendt". *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, editado por Melvyn Hill, St. Martin's Press, 1979, pp. 301-339.
- —. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política.* Centro de estudios constitucionales, 1984.
- —. "'What Remains? The Language Remains': A Conversation with Günter Gaus". *Essays in Understanding 1930-1954*. Schocken Books, 1994, pp. 1-23.
- —. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, 1998.
- —. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal.* Editorial Lumen. 2003.
- —. "El pensar y las reflexiones morales". *Responsabilidad y juicio,* Paidós, 2007, pp. 161-184.
- —. *La condición humana.* Paidós, 2009.
- Beiner, Ronald. "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* Paidós, 2003, pp. 157-270.
- Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt.* Herder Editorial, 2007.
- Cornelissen, Wilhelm. "Thinking in Metaphor". *Artifacts of Thinking*, editado por Berkowitz and Storey, Fordham University Press, 2017, pp. 73-87.
- Forti, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Herder Editorial, 2008.
- Hayden, Patrick. "The Relevance of Hannah Arendt's Reflections on Evil: Globalization and Rightlessness". *Human Rights Review, vol. 11, no. 4*, 2010, pp. 451-467. https://doi.org/10.1007/s12142-010-0157-8
- Jonas, Hans (2000). "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt". *Hannah Arendt y el orgullo de pensar,* compilado por Fina Birulés, Editorial Gedisa, 2000, pp. 23-40.
- Onfray, Michelle. *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*. Gedisa, 2009.
- Todorov, Tvetan. *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Península, 2002.
- Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt.* Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 135-153
Recibido: 07-06-2020 Aceptado: 15-11-2020

Notas sobre la relación de Husserl con Kant y el desarrollo de la fenomenología

Notes on the Relationship Between Husserl, Kant, and the Development of Phenomenology

Stephanie Martinic*
Universidad de Santiago, Chile

Resumen

En este artículo reseño brevemente la relación de Husserl con la filosofía de Kant analizando su situación histórica tanto en términos biográficos como respecto al propio desarrollo de la fenomenología y sus fases. Encontramos en la filosofía de Husserl una primera actitud, mediada por Brentano, más bien adversa hacia Kant, que luego sufre un vuelco que coincide con el así llamado 'giro trascendental de la fenomenología'. Este vuelco lo aproxima a los motivos kantianos, adoptando para sí, algunas cuestiones fundamentales del criticismo. No obstante, esta recepción no está exenta de reformulaciones; en el tránsito de la incorporación y oposición de elementos propios de la filosofía crítica kantiana, la fenomenología halla su expresión definitiva como filosofía científica.

Palabras clave: fenomenología trascendental, filosofía trascendental, Husserl, Kant.

Abstract

In this article I brieflyreview the relationship between Husserl and Kantian philosophy examining its historical situationboth in biographical terms andin regard to phenomenology's own development and its phases. At first, we found in Husserl's philosophy an attitude, mediated by Brentano, rather adverse towards Kant, which then overturns in a direction that coincides with the so called 'transcendental turn of phenomenology'. This turn brings Husserl near to Kantian motives, from which phenomenology assumes some fundamental issues of Criticism. However, this reception isn't exempt of reformulations; in the transit of the incorporation and opposition to elements of Kantian critical philosophy, phenomenology finds its definitive expression as scientific philosophy.

Keywords: transcendental phenomenology, transcendental philosophy, Husserl, Kant.

DOI: 10.5281/zenodo.5002065

*Contacto: stephaniemartinic@gmail.com Stephanie Martinic Caneo es Licenciada en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile con la tesis "La recepción de la Crítica de la razón pura en la fenomenología de Husserl en el marco de una filosofía trascendental. Una investigación acerca del sentido de la fenomenología trascendental", a cargo del Prof. Dr. Raúl Velozo Farías.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre Husserl y Kant ha sido motivo de diversas investigaciones, sobre todo por las evidentes referencias a Kant y el kantismo en varios de los textos de Husserl. El primer estudio exhaustivo sobre este tema fue realizado por Iso Kern en su libro de 1964, *Husserl und Kant*. Este se adjudica la tarea de examinar "el diálogo de Husserl con la filosofía kantiana y neokantiana, su interpretación y crítica de esta filosofía, y su incorporación consciente e inconsciente de los motivos kantianos y neokantianos" (mi trad.; Kern 1964 VIII). Ya antes Paul Ricoeur había dedicado el ensayo titulado *Kant et Husserl* a la oposición entre la fenomenología de Husserl y la crítica kantiana en 1956 (Ricoeur 1999 45). En los últimos años, las publicaciones de la Husserliana han renovado el interés por indagar en los resultados de la confrontación entre las filosofías de Husserl y Kant, a causa de las nuevas perspectivas que ellas abren en torno a la fenomenología trascendental.

Algunos de los trabajos recientes que se enmarcan en esta línea interpretativa son los dossieres publicados por las revistas especializadas *HORIZON: Studies in Phenomenology* y *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*; los cuales llevan por título *Transcendental philosophy and phenomenology (2018)* y *Husserl and Kant: The transcendental-phenomenological Project* (2016), respectivamente. Además, la serie editorial *Routledge Research in Phenomenology* publicó en 2014 el libro *Phenomenology and the Transcendental*. El mismo año, la serie *Phaenomenologica de Springer* publicó la recopilación de ensayos *Husserl und die klassischedeutsche Philosophie*, editada por Faustino Fabbianelli y Sebastian Luft. La segunda parte del último volumen del *New Year book for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (2019) trata sobre el legado fenomenológico de Kant.

Esta fecunda bibliografía da cuenta de un nuevo terreno de investigación que el presente escrito se propone introducir. Por tanto, lo que aquí se ofrece es un esbozo sistemático, orientado históricamente, de la influencia que habría tenido la filosofía de Kant sobre la fenomenología de Husserl. Intentaremos sintetizar las distintas aristas de la relación Husserl-Kant y pondremos de manifiesto sus principales problemáticas, sosteniendo además que es posible rastrear una continuidad entre las filosofías de Husserl y Kant. Dicha continuidad será expuesta a partir en el marco de un panorama general de la fenomenología, tomando como hilo conductor el acceso que habría tenido Husserl a la obra de Kant. En concordancia con esto, primero nos detendremos en la oposición inicial al kantismo por parte de Husserl, la cual fue mediada por su maestro Brentano. Luego, examinaremos el posterior vuelco en esta actitud adversa hacia una más favorable, lo que resulta finalmente en la apropiación de los términos kantianos para utilizarlos en la fenomenología.

Para facilitar el ejercicio de relacionar las variaciones en la postura de Husserl respecto a Kant con el desarrollo de la fenomenología, distinguiremos las tres fases que los estudiosos de Husserl suelen identificar (Cf. Biemel 1968 37; Kern 1964 8; Szilasi 2003 19). La primera es una fase pre-fenomenológica o fenomenológico-descriptiva (que comprende el desarrollo filosófico hasta las *Investigaciones lógicas*); la segunda, una fenomenológico-trascendental (los manuscritos posteriores a *Investigaciones lógicas* hasta Ideas I y algunos escritos posteriores), mientras que la tercera correspondería a una fenomenología genética (desde *Lógica formal y lógica trascendental* y las *Meditaciones cartesianas* y su concreción final en *Crisis*).

2. LA INFLUENCIA DE BRENTANO

El primer contacto de Husserl con Kant estuvo influido en gran medida por Franz Brentano, de quien fue estudiante entre 1884 y 1886 (Kern 1964 4). Como es sabido, Brentano fue un reconocido anti-kantiano en lo que respecta al sistema filosófico de Kant. Una de las razones que explican lo anterior es que, según Brentano, la introducción de los juicios sintéticos *a priori* como principio justificativo habría iniciado una etapa de extrema decadencia para la filosofía (1968 IX).

El mismo Husserl se refiere en 1919 a esta antipatía de su maestro por Kant:

> Si juzgo correctamente su manera filosófica en cada fase de su desarrollo, Brentano armó por igual sus teorías cerradas con una falange de argumentos bien reflexionados, con los que podía sentirse superior a las doctrinas ajenas. Tenía poca estima por pensadores como Kant y los idealistas alemanes postkantianos, para quienes los valores de la intuición originaria y el presentimiento están muy por encima de aquellos del método lógico y de la teoría científica (mi trad.; 1987 308).

Brentano distingue claramente que las leyes y propiedades de los cuerpos físicos no son iguales a las leyes y propiedades del psiquismo, aunque no por esto admite que el acceso al conocimiento de estas leyes deba ser distinto. Si bien las ciencias naturales se encargan de los objetos de nuestra percepción externa y la psicología de nuestra propia percepción interna, un análisis riguroso revela que lo psíquico solo es alcanzable por medio de un dirigir la atención a los fenómenos físicos representados por nuestra imaginación (Brentano 1995 22). De esta forma, aún cuando una investigación trate sobre los objetos de la percepción externa o sobre los objetos de la percepción interna, es la percepción empírica el punto de partida. Su justificación, por tanto, no exigiría la suposición de conocimiento a priori como en Kant. Para Brentano (2001 7), son las percepciones las que nos pueden proveer de conocimiento certero, de ahí que sus esfuerzos filosóficos se concentren en mostrar el origen empírico de todos nuestros conceptos.

En su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano da cuenta de que toda ciencia estudia fenómenos, que pueden ser mentales o físicos. Aquí la palabra "fenómeno" es sinónimo de "apariencia". Esto quiere decir que los objetos de la percepción externa (estudiados por la ciencia natural) y los objetos de la percepción interna (estudiados por la psicología) solo son conocidos científicamente como se nos aparecen y no como "real y verdaderamente existen" (mi trad.; 1995 6). En el caso de los objetos de la percepción externa, que son los objetos de nuestros sentidos, estos solo son revelados como fenómenos de la sensación. El color, el sonido, la temperatura, etc. no existen como objetos separados de alguien que los perciba, y, en cambio, solo pueden ser comprendidos en su calidad de fenómenos para una conciencia. De esta forma, la existencia de los objetos mismos, como son real y verdaderamente existentes, solo queda supuesta por la presunción de "un mundo existente en realidad que causa nuestras sensaciones y es análogo al contenido de ellas" (Id. 48). Pero aún cuando la existencia de este mundo no esté probada, queda claro que el fenómeno no es el objeto real y verdaderamente existente, ni tampoco el objeto real y verdaderamente existente es el objeto de la ciencia.

Brentano no quiere decir con lo anterior que los fenómenos solo existan para una conciencia como la contraparte de un objeto al cual la experiencia no tiene acceso directo, a la manera de Kant. Al sostener en la *Crítica de la razón pura* que "la intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de empírica (y)el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*"(KrV A19/B33), Kant supone un resto existente y no cognoscible, incapaz de ser adecuado por nuestros sentidos. Al contrario, la postura de Brentano es más radical: los objetos de la percepción externa "no existen fuera de nosotros (. . .) son meros fenómenos" (mi trad.; Brentano 1995 7). En tanto objetos, nada tienen que ver con su existencia real. Ésta solo queda supuesta en tanto hay un objeto que aparece, pero no es en ningún caso afirmada. De este modo, los fenómenos mentales poseen una ventaja ontológica sobre los fenómenos físicos. Su existencia es dada con certeza completa a cada uno de manera directa, pues no podemos poner en duda nuestra propia percepción como algo que acontece en nosotros. En el mismo acto de percibir, debemos tomar por verdadero que poseemos tal y tal percepción. Estas percepciones contienen objetos, los cuales suponen que hay sujetos que, pensándolos, los tienen efectivamente como objetos (Brentano 2001 21). O, dicho de otra forma, la percepción de un objeto requiere de un sujeto que lo perciba, de la misma forma que toda percepción trata de un objeto. Sin embargo, con esto no damos aún con la existencia real de tal objeto, y especular respecto a esta existencia tampoco debería preocuparnos, como lo pone Brentano:

> Lo que es objeto no necesita existir, y, en consecuencia, lo que existe tampoco necesita ser objeto. Pero si algo es objeto, la proposición de que es objeto (o sea: que existe alguien que lo piensa) es verdadera para todos, y no únicamente para el que tiene por objeto la cosa (Id. 23).

Nuestro acceso al fenómeno es empírico toda vez que requerimos de la experiencia de una representación, o un juicio, o un estado mental para reconocerlo como tal. En el caso de los conocimientos analíticos, que no están apoyados en la percepción, decimos que son inmediatos y *a priori* en el sentido de que su verdad es independiente de la existencia del objeto acerca del cual proclaman algo. Así, por ejemplo, dice Brentano, que "una proposición apriórica acerca del triángulo es completamente independiente de que haya un triángulo" (2001 31). No obstante, esto no quiere decir que la proposición analítica sea independiente de la mente que la piensa, pues, aunque son evidentes por sí mismas, su evidencia solo se nos aparece cuando percibimos internamente que poseemos tal proposición.

Estas consideraciones de Brentano sirven para delimitar acaso el concepto que luego repercutiría con más fuerza en la fenomenología de Husserl, a saber, la intencionalidad y el carácter intencional de la conciencia. En el célebre pasaje de la *Psicología* donde Brentano caracteriza su doctrina de la intencionalidad, queda de manifiesto que todo fenómeno psíquico, que, como hemos visto, es principio evidente para nuestro conocimiento, "contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo" (mi trad.; 1995 68).

La crítica de Brentano a Kant va a fundarse sobre la base de estas reflexiones acerca de la existencia. Al respecto, nos dice que cuando Kant se pregunta en la *Crítica de la razón pura* por cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, la respuesta es que éstos son posibles solo en los casos en que los objetos se rigen por esos conocimientos (Brentano 2001 39). Al postular, además, al tiempo y el espacio como formas puras de la intuición sensible -que son, por lo demás, propias de la subjetividad que percibe-, Kant se ve forzado a admitir la existencia de una cosa en sí, imposible de conocer sensiblemente. Esto conlleva la afirmación de que nuestro acceso a las cosas es posible solo en el ámbito fenoménico, pero se admite también una existencia independiente y necesaria de las cosas fuera de este ámbito. La ciencia para Kant se limitaría entonces a los fenómenos, pero el fundamento de ellos, que es la cosa en sí que se halla a su base, permanece inaccesible. De esta forma, dice Brentano, no puede garantizarse el carácter riguroso de la ciencia, y en cambio nos enfrentaríamos a la mera especulación.

Según Brentano, remitir a los juicios sintéticos *a priori* para salvaguardar la posibilidad de la ciencia, siendo estos de los que "se dice que no valen con evidencia, sino que han de ser presupuestos como *condiciones de la posibilidad del conocimiento objetivo*, es (. . .) acogerse literalmente al amparo de un conjunto de prejuicios" (Id. 6). A sus ojos, sostener un sistema filosófico sobre esta base resulta en una concepción ingenua de cómo nos relacionamos con los objetos de la experiencia, esto es, suponiendo una existencia independiente del sujeto que percibe.

De lo anterior debemos retener que las acusaciones de Brentano hacia el kantismo por sustentarse en "construcciones arbitrarias y un *a priori* antinatural" (mi trad.; 1968 11), tienen directa relacióncon cómo se aproxima Husserl al pensamiento de Kant. Los primeros textos de Husserl trataron con problemas principalmente lógicos, pero también epistemológicos; estos últimos repercutirán con más fuerza en sus escritos posteriores. Tendremos en cuenta, entonces, al aproximarnos a los planteamientos de Husserl en *Filosofía de la aritmética e Investigaciones lógicas*, que en ellos el principal motivo filosófico es el de combatir el psicologismo en la lógica. De modo que las referenciasal kantismo que podemos encontrar en estas obras versarán sobre la delimitación de la función del psiquismo en la formulación de conocimiento.

3. LA CRÍTICA EN FILOSOFÍA DE LA ARITMÉTICA E INVESTIGACIONES LÓGICAS

El período de la fenomenología que estamos por abordar es el de la fenomenología descriptiva o período pre-fenomenológico. Convendremos en que el prefijo "pre" se entiende en virtud de que la verdadera fenomenología es aquella que se abre al campo de lo trascendental[1]. La fenomenología descriptiva no alcanza a penetrar en consideraciones trascendentales, y se detiene, en cambio, en la descripción psicológica de las vivencias empíricas. Caracterizaremos esta etapa, entonces, como aquella en la que son formulados algunos elementos básicos para el análisis fenomenológico, donde el interés de Husserl estuvo puesto principalmente en estudiar el origen psicológico de los conceptos lógicos y matemáticos fundamentales.

Puede verse que los motivos que acompañan la redacción de las obras del período fenomenológico-descriptivo o pre-fenomenológico son muy similares a los de Brentano. Las críticas a Kant que se formulan en *Filosofía de la aritmética*, publicada en 1891, son dos: en primer lugar, a la doctrina kantiana que dice que la "intuición de tiempo" es el fundamento del concepto de número; y en segundo, a la idea de síntesis como es concebida por Kant (Cf. Husserl 2003 33). Ambas tienen en común el reproche a una malinterpretación respecto a la naturaleza de la relación entre nuestra experiencia interna y los objetos de la experiencia externa.

Específicamente, Husserl rechaza que el tiempo sea parte del concepto de número porque, si bien es un hecho que "para toda representación de números, la sucesión temporal forma un requisito psicológico indispensable" (mi trad.; Id. 29), la multiplicidad, que es también una característica fundamental del concepto de número, no se explica por medio de la intuición del tiempo. Al inicio de su obra, Husserl da cuenta de que nuestra idea de número obedece al concepto de multiplicidad y unidad, vale decir, a la representación de un cierto número de objetos que, combinados, son partes de un todo. La combinación de las partes es, según Husserl, un hecho psicológico en la medida que "*hay* una unificación peculiar; pues la hemos notado como tal, y de forma contraria el concepto de totalidad o unidad ni siquiera podría haberse originado" (mi trad.; Id. 21). La naturaleza del contenido de los objetos particulares, entonces, no importa para una delimitación del concepto de número.

En este sentido, el concepto de número parece ser el componente de una actividad que no está dada intuitivamente en el contenido de los objetos que se enumeran. Esto es porque a lo que llamamos totalidad le acompaña *algo más* que sus objetos, que es lo que Husserl llama el enlace conectivo entre ellos (Id. 19). Este enlace está necesariamente presente en todos los casos en los que hablamos de una totalidad o multiplicidad.

Para Husserl, cuando Kant define el concepto de número como "la unidad de síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, unidad obtenida al producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición" (KrV A143/B182), lo que se está afirmando en realidad es que el concepto de número y la representación del enumerar son una misma cosa (Husserl 2003 34). Esta confusión surgiría, cree Husserl, en la definición misma del esquematismo kantiano:

> Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, esquema de esos conceptos y

[1] En la Introducción a Ideas I, Husserl dirá que las Investigaciones lógicas suscitaron una interpretación de la fenomenología como antesala de la psicología empírica, ya que se encargaría de las descripciones inmanentes de las vivencias de la experiencia interna. Sin embargo, esto supondría que la fenomenología es una ciencia de realidades, que solo se ocuparía del contenido esencial de las vivencias como son sujetas a una conciencia. Pero con esto la fenomenología no alcanza su verdadero propósito, que es constituirse como una ciencia apriórica. En este sentido, el método psicológico descriptivo de Investigaciones lógicas, por el cual llamamos a este periodo "fenomenología descriptiva", no es sino un primer momento de la investigación fenomenológica donde son descubiertas las generalidades esenciales de una vivencia. Estas son tomadas y, por medio de un cambio de actitud, purificadas de lo que les presta realidad, prescindiendo de esta forma de su referencia empírica. El verdadero propósito de la fenomenología descriptiva, que en virtud de esto no es sino "pre-fenomenológica", es ulteriormente alcanzar "el libre horizonte de los fenómenos purificados trascendentalmente, y con él el campo de la fenomenologia que nos es peculiar" (80).

> denominaremos esquematismo del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas (KrV A140/B179).

Por esta definición, Kant está obligado a entender el número como el esquema puro de la cantidad, la cual no es tal en virtud de la comprensión de un conjunto de objetos como multiplicidad. Al contrario, el número estaría ya supuesto en nuestra experiencia en tanto que temporal. Es decir, solo por la intuición de tiempo, para Kant, podemos entender el concepto de número. Pero para Husserl, no es claro cómo la categoría de cantidad supone *a priori* y, en virtud de la representación del tiempo, el concepto de número, cuyo origen él encuentra en los procesos psicológicos que siguen a la vivencia empírica.

El error, entonces, tiene que ver con que Kant no se detiene en que"percibir un contenido temporalmente sucesivo noquiere decir lo mismo que percibir un contenido como temporalmente sucesivo" (mi trad.; Husserl 2003 30). Con esto, Husserl apunta a que no porque nuestro entendimiento perciba un contenido temporalmente, la multiplicidad, que es la que caracteriza al concepto de número, está ya descubierta en la percepción del tiempo. La multiplicidad, en este caso, es un proceso psicológico distinto del percibir temporalmente, y por tanto reclama su independencia de tal acto. Husserl lo ilustra por medio de un ejemplo:

> El reloj suena con su constante tic tac. Puedo escuchar cada uno de los tics, pero estos no necesitan que yo les preste atención para sonar según una secuencia temporal. Pero incluso si les presto atención, esto no significa que estén ya dispuestos en un número determinado de tics, ni yo los he unido ya según una totalidad (mi trad.; Id. 31).

Cuando Kant concibe el tiempo como *condición de posibilidad del entendimiento*, y comprende, además, que la percepción temporal implica algo así como su enumeración, supone que el número está contenido ya en la forma en que nuestra experiencia es ordenada. Pero, según Husserl, incluso a este respecto las explicaciones de Kant resultan insuficientes, ya que, aunque admitamos que por medio de nuestra percepción del tiempo nos es posible llevar a cabo el acto de enumerar, esto todavía no prueba nada. En rigor, la temporalidad está supuesta en todos nuestros actos psíquicos, y no solamente en el enumerar. El tiempo, pues, no está contenido en el concepto de número ni es exclusivo de él.

Estas confusiones respecto al concepto de número tendrían su origen en el segundo aspecto que Husserl va a criticar a Kant, a saber, su doctrina de la síntesis. Aquí, Husserl advierte el doble sentido de la síntesis para Kant, que sería entendida "en el sentido de la unidad de las partes de un todo (. . .) y, a la vez, en el sentido de la actividad mental de combinación" (Id. 39). Según esto, toda unidad de la experiencia subsiste en virtud de los actos que la sintetizan, por lo que una representación de tal combinación -como el concepto de número- surge espontáneamente. Para Husserl, estas conclusiones son producto de tendencias metafísicas, las cuales suponen que la conciencia es producto de impresiones inconscientes que son combinadas y apercibidas según un acto de síntesis. Esta tendencia metafísica no es otra que la cosa en sí kantiana, a la cual Brentano también criticó bajo los mismos términos.

Es por esto por lo que Kant habría errado, pues estaría suponiendo el concepto de número como un co-producto de la actividad sintética de la conciencia. Pero Husserl demuestra que el surgimiento de los conceptos de multiplicidad y número obedecen a un acto psicológico reflexivo, del cual el tiempo no es del todo determinante. De esta forma, la doctrina de la síntesis kantiana no logra explicar la formación de los enlaces conectivos según los cuales conceptos como multiplicidad o número se hacen evidentes.

De la crítica a Kant en la *Filosofía de la aritmética* podemos decir que supone una lectura directa de su obra, aunque no contiene del todo una interpretación global del kantismo, solo de doctrinas y tesis aisladas (Velozo 1985 85). Ahora bien, sabemos por los registros de las clases

realizadas por Husserl, que entre 1897 y 1901 dictó al menos un curso dedicado a Kant cada año (Kern 1964 425). Es decir, que en el tránsito de la publicación de *Filosofía de la aritmética* en 1891 y del primer tomo de *Investigaciones lógicas* en 1900 hay en Husserl un conocimiento y estudio mucho más detenido del trabajo de Kant. Esto se expresa, por lo demás, en las referencias a su obra en a lo largo de los dos tomos de *Investigaciones*, las cuales superan en extensión a las que ya hemos revisado en *Filosofía de la aritmética*.

Con la publicación de *Investigaciones lógicas* tiene lugar una ruptura con los trabajos anteriores de Husserl, a los cuales tacha de psicologistas, toda vez que fracasan en explicar "la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento" (1985 22). Por esta razón, Husserl modifica su posición respecto al kantismo, que en *Filosofía de la aritmética* era a todas luces negativa, pero que en *Investigaciones lógicas* resulta más favorable, aún cuando conserva algunos elementos críticos que nos dispondremos a revisar a continuación.

En 1984, Gottlob Frege publica una recensión de la *Filosofía de la aritmética* donde la acusa de ser consecuencia de "la devastación que ha ocasionado la irrupción de la psicología en la lógica" (2016 159). Algunos estudiosos sugieren que este texto habría influido decisivamente en la llamada "virada antipsicologista" (González Porta 1999 85) de Husserl, aunque también es sabido que Husserl reconoce a este respecto la influencia del ensayo de Paul Natorp *Sobre los fundamentos objetivos y subjetivos del conocimiento*, de 1887(Husserl 1985 140). Allí, Natorp opone las esferas lógicas y psicológicas, logrando establecer la independencia y prioridad de una fundamentación objetiva del conocimiento por sobre una fundamentación subjetiva, igualmente necesaria (1981263). Este ensayo se apoya inicialmente en Kant en la medida que toma por principio el análisis kantiano que distingue la lógica formal de la lógica trascendental.

Natorp fue un neokantiano que influyó poderosamente en Husserl, lo que se muestra además en la amplia correspondencia que ambos sostuvieron desde 1894 hasta la muerte de Natorp (Velozo 1985 85).Concretamente, la influencia de Natorp se ve en la dirección del antipsicologismo de Husserl, que en las *Investigaciones lógicas* trata de una aclaración respecto a la naturaleza de la lógica y una aclaración sobre su autonomía ante el psiquismo, por medio de una investigación orientada subjetivamente.

En el ensayo que hemos mencionado, Natorp llega a la conclusión de que el conocimiento objetivo se define en primer lugar por su carácter nomológico. Y no demora en agregar que esta consideración fundamental fue el gran descubrimiento de Kant (1981 264). En el primer tomo de *Investigaciones lógicas*, Husserl se plantea una pregunta que guarda una estrecha relación con esta idea. Específicamente, Husserl se pregunta por las condiciones de la posibilidad de la ciencia, lo que, además, formula con una leve corrección:

> Planteamos ahora la importante cuestión de las *condiciones de la posibilidad de la ciencia en general*. Mas como el fin esencial del conocimiento científico solo puede alcanzarse mediante la teoría, en el sentido riguroso de las ciencias nomológicas, sustituiremos dicha cuestión por la de las *condiciones de la posibilidad de la teoría en general* (1985 197).

Husserl reconoce que esta pregunta es una generalización de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia -la que es también la pregunta fundamental para Kant en la *Crítica de la razón pura*-, y añade que esta generalización es "absolutamente necesaria". Esta necesidad surge al notar que la condición de posibilidad del conocimiento está dada por leyes *a priori*, las cuales deben caracterizarse abstrayendo toda relación con el sujeto pensante y la subjetividad en general. Aquí es donde se lleva a cabo la generalización, pues tales leyes "no hablan -ni siquiera en un modo ideal- del conocer, juzgar, razonar, representar, fundamentar, etc., sino de la verdad" (Id. 198). Kant, en su caracterización del *a priori* como forma del entendimiento humano, y por esto sujeto a una conciencia, queda a este respecto a mitad de camino.

Si bien no es explícito, la crítica al relativismo en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*

acusa a la filosofía kantiana de caer en un antropologismo y, por tanto, en un psicologismo. Sostenemos esto porque, siguiendo las críticas de Brentano, puede adjudicarse como representativa del esquematismo la siguiente afirmación que para Husserl es propia del relativismo: "para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, deba tenerse por verdadero" (Id. 113). De todos modos, la crítica al antropologismo se extiende manifiestamente a Kant cuando Husserl rechaza su teoría del "yo puro" en la *Quinta investigación*[2].

El "yo puro", al que Husserl se refiere aquí, no es otra cosa que el principio de la apercepción trascendental kantiana, según la cual "el *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones" (KrV B132). Esta es una afirmación de principio para Kant en el proyecto de justificación del conocimiento, ya que es una primera evidencia apodíctica. Esto es, que aún sin consultar a la evidencia empírica, sabemos *a priori* que toda experiencia posible supone su referencia a un yo que piensa, sin el cual no podría haber experiencia en primer lugar. Es importante notar aquí que, para Kant, el "yo puro" es el sujeto primero, es "la mera conciencia que acompaña cualquier concepto" (KrV A346/B404), y es por medio de él que todo pensamiento llega a ser. Específicamente, el "yo puro" es un objeto del sentido interno, que precede a cualquier representación. No obstante, el "yo" entendido fenomenológicamente, al menos en las *Investigaciones lógicas*, no logra admitir la existencia de este "yo puro" en los términos de Kant.

Para Husserl, el "yo" es también un objeto, pero solamente un objeto empírico. Si, como objeto empírico, se le considera fenomenológicamente, purificándolo de toda referencia a una existencia empírico-real, el "yo puro" no es distinto a la complexión de las vivencias de la conciencia. En este sentido, el "yo puro"es la unidad de la conciencia, vale decir, la totalidad unitaria de vivencias. Estas vivencias constituyen el yo fenomenológico "en tanto llegan a ser y son unidad, (. . .) sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más" (1982a 480). De esta forma, la experiencia no se hace posible porque haya un "yo puro" por el cual -y mediante el cual- pueda representarse todo contenido empírico, sino que, como fenómeno, éste es vivenciado en actos intencionales. En la vivencia fenomenológicamente entendida, empero, tenemos que "ciertos contenidos son componentes en una unidad de conciencia, en la corriente fenomenológica unitaria de la conciencia, de un yo empírico" (Id. 479). Lo que el yo empírico, como sujeto real-existente, percibe, es lo que constituye el núcleo fenomenológico de los actos o vivencias intencionales, por el cual se descubre la unidad de la corriente de conciencia que le es esencial. Es la corriente de las vivencias a lo que llamamos "yo puro" o yo fenomenológico. Queda claro aquí que el yo fenomenológico no antecede a la vivencia, sino que él es la corriente de vivencias que constituyen al yo empírico en tanto sujeto que las vive.

De esta forma, el"yo puro" no es esencial al fenómeno. Concretamente, son los contenidos de la conciencia los que tienen sus modos nomológicamente determinados de unirse, por lo que no hay un "yo puro" que condicione su unidad. Es decir, que "en la naturaleza de los contenidos y en las leyes a que están sometidos, se basan ciertas formas de enlace" (Id. 480), por la cual se constituye una totalidad unitaria de contenidos que, apodícticamente constatada, llamamos yo fenomenológico. Es por esto por lo que antes afirmábamos que, si bien la crítica al antropologismo de Husserl no se dirige explícitamente a Kant, esta crítica a su teoría del "yo puro" deja en evidencia su antropologismo. Si suponemos, con Kant, que el "yo puro" es el sujeto primero por el cual se unifica el contenido de la conciencia, el contenido sigue siendo un dato sujeto a una conciencia particular que lo experimenta. No nos remitimos, en suma, al dato puro en su peculiaridad esencial, ni damos por esto con los componentes objetivos de la experiencia subjetiva.

Es preciso que insistamos en que los elementos objetivos del conocimiento, que son los que le

[2]Para la segunda edición de las Investigaciones lógicas, publicada en 1913 -mismo año en que es publicado Ideas I-, Husserl se retracta de haber negado la existencia de un "yo puro" entendido como centro de referencia de la experiencia (1982a 485).La postura que revisaremos a continuación corresponde a aquella expuesta en la primera edición. En las siguientes secciones abordaremos la visión que tendrá Husserl respecto al "yo puro" a partir del período fenomenológico-trascendental.

interesa explicar a la fenomenología, no están sujetos a un "yo puro", ni tampoco a un yo empírico. Esto es porque lo que los hace objetivos es su esencia, la cual se mantiene igual para cualquier conciencia que los haga su objeto. Para Husserl, un fenómeno no se hace objetivo en virtud de facultades del entendimiento -comunes a la especie humana- que los hacen inteligibles como fenómenos, sino porque es el fenómeno el que está ya dado objetivamente. La fundamentación objetiva del fenómeno no refiere aquí a ninguna experiencia, sino a su esencia. En *Investigaciones lógicas*, el carácter intencional de la conciencia permite afirmar que toda expresión "*mienta* algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo" (Husserl 1985 243). En este sentido, nos vinculamos con lo objetivo porque el fenómeno en nuestra conciencia ya está dotado de contenido objetivo. Ahora bien, este contenido objetivo debe ser reconocidomediante la exclusión de cualquier posición empírica, es decir, por medio de una "fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida" (Id. 227). Para Husserl, no debe tomarse como premisa "ninguna afirmación metafísica, física y, en especial, psicológica" (Id. 229), por lo que lo objetivo se encontraría en los límites de lo dado (*Gegeben*), o como luego dirá Husserl en *Ideas I*, lo que es experimentado con "el carácter de lo "ahí delante"" (2013a 141).

En virtud de lo anterior, la diferencia con Kant radica ahora en que lo categorial no estaría contenido en la facultad del entendimiento de una conciencia particular, sino en el objeto mismo, lo que es aprehensible por una intuición categorial. Solo de esta forma, la *a priori* sería verdaderamente anterior a cualquier tipo de experiencia. Tanto en *Filosofía de la aritmética* como en *Investigaciones lógicas* el fondo de las críticas a Kant apunta a su caracterización sintética de la conciencia y a los esquemas que le impone. En *Filosofía de la aritmética* el carácter sintético de la conciencia es negado, a diferencia de en *Investigaciones lógicas*, donde sí hay un carácter sintético del conocimiento. Este es mediado por una síntesis de cumplimiento entre lo intuido y lo significado (Husserl 1982a633), y es por esta síntesis que se hace evidente la intuición esencial por la cual un objeto es reconocido como el mismo objeto en la variedad de representaciones (Id. 613). Lo categorial, entonces, no está, como en Kant, dispuesto por la capacidad sintética de la conciencia, sino intuido por ella.

Aún en vista de las críticas argüidas en *Investigaciones lógicas*, Husserl reconoce en esta obra sentirse muy cerca de Kant a pesar de todo (Id. 746). Particularmente, destaca la distinción kantiana entre lógica pura y lógica aplicada, de la cual rescata su orientación, pero no su contenido. Sobre éste, Husserl acusa a Kant de recurrir a "conceptos míticos" (1985 181) y de prescindir de un "auténtico concepto fenomenológico de lo *a priori*"(1982a 746). Kant carece de un método que garantice una descripción eidética adecuada. La razón de esta falta es, siguiendo a Husserl, un concepto de *a priori* errado, que no le permitió ver las leyes esenciales que regulan los actos de conocimiento.

Las acusaciones anteriores subyacen a la razón por la cual Husserl se opone a un "yo puro" como es pensado por Kant, aunque Husserl luego se retracte de esta crítica específica. Esto resulta en una idea de yo puro o sujeto trascendental radicalmente distinta de la kantiana, aunque sin por esto oponérsele por completo. Como dijimos anteriormente, estamos aquí frente a un cambio en la actitud de Husserl respecto a Kant, de cuya filosofía habría demorado en ver su verdadero aporte y necesidad para la fenomenología. Dejaremos hasta aquí la caracterización de esta época en principio adversa a Kant, para comenzar con aquella etapa de la fenomenología que comprende la inauguración de la fenomenología trascendental.

4. EL GIRO TRASCENDENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA DESDE 1907

Aún cuando el tono de las críticas a Kant varía entre la *Filosofía de la aritmética e Investigaciones lógicas*, podemos notar que éstasestán, en lo fundamental, referidas a un mismo tema: se trata de críticas dirigidas a la noción y significación de lo *a priori* en la construcción del conocimiento. Esto es abordado en el primer texto desde la temática específica del concepto de número, y en el segundo, desde la evaluación y rechazo de algunos supuestos del sistema filosófico kantiano en

general. Ahora bien, el período fenomenológico trascendental, cuyo inicio identificamos con las *Cinco lecciones* de 1907, se caracteriza por la elaboración del orden de problemas que conciernen a la fenomenología trascendental. Desde ya indicaremos que estos problemas implican un cambio de actitud aún más radical por parte de Husserl en relación con el espíritu de los motivos kantianos.

Lo anterior ya se deja entrever en 1901, cuando en una carta escrita a G. Albrecht, Husserl admite que la recensión realizada por Natorp a sus *Prolegómenos a la lógica pura* "señaló correctamente que las metas que fijé para la lógica pura coinciden esencialmente con las de la crítica del conocimiento kantiana" (mi trad.; 1994a 25). En esta recensión, por cierto, Natorp advierte que el orden de problemas planteados por Husserl en los *Prolegómenos* enfrenta las mismas dificultades que el criticismo kantiano (1977 64), por lo que se vería obligado a avanzar en una dirección trascendental para superarlos. Como lo entiende Natorp, la filosofía trascendental tiene por meta responder al "porqué las investigaciones más profundas sobre la constitución de la objetividad no pueden evitar tomar la subjetividad en consideración" (mi trad.; Id. 66). Efectivamente, este problema afecta a la fenomenología descriptiva, ya que, si bien logra "un trabajo fundamental efectivo sobre las cosas miradas y tomadas directamente" (Husserl 1985 26), no logra penetrar verdaderamente en la estructura de la conciencia pura.

Lo que queremos decir con esto es que, en su etapa descriptiva pre-fenomenológica, la fenomenología capta un *factum* de la conciencia, mentando para esto la actividad subjetiva. En ella, encuentra el nexo objetivo que es la categoría, pero queda a mitad de camino de la pregunta planteada, pues no responde al porqué de dicho nexo. Se limita, en cambio, a hacer comprensibles los procesos de la experiencia y reconocer en ellos su contenido esencial, pero de ninguna manera se aventura a explicar su origen ni su condición de posibilidad más allá de su ser fáctico (Szilasi 2003 52). Para que la fenomenología pueda abrirse a estas cuestiones desde su pretensión de ciencia apriórica, será necesaria su reformulación como fenomenología trascendental.

Esta fenomenología es llamada trascendental en virtud de la tarea que adoptará para sí. Esta es la de la "elucidación de la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido, de un conocimiento que, en cuanto conocimiento, es "subjetivo", y que, por otra parte, atañe a un ser "objetivo", un ser en sí e independiente de la subjetividad" (Id. 53)[3]. Dicho de otra forma, la fenomenología trascendental quiere dar con las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivamente válido (Husserl 1956 385), para el cual no sea necesaria ninguna suposición existencial. Para 1903, Husserl ya había reconocido la cuestión de la posibilidad del conocimiento como un problema trascendental, toda vez que se encarga del "conocimiento de la conciencia individual sobre lo real trascendente"(mi trad.; Husserl 2001 79). En esos años, según registra Iso Kern (1964 435), Husserl dedica sendos cursos a la *Crítica de la razón pura* en 1902y a la *Crítica de la razón práctica* en el semestre de 1903/4.

Sabemos que entre 1907 y 1909 Husserl estudió con intensidad la *Crítica de la razón pura* (Id. 21), particularmente, los dos *Prefacios*, la *Introducción* y la *Estética trascendental* fueron leídos y estudiados muchas veces. En la *Lógica trascendental* se ocupó mayormente de la *Analítica trascendental*, especialmente la *Deducción trascendental de las categorías* y la *Analítica de los principios*. De la *Dialéctica trascendental* estudió detenidamente la *Introducción*, *Sobre las ideas* y *Los paralogismos de la razón pura*; mientras que del resto se interesó en menor medida (Velozo 1985 87). Estas lecturas de Kant coinciden con el descubrimiento de la reducción fenomenológico-trascendental en 1907 (Husserl 1982b 69) y la posterior adopción del nombre de "fenomenología trascendental" en 1908 (Husserl 2008 431).

El tránsito hacia la fenomenología trascendental fue para Husserl una reformulación de la fenomenología presentada hasta entonces en las *Investigaciones lógicas*, lo que, por razones sistemáticas, le exigía adoptar el carácter de un idealismo trascendental (Funke 1995 197). Estas razones sistemáticas responden al rigor que acompaña por principio a una filosofía científica,

[3]En la Crítica de la razón pura Kant también llama trascendental a la investigación que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo a partir de la cognición subjetiva (Cf. A11/B25).

en virtud de la cual debe poder prescindir de toda experiencia real. Es en este sentido que la fenomenología debe tomar el carácter de idealismo trascendental, toda vez que se ocupa de las idealidades que sobreviven a la purificación de los elementos subjetivos que acompañan al fenómeno. Ahora bien, esto no quiere decir que la fenomenología niegue la existencia real del mundo. Al contrario, la función de la fenomenología trascendental es la de "aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale así con verdadera legitimidad" (Husserl 2013a 480). Las condiciones de posibilidad que son descubiertas por la fenomenología son, por tanto, las de la experiencia del mundo.

Husserl es consciente del influjo kantiano en su filosofía para esta época, como lo deja ver en una anotación de su diario personal donde reconoce que ha aprendido mucho del estudio profundo de la *Crítica de la razón pura* (Husserl 1994b 499). Esto se advierte no solo por la apropiación del término "trascendental" para aplicarlo a su fenomenología, sino que también en las *Cinco lecciones* Husserl habla de una "afinidad evidente" (1982b 59) con Kant. En esta misma obra, se identifica como tarea fundamental de la fenomenología el hacer posible la metafísica entendida como "ciencia del ser en sentido absoluto" (Id. 32); tarea que Kant reconoce a su vez para el criticismo (Cf. KrV B22). No obstante, esto no significa que Husserl abrazara el kantismo por completo. Al contrario, sigue acusándolo de no poder "desembarazarse del todo del psicologismo y el antropologismo" (Husserl 1982b 59) y de darle a la subjetividad trascendental y a la apercepción trascendental un sentido misterioso (Id. 60).

Cuando Husserl reflexiona sobre su filosofía como fenomenología trascendental en una anotación de 1908, afirma que el interés trascendental de la fenomenología es a la vez un interés epistemológico, que entiende la "conciencia como conciencia de objetos" (mi trad.; 2008 432). En este sentido, lo que le ocupa es el conocimiento *a priori* de las formaciones de la conciencia que presentan las objetividades. Es decir, que para aclarar las condiciones por las cuales la objetividad se presenta ante una conciencia, es necesario primero remitirse a la conciencia misma sin la presuposición de tal objetividad, que, como trascendente, no pertenece a ella. Es por esto por lo que el método fenomenológico-trascendental requiere de la ejecución de la *epoché*. Mediante ella, puede la fenomenología purificarse de toda presuposición trascendental que impida alcanzar el verdadero carácter de la conciencia en su acción propia (Id. 199). También por esto, la fenomenología se alza como una investigación puramente inmanente.

Para Husserl, el kantismo propone un llamado método trascendental en el cual la conciencia es investigada aún con referencia a las objetividades dadas a ella, como el tiempo objetivo o la unidad de la conciencia (Id. 215). Kant no somete a análisis riguroso estas objetividades, y por eso las entiende como facultades del entendimiento más que como trascendencias de las que hay que prescindir para explicar su condición de posibilidad. La confusión por parte de Kant en torno a lo que pertenece verdaderamente a la conciencia, es explicada por Husserl:

> Si uno mantiene la idea de naturaleza en vista, uno puede, entonces, determinarla científicamente e investigar las condiciones de posibilidad de una naturaleza *a priori*, y en este sentido, considerar qué cosas de la naturaleza actual son requeridas *a priori* para una idea de la naturaleza en general. En esto, es solo cuestión de las objetividades y no del conocer ni de la autoconstitución de las objetividades (Id. 424).

Es por esto por lo que el concepto kantiano de conocimiento se refiere al objeto de antemano y no a la conciencia misma. Esto resulta en una consideración de la cuestión en un plano no estrictamente inmanente y, por tanto, no verdaderamente apriorístico. Husserl reconoce que los kantianos aciertan en reconocer que el origen de la trascendencia debe ser buscado en cómo es revelada a la inmanencia (Id. 315). Sin embargo, fallan en reconocer al fenómeno como la fuente de este análisis, y recurren, en cambio, a lo trascendente mismo, no respondiendo con esto a la cuestión de su posibilidad.

No obstante, Husserl no ignora los motivos filosóficos que anteceden históricamente a su propia filosofía. Con la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

fenomenológica en 1913 Husserl reconoce que la fenomenología es, "por decirlo así, el secreto anhelo de toda filosofía moderna" (Husserl 2013a 219). Podemos decir entonces que la actitud de Husserl hacia Kant para este período modera su oposición inicial, y en cambio da cuenta del error decisivo de la filosofía kantiana en relación con sus aspiraciones iniciales, completamente legítimas; y, en este sentido, escribe:

> [Las] mayores intuiciones [de Kant] solo nos resultan del todo comprensibles cuando noshemos puesto en claro, en un trabajo plenamente consciente, lo peculiar del dominio fenomenológico. Entonces nos resulta evidente que la mirada del espíritu de Kant descansaba sobre este campo, aunque él no lograra apropiárselo todavía ni pudiera reconocer en él el campo de trabajo de una ciencia de esencias rigurosa y propia. Así, por ejemplo, la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se mueve propiamente ya sobre suelo fenomenológico; pero Kant lo interpreta erróneamente como psicológico y, por ende, lo abandona de nuevo (Id. 219).

Particularmente, en *Ideas I* se incorpora un principio fundamental de la filosofía kantiana, a saber, que "las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*" (KrV A158/B197). Esta es, para Kant, la razón por la que los objetos alcanzan su validez objetiva, fundamentada en juicios sintéticos *a priori.*

La cuestión de la condición de la posibilidad de la experiencia tiene que poder responder a la pregunta: ¿cómo los datos puramente subjetivos de la sensibilidad aparecen a la conciencia con contenido objetivo? Se trata, en este sentido, de esclarecer la actividad sintética por la cual el dato sensible y el dato objetivo están contenidos en una misma experiencia o vivencia. En Kant, esto es explicado por la condición de posibilidad de la aplicación de las categorías conceptuales del entendimiento a los objetos empíricos de la sensibilidad. Husserl toma este esquema general acerca del carácter sintético del conocimiento, pero considerándolo desde la óptica de la intencionalidad:

> Encontramos semejantes datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales, y justamente de modo que sobre aquellos momentos sensuales se halla una capa, por decirlo así, "animadora", dadora de sentido (o que implica esencialmente una dación de sentido), una capa mediante la cual, a partir de lo sensual, que en sí no tiene nada de intencionalidad, acaece precisamente la vivencia intencional concreta (Husserl 2013a 282).

Husserl evita así referir la validez objetiva de las vivencias a la condición humana del entendimiento, e introduce en cambio el concepto de constitución según el sentido intencional de los objetos, que en su estructura general de cosas son "hilos trascendentales de la consideración constitutiva" (Ingarden 1968 220). La intencionalidad debe sufrir aquí algunas correcciones respecto a su sentido original en la filosofía de Brentano, que hasta *Investigaciones Lógicas* permanecía intacta en lo fundamental. En estas modificaciones, se acerca la fenomenología a una dimensión trascendental de análisis.

Ya para la década de 1920, Husserl reconoce explícitamente que su fenomenología ha hecho más cercana a las intenciones que guían el desarrollo de la crítica kantiana del conocimiento (Husserl 1994c 137). También en estos años dedica algunos ensayos a Kant, los cuales son recogidos en el primer volumen de *Filosofía Primera*. Uno de estos es el discurso de 1924 *Kant y la idea de la filosofía trascendental*,donde vuelve a reconocer la aspiración de la filosofía trascendental kantiana de ser ciencia rigurosa. Asimismo, también dice allí que los problemas que fueron formulados por Kant según esta aspiración son puestos en tensión por el método de la fenomenología. Aunque Husserl admite que, en su origen, la fenomenología no estuvo del todo determinada por Kant, se apresura a afirmar que "el legado de Kant no puede ser abandonado,

sino perpetuado por la clarificación y pleno uso de su contenido absoluto" (mi trad.; Husserl 1974 55).

Es en este sentido que en 1925 escribe a Cassirer que la fenomenología como ciencia filosófica abarca con un método completamente distinto toda la problemática kantiana, la cual presuponía un problema más profundo de lo que Kant alcanzó a ver. Se trata del problema concerniente a las fuentes primordiales del conocimiento, que son correctamente entendidas por Kant como sintéticas. Sin embargo, si son sometidas a un análisis científico riguroso, éste revela "los problemas de la facticidad como tal" (mi trad.; Husserl 1994c 6), para los cuales es necesario llevar a cabo una aproximación fenomenológica-trascendental. En otras palabras, lo que Husserl reprocha al kantismo es la suposición de las facultades del entendimiento que se imponen a la sensación. Por esto, Kant presupone también el conocimiento con el que estas facultades operan, no tomándolo intelectivamente de la conciencia misma (Funke 1995 211). De esta forma, la tarea de la fenomenología trascendental no se agota en la explicación de los fenómenos o de cómo accedemos a ellos, sino que consiste en la elaboración de una teoría sobre cómo éstos se constituyen a sí mismos con su contenido objetivo y subjetivo en la conciencia.

Hasta el momento, hemos explorado un ámbito de la fenomenología trascendental que se remite al descubrimiento de las estructuras por las cuales es posible el conocimiento de lo trascendente, en tanto este se da por sí mismo a la conciencia. Este análisis, sin embargo, es todavía formal en la medida que no explica el origen del contenido por el cual el fenómeno se constituye en virtud de la intencionalidad. No obstante, la fenomenología trascendental necesariamente debe encargarse de explicar el contenido que anima la dación de sentido y los objetos. Esta nueva orientación metódica es la que caracteriza a la fenomenología genética.

5. SURGIMIENTO DE UNA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

El carácter riguroso y estrictamente científico de la fenomenología, podríamos decir, tiene por rango distintivo "la lucha por lograr la autocomprensión filosófica" (Fink 2003 365). La fenomenología genética, que introduce el problema de la constitución genética, es el resultado de esta lucha. En virtud de la aclaración de los supuestos implícitos en la fenomenología como había sido desarrollada, el análisis genético-constitutivo propio de la fenomenología genética se va a proponer la tarea de encontrar el fundamento absoluto del conocimiento. Como Husserl anticipa en *Ideas I*:

> El "absoluto" trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su protofuente en un absoluto último y verdadero (2013a 271).

Los análisis fenomenológicos que fueron desarrollados anteriormente por Husserl, que denominaremos desde ahora "estáticos", deben entenderse ahora como una propedéutica para el posterior anhelo último de la fenomenología. Así lo pone Husserl cuando dice en *El artículo "fenomenología"*de la Enciclopedia Británica que "sobre la primera "fenomenología estática" se edifica, en un nivel superior, la fenomenología dinámica o genética" (1993 49). La fenomenología estática se limita a describir las condiciones de posibilidad de la actividad subjetiva para que algo así como un objeto o su sentido puedan emerger en la experiencia inmanente de la conciencia. Consecuentemente, la fenomenología genética pretende explicar el contenido mismo que aparece así a la conciencia, mostrando cómo la conciencia llega a ser a partir de la conciencia (Walton 2015 46).

Los primeros esbozos de este período de la fenomenología podemos rastrearlos en *Lógica formal y lógica trascendental* y *Meditaciones cartesianas*, ambas obras redactadas en 1929. En ellas, se toma por principal motivo el imperativo de una "filosofía resuelta a conseguir la extrema

limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía, se dé forma a sí misma" (Husserl 1986 42). La *epoché* fenomenológica ya ha descubierto la dimensión originaria de la conciencia, pero el curso científico de la fenomenología devela en ella una nueva clase de problema. Se trata de la problemática concerniente a "la posibilidad trascendental de un ente en sí en cuanto ente para mí con ese sentido, que proviene exclusivamente de las posibilidades de mi conciencia pura" (Husserl 1962 240). Esta es, pues, la problemática de la constitución.

En la fenomenología estática la subjetividad tiene ya el mundo como válido, por lo que los mecanismos por los cuales el contenido empírico tiene su génesis en la experiencia del sujeto quedan en la indeterminación (Fink 2003 415). Pero esta indeterminación, en el contexto de la investigación orientada fenomenológicamente, es supuesta para comprender las estructuras fundamentales de la conciencia, como lo es su carácter intencional. Así es como puede abrirse la investigación a las descripciones posibles de la experiencia inmanente, descubriendo en ellas lo que le es propio. Esto es llevado a cabo apresando estáticamente la vivencia y sus objetos para su comprensión, relegando el dato sensible a algo meramente captado.

No obstante, una consideración más rigurosa de las vivencias revela, en primer lugar, que ellas se dan en dinamismo, según un flujo temporal. Sus objetos, por lo tanto, no son en realidad estáticos, ni se dan por sí mismos a la vivencia. Decimos, entonces, que en la vida subjetiva no "hay objetos previos, ni hay evidencia que solo captaran lo que existiera previamente. Las evidencias, en cuanto funciones constituyentes del ente (. . .), efectúan la operación cuyo resultado se llama: objeto existente" (Husserl 1962 296). Así, la tarea de la fenomenología trascendental se perfila ya no solo según la pregunta, originaria del criticismo, por las estructuras de conciencia que hacen posible la objetividad, ni tampoco por la pregunta de cuáles son las condiciones para hacer posibles tales estructuras. Una vez descubierta la unidad de la corriente de conciencia en el flujo temporal dinámico de experiencias, la pregunta debe plantearse aún más originariamente, a saber, como una pregunta por la posibilidad misma de la conciencia como conciencia temporal.

La reducción fenomenológica nos da cuenta de este principio subjetivo-relativo de todo ser. Asimismo, por la intuición categorial validamos la objetividad del mundo con su estructura general o esencial. De esta forma, el mundo ya no es un en sí -ni mucho menos un en sí incognoscible-; es un mundo para la conciencia, mas no por esto producido por ella, sino que dado a ella. La falta de estos elementos en la filosofía de Kant explica, pues, que la constitución preceda en ella "desde arriba", esto es, como formas impuestas a la materia sensible (Cf. Vigo 2002 210), y que no comprenda, por esto, que la objetividad pueda darse pre-estructuradamente en el dato inmediato de la conciencia. Esto nos lleva a poder distinguir dos conceptos de *a priori*, el del kantismo y el de la fenomenología, que de la misma forma determinan la comprensión de la correlación entre la conciencia, el sentido y el objeto.

Una vez es ejecutada la *epoché*, encontramos que podemos tener un "*a priori* universal puramente mundano-vital" (Husserl 1991 148), esto porque el mundo, en tanto correlación esencial con la conciencia, está él mismo dado absolutamente a la conciencia. A esta concepción de *a priori* se le opone el *a priori* lógico objetivo, el cual pretende ser independiente de toda experiencia. Este es, pues, el *a priori* kantiano, y su ingenuidad característica radica en que no investiga "cómo tiene ella misma [la conciencia] que fundamentarse, ya no "lógicamente", sino mediante el retorno al *a priori* universal prelógico a partir del cual todo lo lógico (. . .) muestra según todas sus formas metodológicas su sentido legítimo" (Id. 149).

Si bien en los últimos años de su vida Husserl ya no está dedicado al estudio de Kant, su figura está muy presente en su producción filosófica (Velozo 1985 93). Así, por ejemplo, dice Husserl que las problemáticas propias de la fenomenología genética animan también la crítica de la razón de Kant. Esta afirmación, no obstante, presupone todo el desarrollo de la fenomenología por el cual su dimensión genética se hace en principio visible (Husserl 2014 144). Puede sugerirse, por lo pronto, que el concepto kantiano de síntesis es interpretado en un sentido genético-constitutivo por Husserl, razón por la cual se abren una serie de problemas respecto a la constitución que le son ajenos a Kant. Aún así, su crítica de la razón conduce a estos problemas, pero, en virtud de que no prescinde de la validez del mundo (la cosa en sí kantiana está ya ahí, incuestionada,

para su síntesis objetiva), no puede formularlos correctamente. La investigación fenomenológico-constitutiva trata de "una génesis que pertenece a un mundo *trascendental*, un mundo totalmente distinto del de la génesis natural y científico-natural" (Id. 145). De esta manera, puede superar la ingenuidad inicial kantiana.

El enfoque genético de la fenomenología comprende la vida de la conciencia como un continuo auto-objetivarse a sí misma en entidades categoriales, que son descubiertas en análisis intencionales. Las categorías y significados trascienden la vida de la conciencia, pero solo a la manera de su comprensión estática. Esta es la indicación previa por la cual la conciencia se descubre a sí misma y a sus estructuras en un sentido libre de supuestos. En la medida que la conciencia se revela a como flujo consciente, se hace patente el mundo de la vida pre-objetivo en el cual la conciencia actúa en su forma pura como subjetividad trascendental (Husserl 1962 65). Se trata, en suma, de sumergirse en el principio mismo de la experiencia, que, en tanto originario, precede a la experiencia del mundo ya dado como válido. En este sentido, se instala en el campo de la experiencia trascendental.

Una ciencia de la experiencia trascendental tiene por objeto, por tanto, no el mundo ya dado científico-naturalmente, sino el yo mismo que "sostiene de modo oculto todo darse el mundo de antemano" (Fink 1990 177), que lleva en sí un mundo con sentido válido. De esta forma, el contenido objetivo, que es la trascendencia del mundo, es entendido como obra intencional, la cual se constituye en una subjetividad en tanto subjetividad trascendental.

Todo cuanto es constituido como "algo otro" en virtud de la esencia intencional de la conciencia, es obra de la subjetividad trascendental, por cuanto la posibilidad misma de la experiencia recae en ella. Sin embargo, esta subjetividad trascendental no es completamente vacía de contenido como en Kant, para quien el sujeto trascendental "es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto" (KrV A346/B404).Como lo sensible ya se halla articulado en el psiquismo por la percepción interna del tiempo, lo dado a la conciencia está siempre subyugado a las formas del entendimiento antes de ser dato originario. El conocimiento es entendido de esta formacomo "la manera como lo múltiple está reunido en la mente"(Id. B69), de modo que la subjetividad trascendental es concebida, si bien como condición necesaria de todo conocimiento,también como una estructura meramente formal. Para la fenomenología genética, en cambio, la génesis del contenido objetivo en la subjetividad es explicada en virtud de que "la trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del ego" (Husserl 1986 141).

En una anotación crítica de la edición alemana de las *Meditaciones cartesianas* ,a propósito del pasaje: "*ego cogito*, esto ya no significa que existo yo, este ser humano" (Id. 67), Husserl aclara a este respecto que "Kant y todas sus convicciones relacionadas al Yo, la apercepción trascendental y todas sus demás convicciones están puestas entre paréntesis" (mi trad.; 1973 239). Con esto, lo que se quiere decir es que la apercepción trascendental kantiana -el *Yo pienso*- pertenece siempre a una subjetividad concreta y natural; esto es, al sujeto mismo que experimenta de acuerdo con sus formas propias. Esto queda también de manifiesto en la *Crítica de la razón pura* cuando en la *Refutación del idealismo* Kant afirma que "la representación "Yo existo", que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, constituye lo inmediatamente incluido por la existencia de un sujeto" (KrV B277). Toda vez que la apercepción trascendental kantiana supone un sujeto que, experimentado el mundo, pone de él -por el entendimiento- lo que lo constituye como conocimiento racional, Kant se aleja de esa intuición original que lo dirigía hacia una *verdadera filosofía trascendental*.

La novedad de la reducción fenomenológica respecto del kantismo es que nos dirige hacia el mundo de la experiencia inmediata, previa a su dación de sentido. Este es el mundo de la vida corriente o *Lebenswelt*. Con este descubrimiento, es posible dirigir la mirada "hacia el sujeto para quien y por quien hay mundo" (Velozo 1996 125), el sujeto trascendental. Por otro lado, la conceptualización de una experiencia antepredicativa del mundo permite concluir que el sentido del mundo científico-natural no es obra de un ego trascendental individual, sino de una

comunidad trascendental. Con esto el análisis del surgimiento de los conceptos del mundo tiene que considerar su desarrollo histórico.

Esta es la tarea que es emprendida en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra en la cual, por cierto, el pensamiento de Kant gravita con mucha fuerza. Concretamente, Husserl polemiza con Kant entre el parágrafo 28 y el 32 (1991 107, 126), donde la crítica fundamental al kantismo es la de haber descuidado el análisis el mundo como problema, suponiendo de antemano el mundo como ente (Id. 108). Los comentarios respecto a Kant en este período de la fenomenología, dicho a modo de síntesis, son del mismo tono que los que hemos encontrado hasta ahora. Tenemos la diferencia de que, en virtud del análisis genético-constitutivo, estas son revisadas en perspectiva histórica, insertas en una historia del desarrollo de la razón.

No debemos caer en el error de presumir que el interés histórico en el período genético de la fenomenología se funda en un historicismo. Al contrario, el objetivo que ella persigue es el de "una consideración teleológica de la historia de la filosofía" (Velozo 1996 102), mediante el cual se aclara el *télos* ideal que anima el sentido que impulsa el desarrollo de la filosofía. En este sentido, la historia es entendida como un suelo sobre el que puede pensarse y autocomprenderse la subjetividad filosofante. En este "volver a sí" de la filosofía en su despliegue histórico, se descubre la razón que se comprende a sí misma, y que por sí misma comprende "un mundo existente indudablemente" (Husserl 2013b 108).

La fenomenología trascendental va a mostrarse desde aquí como el resultado del despliegue de una razón histórica, en el transcurso de una constante pugna por su autoexplicación. En su pretensión de ser ciencia universal, la filosofía reflexiona sobre sí misma y se interroga, por esto, sobre sus supuestos. Una investigación filosófica llevada rigurosamente tendría que dar con un conocimiento fundamental que precede a cualquier otro. La fenomenología, en este sentido, alcanza un estado libre de supuestos, en tanto comprendamos la subjetividad trascendental y su correlación con el mundo como convicción apodíctica. La filosofía, como muestra su análisis histórico, se orienta teleológicamente hacia la elucidación de sí misma.

6. CONCLUSIÓN

Hemos visto que la actitud de Husserl hacia Kant cambia radicalmente en el tránsito de la fenomenología descriptiva (*Filosofía de la aritmética, Investigaciones lógicas*) a la fenomenología trascendental (*Ideas I* y desarrollos posteriores). En este sentido, el mismo Husserl escribe:

> Aunque totalmente dirigido por Brentano en mis inicios, yo mismo llegué tarde a la convicción, que comparten en la actualidad algunos de los investigadores que piensan en una filosofía estrictamente científica: que los sistemas idealistas -en el fondo no otro que todas las filosofías anteriores desde la época inaugurada por Descartes- debían ser vistos mucho más desde la perspectiva de una inmadurez juvenil y sin embargo ser valoradas hasta lo máximo. Kant y los demás idealistas alemanes ofrecen cosas aún poco satisfactorias y durables para una elaboración estrictamente científica de las problemáticas que los movían poderosamente: los que tienen la capacidad de entender verdaderamente estas problemáticas y de adaptarse a su contenido intuitivo, están seguros de que en los sistemas idealistas salen a la luz dimensiones completamente nuevas, las cuales son las más radicales de la filosofía y que apenas con su clarificación y con la formación del método filosófico exigido por su particularidad se abren sus últimas y más altas metas (mi trad.; Husserl 1987 309).

Las críticas a Kant que hemos revisado, las cuales tienen en común el reproche no tanto a sus motivos filosóficos, sino que a su contenido, corresponden a una crítica general a los supuestos implícitos en el criticismo kantiano.En este sentido, tenemos en Husserl una primera etapa, pre-fenomenológica, que es adversa a Kant y más cercana a Brentano. En ella, encontramos

por un lado una actitud por completo negativa hacia Kant en *Filosofía de la aritmética*, y, por el otro, una actitud más moderada en *Investigaciones lógicas*, aunque ésta sea todavía desfavorable. Ambos momentos tienen en común el reproche a los supuestos en los que se apoyaría la crítica de la razón de Kant, a saber, aquellos relativos a los objetos que hacen sostenibles las formas puras de la sensibilidad; motivo por el cual el antropologismo no sería abandonado.

Entre estos supuestos contamos la apercepción trascendental, que, si bien en *Filosofía de la aritmética* es rechazada del todo por no concebir Husserl una actividad sintética de la conciencia, en *Investigaciones lógicas* lo es por otros motivos. De hecho, en *Investigaciones lógicas* sí es reconocida una cierta síntesis de contenido por la conciencia, pero la crítica inicial a este respecto se mantiene, pues esta síntesis no es entendida, a la manera de Kant, como la actividad mental de la combinación. De ahí que el "yo puro" kantiano sea rechazado;el fenómeno, en tanto vivido, forma al "yo fenomenológico" en la corriente de vivencias de la conciencia, por lo que este no es un objeto originario del cual dependa toda otra experiencia.

Kant adjudicaba la posibilidad del conocimiento de los objetos a la trascendencia, sin prescindir de ella, por lo que se volvió incapaz de escapar del ámbito de una conciencia particular. Husserl atribuirá lo anterior a una falta de rigor científico por parte del kantismo, debido a sus supuestos que no son interrogados hasta sus últimos fundamentos. De esta forma, Kant no logra elaborar una teoría de la intencionalidad como principio evidente, cuestión que sí hace la fenomenología. Sin perjuicio de esto, Husserl reconoce que las problemáticas que animan la crítica de la razón kantiana son las mismas que animan su propia filosofía, y que, en su período genético, pueden llegar a interpretarse de manera genético-constitutiva. Para este período de la fenomenología, Husserl encuentra que el principal problema del kantismo tiene que ver con que no prescinde de la validez del mundo, de modo que no puede formular correctamente -esto es, de forma científica y rigurosa- las problemáticas acerca de la naturaleza misma de la conciencia.

Como hemos mencionado, en distintos textos y ocasiones, Husserl reconoce explícitamente encontrarse en la misma constelación de pensamiento que Kant. A grandes rasgos, la idea expresada es la siguiente:

> Ahora que nos vemos en líneas generales de acuerdo con Kant en los resultados esenciales de nuestro trabajo, el cual está surgiendo sistemática desde las fuentes absolutas últimas de todo conocimiento, debemos honrarlo como el gran pre-formador de la filosofía científica trascendental. (mi trad.; 1974 11)

En definitiva, al plantearnos si existe continuidad entre las filosofías de Husserl y Kant, debemos considerar que la filosofía trascendental de Husserl tiene, respecto de la filosofía trascendental kantiana, "tanto de deuda como de parricidio" (Rizo-Patrón de Lerner 2012 181). De acuerdo con esto, a modo de deuda, notamos entre aquellos elementos recogidos en la fenomenología de la filosofía de Kant, la comprensión de una subjetividad que experimenta, pero que además es constituyente de su experiencia. Esto permite plantear el problema fundamental de la filosofía como aquél acerca de la posibilidad del conocimiento. Asimismo, la cuestión de la justificación de una objetividad que, sin embargo, tendría su origen en la subjetividad, fue un problema mayor que ocupó a ambas filosofías. Lo que el kantismo y la fenomenología comparten en tanto que trascendentales es la vuelta reflexiva a la subjetividad para explicar lo anterior. En esta vuelta a la subjetividad, pues, se descubren sus estructuras, y con ello surgen también los prejuicios. De este modo, el télos de la filosofía trascendental implica que la resolución de esta problemática es una empresa común. La fenomenología da con los prejuicios del kantismo, entre ellos el más importante su carácter formalista, solo porque Kant abre en este sentido la posibilidad de una tal comprensión. El desarrollo teleológico de la filosofía siempre es llevado a reconocer, en última instancia, la fundación originaria de la subjetividad constituyente. O, en otras palabras, la posibilidad de la razón de constituirse a ella misma, y, en esto, ocultarse para luego desvelarse en su propia acción.

Referencias bibliográficas

- Biemel, Walter. "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl". *HUSSERL. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, ed.Maci, Guillermo. Buenos Aires: Paidós, 1968. 35-67.
- Brentano, Franz. *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento.* Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- —-. *Psychology from an empirical standpoint.* Nueva York: Routledge, 1995.
- —-. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquina, Kant Schopenhauer und August Comte.* Hamburgo: Felix Meiner, 1968.
- Frege, Gottlob. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica.* Madrid: Tecnos, 2016.
- Fink, Eugen. "La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea", *Acta fenomenológica latinoamericana*(2003): 361-428.
- —-. "¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?",*Diálogos* 25 56 (1990): 167-184.
- Funke, Gerhard. "La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su "Filosofía Primera" trascendental fenomenológica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 12(1995): 193-212.
- González Porta, Mario Ariel. "Los orígenes de la virada antipsicologista en Husserl",*Thémata. Revista de filosofía* 21 (1999): 85-116.
- Husserl, Edmund. *First Philosophy. Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts* (1920-1925). Dordrecht: Springer, 2019.
- —-. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero (Ideas III).* México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- —-. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero (Ideas I).* México: Fondo de Cultura Económica, 2013a.
- —-. *La filosofía como ciencia estricta y otros textos.* Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Prometeo, 2013b.
- —-. *Introduction to logic and theory of knowledge.* Lectures 1906/7. Dodrecht: Springer, 2008
- —-. *Philosophy of arithmetic.* Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2003.
- —-. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03.* Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001.
- —-. *Briefwechsel. Band IX: Familienbriefe.* Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1994a.
- —-. *Early writings in the philosophy of logic and mathematics.* Dordrecht: Springer Science Business Media, 1994b.
- —-. *Briefwechsel. Band V: Die Neukntianer.* Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1994c.
- —-. *Invitación a la fenomenología.* Barcelona: Paidós, 1993.
- —-. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica.* Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- —-. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921).* Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- —-. *Meditaciones cartesianas.* México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- —-. *Investigaciones lógicas. Tomo I.* Madrid: Alianza Universidad, 1985.
- —-. *Investigaciones lógicas. Tomo II.* Madrid: Alianza Editorial, 1982a.
- —-. *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982b.
- —-. "Kant and the idea of transcendental philosophy", *Southwestern Journal of Philosophy 5* (1974): 9-56.
- —-. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- —-. *Erste Philosophie. Erster Teil.* La Haya: MartinusNijhoff, 1956.
- —-. *Lógica formal y lógica trascendental.* México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1962.

- Ingarden, Roman. "El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl". *HUSSERL. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont,* ed. Maci, Guillermo.Buenos Aires: Paidós, 1968. 215-233.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* Barcelona: Gredos, 2017.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. La Haya: MartinusNijhoff, 1964.
- Natorp, Paul. "On the objective and subjective grounding of knowledge",*Journal of the British Society for Phenomenology* 12 3(1981): 245-266.
- —-. "On the question of logical method". *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, ed. Mohanty, J. N. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977. 55-66.
- Ricoeur, Paul. "Kant y Husserl", *Praxis Filosófica* 10/11 (1999): 45-77.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012.
- Szilasi, Wilhem. *Introducción a la fenomenología de Husserl.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Velozo, Raúl. "El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental",Revista Venezolana de Filosofia* 34 (1996): 89-141.
- —-. "Kant y Husserl". Kant. *En el bicentenario de la crítica*,ed. Salinas, Rolando. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1985. 85-102.
- Vigo, Alejandro. "Intuición categorial", *Thémata. Revista de filosofía* 28 (2002): 187-212.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizontalidad.* Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2015.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 155-168
Recibido: 18-05-2020 Aceptado: 03-07-2020
DOI: 10.5281/zenodo.5002077

Traducción

¿Es Cassirer un Neokantiano metodológicamente hablando?

Massimo Ferrari*
Universidad de Turín, Italia

Gustavo Esparza (traductor)†
Universidad Panamericana, Aguascalientes, México

"¿Qué entiende Heidegger por Neo-Kantismo?" Esta es la cuestión puesta por Ernst Cassirer al comienzo de su debate con Martín Heidegger (1991) en Davos. Si bien Heidegger consideraba al neokantismo como el "chivo expiatorio de la filosofía contemporánea", parece incapaz de nombrar a un "neokantiano cualquiera". Cassirer, por su parte, pensaba que había sólo una respuesta posible a dicha cuestión: "Se debe tomar 'neokantismo' como una definición no de un modo sustancial sino funcional". Este llamado sirve como el principio histórico y sistemático mediante el cual evaluar la filosofía Neokantiana –por supuesto no como un "sistema dogmático, sino como una línea de cuestionamiento" (274). Es precisamente esta línea de cuestionamiento –como Cassirer sostuvo en Davos en abril de 1929– la que plantea el método trascendental de Herman Cohen.

> Yo permanezco en el planteamiento kantiano de la pregunta por lo trascendental, como lo formuló siempre Cohen. Él vio lo esencial del método trascendental en que éste comienza con un hecho; pero en un segundo paso volvió a estrechar esta definición general (empezar con un hecho para preguntar por la posibilidad de este hecho) al destacar reiteradamente como lo propiamente cuestionable la ciencia matemática natural. Kant no se sitúa en este reduccionismo. Yo, por mi parte, pregunto por la posibilidad del lenguaje ¿Cómo sucede, cómo es concebible que nos podamos entender un *Dasein* a otro a través de este *medium*? ¿Cómo es posible que podamos ver una obra de arte como algo objetivamente determinado, como algo que es objetivamente, como algo lleno de sentido en un todo? (294-295).

Es cierto que se puede objetar que el "estrechamiento" purificado del método trascendental es ajeno al enfoque sistemático de Cohen, por ello, la figura principal del neokantismo marburgués también sostiene que todo "hecho" cultural debe ser investigado desde un punto de vista de la justificación trascendental. Así, por ejemplo, la justificación de la ética a su vez refiere al hecho de la jurisprudencia y, por ende, co-determina el tema de la unidad de la cultura –e.g., de las ciencias naturales y las humanidades– que descansan en la unidad de la razón (Cohen 1981 66ss. 83ss. 24ss.,). Y como Paul Natorp (1912a) muestra más claramente, es "primario" para la Escuela de Margburgo que la justificación trascendental retorne a "la existencia de los hechos históricos documentados de la ciencia, de la tradición, del arte, la religión [y] todo el trabajo creativo de la cultural entera" (193-194 196). Cassirer defiende y desarrolla esta perspectiva, y mientras examina otros "hechos" (como el lenguaje y el mito), de ningún modo existe disociación del planteamiento original del neokantismo de Marburgo. Se debe enfatizar que el Cassirer maduro se mantuvo ligado en principio a la metodología de la Escuela de Marburgo. Esto surge

*Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Turín (Italia). Sus estudios se han centrado principalmente en la filosofía italiana, el neokantismo y la filosofía analítica en el siglo XX.
†Contacto: gaesparza@up.edu.mx Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

no sólo en el debate en Davos con Heidegger, sino también en una serie de declaraciones con significados similares que propuso en la década de los 30's. Por ejemplo, en el prefacio a su estudio de la mecánica cuántica, el cual fue publicado en Suecia, Cassirer escribe que la cuestión acerca de si él debería ser visto como "neokantiano" se resuelve mejor con la adopción del punto de vista de Paul Natorp (1912a), como se afirma en su conocida conferencia sobre Kant y la Escuela de Margburgo: "Hablar de un kantismo ortodoxo nunca ha sido justificado", y esto no tiene nada que ver con el desarrollo intelectual de la Escuela de Marburgo, desde que el propio Kant entendió a la filosofía como un método, e.g., "filosofar" y no como filosofía. Por ello sería absurdo querer "apoyarse por entero de las doctrinas kantianas" e ignorar "las correcciones que son necesarias" (193-194 196). Este es el contexto en que Cassirer quiere identificarse a sí mismo como un "neokantiano" de modo que esta postura abierta hacia Kant también aplica a la Escuela de Marburgo sin eliminar así la conexión de Cassirer con sus figuras principales.

> Como se aprecia, Natorp aquí refiere a Kant más como físico moderno relacionado con Galileo o Newton, a Maxwell o Helmholtz. Él rechaza los dogmas invocando al propio Kant, quien continuamente enfatiza que no debe existir un "autor clásico" en filosofía. En el mismo sentido, mi relación con los fundadores de la "Escuela de Marburgo" no se ha debilitado y mi deuda con ellos no se reduce si las siguientes investigaciones muestran que saco conclusiones marcadamente diferentes con respecto a la interpretación epistemológica de los conceptos fundacionales de las ciencias naturales modernas que los propuestos por Cohen en *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), o a los de Natorp en *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft* (1910) (Cassirer 1915 132-133).

¿Podría esta "deuda" interpretarse funcionalmente de tal modo que el "filosofando" de Cassirer –a pesar de su distancia de las soluciones de Cohen y Natorp a ciertos problemas epistemológicos– pueda y posiblemente deba todavía situarse dentro de la tradición del neokantismo y en particular dentro del neokantismo marburgués? En otras palabras, ¿El método de Cassirer demuestra que continua esa tradición? ¿Esa transformación ocurre en el curso de su desarrollo intelectual el cual justificaría nuestro llamado a una ruptura con el neokantismo? A Cassirer se le debe permitir hablar por sí mismo vía un tardío, aunque ilustrativo y de algún modo retrospectivo, texto que escribió mientras se encontraba exiliado en Suecia en 1939. De acuerdo al intento que él mismo allí hace por describir y definir "subjetivismo", Cassirer (1993) inicialmente anota que él mismo ha sido ubicado regularmente como neokantiano. Sobre esto anota: "Acepto la etiqueta en el sentido de que todo mi trabajo en filosofía teórica presupone las fundamentaciones metodológicas establecidas por Kant en la *Critica de la razón pura*. Sin embargo, muchas de las teorías adscritas al neokantismo en la literatura filosófica contemporánea no sólo son extrañas, sino que resultan diametralmente opuestas a mis puntos de vista" (201-202).

Esto, desafortunadamente, no se puede derivar del contexto cuyas teorías neokantianas Cassirer considera opuestas y extrañas a las suyas. El punto más importante aquí, sin embargo, es que él una vez más se identifica a sí mismo como neokantiano en términos de principios metodológicos de su obra teórica. Tal postura hacia el método se remonta hasta la primera *Crítica* de Kant, pero obviamente se entiende en términos de la visión de la metodología trascendental de la Escuela de Marburgo. Cassirer, de hecho, se encuentra continuamente preocupado por presentar su interpretación "funcional" del neokantismo como el mayor desarrollo de un método. Por ello, para conocer el papel real del enfoque trascendental jugado consistentemente dentro del pensamiento de Cassirer, incluido su etapa de madurez, debemos entender esta actitud metodológica y examinar el relativo "débil" vínculo entre Cassirer y la tradición neokantiana de Marburgo. Por supuesto, esto no tiene que ver con un tema biográfico o histórico simplemente de Cassirer como miembro en la *Arbeitsgemeinschaft* de Marburgo –una membresía que, de hecho, todos los marburgueses entendieron que se basaba en un procedimiento, y no tanto como inclusión en una escuela en un sentido restringido, o a una "secta" incluso[1]. No por coincidencia, Cassirer mismo le escribe a Natorp en 1917, en un tiempo cuando la época dorada de la Escuela

[1] Sobre este tema, con referencia a fuentes no publicadas, remito al lector a Ferrari (1988).

de Marburgo había pasado: "La cohesión superficial de la Escuela sigue disminuyendo; pero cuanto más cada uno de nosotros trata de seguir su propio camino, mucho más nos aproximamos nuevamente el uno al otro en nuestras preocupaciones y objetivos. Y eso, finalmente, es la mejor y la más segura confirmación de nuestra conexión que podríamos esperar"[2].

En relación a estas "preocupaciones y objetivos" sistemáticos, la conexión metodológica puede ser dividida en cuatro tópicos: *primero*, el desarrollo y la función del método trascendental. *Segundo*, el problema del *a priori* y su interpretación dinámica. *Tercero*, la teoría de las categorías, e.g., las funciones cognitivas que subrayan la experiencia científica y las formas culturales. Y *cuarto*, el estatus de la subjetividad y la relación del sujeto y el objeto. Estas cuatro áreas sistemáticas caracterizan algunas de las doctrinas fundamentales del neokantismo de Marburgo así como sus características transformaciones en una concepción más "liberal" en Cassirer –en donde 'transformación' no implica una ruptura súbita ni tampoco una superación.

1. El método trascendental

Cassirer (1981) constantemente alabó el concepto de "método trascendental" de Cohen tanto como "centro de la filosofía científica" como por ser el principio metodológico con respecto a la interpretación de Kant llamándolo "fértil, productivo y útil" (3)[3]. Cassirer pensaba que la teoría de Kant trataba la experiencia científica y resolvía la pregunta de los juicios sintéticos *a priori* dentro del marco de las condiciones trascendentales de posibilidad del "hecho" de las ciencias naturales matemáticas: "El contenido esencial de la doctrina kantiana no se encuentra en el Yo ni en su relación con los objetos externos, sino más bien en lo que primariamente refiere a su legalidad y la estructura lógica de la experiencia" (Cassirer, 1995 662)[4]. Es por ello que Cassirer dedica una de sus más originales secciones de su obra magna *El problema del conocimiento* a la presentación histórico-sistemática del largo camino "de Newton a Kant" (Cassirer 1995 396ss). Del mismo modo, caracteriza a la filosofia trascendental como capaz de demostrar las "diferentes formas de objetividad" sólo a través de la "mediación de una forma específica de cognición". "El asunto al que refiere se encuentra, por tanto, siempre formado de algún modo"; la 'realidad' no nos es accesible *per se*, sino sólo a través de la mediación geométrica y físico-matemática" (Cassirer 1981 154).

Esta interpretación de Kant, todavía conducida por el espíritu de Cohen, no significa que Cassirer buscara encubrir sus divergencias de la vista de Cohen. Esta divergencia primeramente concierne a la forma radicalmente *dinámica* a través de la cual Cassirer transformaba el lema de Cohen (1977): "comenzar con un hecho para preguntar por su posibilidad". Para estar seguro, Cohen basó su *Logik der reinen der Erkenntnis* en el "desarrollo fáctico" (*Werdefaktum*) de la ciencia natural matemática" (76). De hecho, fue Cassirer quien por primera vez tomó las dimensiones mutables e históricas de su "desarrollo fáctico" seriamente; de este modo, vinculó el destino de la filosofía crítica en relación con el desarrollo de las ciencias exactas. Cassirer (1907), por ende, sitúa como única tarea de una inquisición crítica basándose en el método trascendental en la "continuidad renovada de la examinación de los conceptos fundamentales de la ciencia... los cuales simultáneamente efectúan un minucioso examen de la crítica misma" (1). Pero si el hecho de la ciencia es "en su naturaleza un hecho que se desarrolla históricamente" (Cassirer 1995 18), la reflexión sobre las formas del conocimiento que subrayan este hecho y lo hacen posible, deben también caracterizarse como un dinamismo fundamental –un dinamismo que, propiamente dicho, co-determina la formación del método trascendental e inclusive permite su extensión a todas las áreas de las objetivaciones mentales.

Ambos puntos no están abordados en el maravilloso texto de Cassirer (1915) sobre la teoría

[2]Carta de Cassirer fechada el 1 de enero de 1917, la cual se preserva en los Nachlass de Natorp (Biblioteca de la Universidad de Marburgo: Hs 831/658), además ésta ya fue parcialmente citada en mi trabajo sobre el joven Cassirer en: Ferrari (1988 145).

[3]Ver también: Cassirer (1912 252-282).

[4]Ver también: Imig (1997 158ss).

general de la relatividad. Su preocupación allí, inicialmente, reside en la necesidad del entendimiento de la teoría de la relatividad como un nuevo hecho científico para el dominio de la "inquisición epistemológica", en cuya cara la "filosofía crítica se examina a sí misma nuevamente" (7). Aunque Cohen, como anota Cassirer, tomó la epistemología kantiana por ser una reflexión sistemática de la ciencia natural newtoniana, la *Crítica de la razón pura* claramente no debe tomarse como un sistema por completo determinado y cuyo destino se encuentra exclusivamente vinculado a la física newtoniana. En otras palabras, el método trascendental no está atado a la forma circunscrita de las ciencias naturales matemáticas. Más bien exige ir más allá del newtonismo de Cohen, hacia una reflexión epistemológica en el problema que respectivamente emerge del desarrollo de la ciencia (Cassirer 1915 8). Esto incluso tiene el efecto de que el método trascendental lidia no sólo con la pluralidad de las formas científicas o los modos de la constitución del objeto, sino que también trata con "diferentes principios formales", puesto que la realidad puede ser caracterizada como un proceso sucesivo de determinaciones. En donde dichas determinaciones deben tomarse precisamente como formas mentales o como suma total de formas del mundo del conocimiento, como totalidad de "formaciones simbólicas" (mito, arte, religión, ciencia, etc.) (Cassirer 1915 107-110).

El último punto es crucial porque es precisamente aquí, en la extensión del método trascendental, más allá del paradigma privilegiado de la ciencia natural matemática newtoninana, que la posibilidad de una "crítica de la cultura" emerge para Cassirer. Esta crítica está, por otro lado, aún atada al enfoque trascendental, mientras que por el otro se coloca dentro de la cuestión del modelo tríadico de la lógica, ética y estética, habitual para la filosofía de la cultura propuesta por la Escuela de Marburgo. El dominio de la expresión lingüística o de la forma lingüística, por ejemplo, puede ser explorado en el sentido de Wilhelm von Humboldt; como hecho o como objetivación de la mente, debe considerarse desde la perspectiva del enfoque trascendental[5]. Lo mismo ocurre para el mito, cuyo tratamiento en términos de una "crítica de la cultura" sólo se hace posible cuando el pensamiento mítico se considera en conjunto con el "método de análisis crítico". Este se alcanza adoptando el principio de comenzar siempre "con lo dado, con lo empíricamente establecido y con hechos seguros de la conciencia cultural" con la finalidad de derivar las "condiciones de posibilidad" del hecho desde su "realidad" (Cassirer 1955 11). La filosofía de las formas simbólicas, como una examinación sistemática de las diferentes funciones cognitivas que subrayan las formas culturales y las hacen posibles, por tanto, representa una extensión del método trascendental –justo como Cassirer enfatiza en su discusión con Heidegger, especialmente en relación al lenguaje (¿Cómo puede ser. . . que nos comuniquemos, *Dasein* con *Dasein*, vía este medio?) "El concepto de lo trascendental", ya lo explica Cassirer (1971) a inicios de la década de los 20's, "es aplicable a todas partes donde sea que la preocupación se encuentre con las formas de la legalidad mental de las cuales emerge una concepción objetiva y una construcción objetiva de la realidad" (68).

Más tarde, también, Cassirer insistirá que la tarea real de la filosofía de la cultura como filosofía de las formas simbólicas consiste en el cuestionamiento sobre las condiciones de posibilidad de los hechos culturales. Esta nueva formulación de la filosofía trascendental como filosofía de la cultura, la cual parece haberse originado con el propio Cohen[6], se encuentra todavía en el primer plano dentro de las notas de Cassirer sobre el problema de los "fenómenos fundamentales" (*Basisphänomenon*) y dentro de sus conferencias en Göteborg sobre el problema de la filosofía cultural (1939/1940) (Cassirer 1996 165-166 188-189; 2004 88), así como en su estudio de 1939 sobre Axel Hägerström (Cassirer 1939). Como el autor sostiene en sus conferencias iniciales en Göteborg (1935), la filosofia debe dar un paso atrás de los varios productos de la cultura para comprender las "funciones" mentales y "energías" que se generan (Cassirer 1979). No es sin razón, por ende, que Cassirer, en una lectura presentada un año después en Londres (1936), en el recién trasplantado Instituto Warburg, anotará que la inquisición filosófica en la cultura

[5]La mayor contribución de Humboldt fue validar el "principio básico del método trascendental" con respecto al hecho del lenguaje: "la idea básica del método trascendental: la concienzuda conexión de la filosofía a la ciencia, la cual Kant demostró entre matemáticas y física-matemática, ahora se aprecia en un campo totalmente nuevo" –e.g., el lenguaje. (Cassirer 1957a 162).

[6]Este autor, por su parte, habló de los "hechos culturales de la religión" que, desde su punto de vista, pueden ser analizados trascendentalmente (Cohen 1915 9).

humana apunta a desenterrar sus condiciones y a examinarlas críticamente[7]. Incluso aquí, la "correlación de los principios teóricos y de los principios morales" en la fundamentación de una filosofía de la cultura es lo que está en discusión, ya que su indispensabilidad se da por sentado en la teoría de la cultura neokantiana (Krijnen 1988 21). Las aclaraciones posteriores de Cassirer pueden servir como la mejor evidencia para esta versión más 'liberal' de la filosofía de la cultura de Marburgo –sin asumir con ello un alejamiento del neokantismo hacia la hermenéutica de la generación cultural del sentido o significado simbólico, y tampoco sin corroborar la imagen de Cassirer como supuesto 'hegeliano'[8].

2. El problema del *A priori*

Desde la perspectiva de ver que el pensamiento de Cassirer representa una cierta desviación, pero no un divorcio total de Cohen y Natorp, podemos ahora investigar la segunda cuestión, relacionada con el estatus del *a priori* y las formas *a priori* del conocimiento. Incluso en este caso, se puede hablar de la *continuidad* de Cassirer con la interpretación de Cohen sobre Kant, la cual resultó influyente a través de la historia de la Escuela de Marburgo. Ya en su interpretación histórica acerca de la teoría de la experiencia de Kant de 1871, Cohen localizaba el significado real del *a priori* en la "unidad indivisible" formada entre el trascendental y el *a priori* (Cassirer 1915 41). En consecuencia, la función de las formas *a priori* radica en hacer que la experiencia, específicamente la experiencia científica, sea posible: "El *a priori* es sólo la condición formal de la experiencia que hace que esto último sea posible como tal" (Cohen 1987 100). Para Cohen, junto con la Escuela de Marburgo, la tarea, por ende, no es determinar el *a priori* de los contenidos materiales, sino anticipar 'a priori' la *forma* general de la experiencia de acuerdo al "plan de la razón" (Cassirer 1981 167). Comenzando por el presente, hecho históricamente determinado de las ciencias naturales, la crítica del conocimiento apunta al descubrimiento de las presuposiciones *a priori* y de los fundamentos de los hechos científicos. "Por *trascendental*", plantea Cohen, "se refiere a las posibilidades de un concepto cuyo *a priori* o justificación científica soporta su validez" (Cohen 1984 7).

Así es que el *a priori*, también para Cassirer, se identifica con el "marco conceptual" (*Oberbegriff*) de las posibilidades de la experiencia (Cassirer 1912 252-282). En *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), la cual todavía se encuentra fuertemente influenciada por los estudios morfológicos de Goethe, Cassirer (1975) visualiza la tarea principal de la crítica kantiana como localización de "la estructura estable de los objetos empíricos" por medio de un análisis trascendental. En otras palabras, dicho análisis "no cuestiona directamente lo que el objeto es, sino que pregunta por la pretensión de objetividad en todos los casos; esto no determina ninguna propiedad universal del objeto, sino que conduce al sentido del término del 'objeto' en sí mismo"

[7] "No seguimos estudiando los trabajos del arte, los productos del pensamiento mítico o religioso, sino los poderes de trabajo, las actividades mentales que son requeridas en relación a la producción de estas obras. Si tenemos éxito en ganar una visión en el carácter del poder, si los entendemos, no en su originalidad histórica, sino en su estructura, si los concebimos en lo que ellos tienen de diferente uno de otro, habremos alcanzando un nuevo conocimiento sobre el carácter humano de la cultura. Podemos entender el trabajo de la civilización humana no sólo en su historicidad sino en sus condiciones sistemáticas, habremos ingresado, por así decirlo, hacia una nueva dimensión del pensamiento" (Cassirer 1979 81).

[8] En este sentido no puedo estar de acuerdo con la tesis de Michael Friedman (2000) sobre que "la filosofía de las formas simbólicas representa una ruptura decisiva con el neokantismo de Marburgo", en el que Cassirer "despliega una dialéctica histórica derivada conscientemente de Hegel", la cual es "bastante incompatible tanto con el neokantismo de Marburgo como con la concepción original de Kant" (99-101). Cassirer contrasta profundamente con Hegel, ya que éste canceló la diferencia entre los hechos de la ciencia y la cultura y los principios de la razón, de tal modo que la necesidad "en la experiencia" –la cual constituye el núcleo central de la cuestión trascendental para Cassirer– "se convierte en la necesidad de la experiencia misma" (371). A diferencia de Hegel, Kant y el método (neo)kantiano se propone traer el "interminable trabajo de la cultura intelectual" hasta el tribunal de la razón, de acuerdo con Cassirer, para descubrir sus reglas de constitución. La "filosofía crítica", añade Cassirer, "reconoce estas reglas, sin crearlas como tales: su tarea aquí también no es derivar las múltiples formas culturales y propiedades hasta sus detalles, de la razón; más bien es para comprender la unidad de la razón como tal en sus diversas direcciones centrales, en la construcción y en la estructuración del mundo científico, artístico, moral y religioso" (1991a 373). Cassirer –y esto es importante para nuestra investigación– está de acuerdo por completo con la crítica de Natorp (1912b) a Hegel. Ver también: Ferrari (1999 67-78).

(158). Cassirer resume esta determinación lógico-estructural del *a priori* en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (original de 1910), reinterpretando las condiciones *a priori* de la experiencia científica para una "teoría de la experiencia universal invariante".

> El procedimiento de la "filosofía trascendental" puede compararse directamente... con el de la geometría. Así como el geómetra selecciona para su investigación aquellas relaciones de una figura determinada, las cuales permanecen sin alteración por ciertas transformaciones, del mismo modo se intenta descubrir esos elementos universales de la forma que persisten a través de todos los cambios en el material particular contenido en la experiencia... Desde este punto, el significado estrictamente limitado del "a priori" es claramente evidente. Sólo esas invariantes lógicas finales pueden ser llamadas a priori, las cuales residen en la base de cualquier determinación de una conexión de acuerdo a la ley natural. Una cognición es llamada *a priori* no en ningún sentido como si este fuera primario a la experiencia, sino porque, y sólo en la medida en que, se encuentra contenido como premisa necesaria en cada uno de los juicios validos sobre los hechos (Cassirer 1953 268-269).

Este pasaje central ofrece una perspectiva clara de la teoría de Cassirer sobre el *a priori* e incluso constituye el núcleo central de su teoría de la experiencia científica como un invariante universal de la teoría de la experiencia[9]. Por el otro lado, dicha teoría representa una extensión original del neokantismo marburgués. Aunado a esto, un presupuesto persistente de la investigación de Cassirer sigue siendo justificar epistemológicamente las transformaciones del mundo físico sobre la base de una visión más 'liberal' de las condiciones *a priori* de la experiencia de la ciencia natural matemática.

De hecho, es precisamente debido a esta interpretación funcional del problema del *a priori* que Cassirer examina la teoría general de la relatividad a inicios de 1920 (y en particular sobre la cuestión decisiva del rol que cumple la geometría de Riemann dentro de la física teórica de Einstein), y también es la razón por la que investiga sobre la mecánica cuántica a mediados de la década de los 30's. En contraste con otras 'estrategias de inmunización' neokantianas, Cassirer (1915) se concentra en el intento de 'liberalizar' el apriorismo kantiano para que sea compatible tanto con la nueva cosmovisión de la física como con la pérdida del "significado universal" de las formas de intuición, espacio y tiempo (319)[10]. Lo mismo ocurre para el concepto de causalidad en la mecánica cuántica, el cual, no obstante, debe entenderse simplemente como "el requisito general de legalidad" (268). Por ende, es necesario para Cassirer justificar epistemológicamente la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica basándose en una perspectiva metodológica del *a priori* como "proceso". Esto, sin embargo, también significa que la contribución esencial de la física moderna es descubrir un concepto puramente funcional o relacional de objetividad que no es en absoluto antropomórfico, para hacerse eco de Max Planck. "Hay 'objetividad' o 'realidad' objetiva, porque, y sólo en la medida en que, existe legalidad –y no al contrario" (212, 279)[11].

Cassirer (1915) enfatiza especialmente el rol de la co-varianza en la teoría general de la relatividad, nada que "resuma el requisito de la constancia de las cosas, sino de la invariancia de ciertas magnitudes y leyes como conjunto contra todas las transformaciones de los sistemas relevantes" (62)[12]. Si la teoría de la relatividad también debe ser clasificada dentro de la teoría invariante universal de la experiencia o dentro de la relación pura de las estructuras del pensamiento científico, entonces se debe asumir que, en el caso del espacio y el tiempo, o aún mejor, en la espacialidad y la temporalidad, servirá como herramienta conceptual o simple "esquema de enlace" (*Schema der Verknüpfung*) (71). Aquí Cassirer está de acuerdo con el tratamiento marburgués de la estética trascendental que plantea debe ser "corregida" (Natorp, 1912b 196), y con la tensión

[9] El trabajo de Karl-Norbert Ihmig (1997 200ss.) debe ser reconocido por revelar el rol de la teoría de la experiencia invariante universal dentro de la oeuvre filosófico-científica de Cassirer

[10] Se recomiendan también los siguientes trabajos: Ferrari (1995; 1996 111ss.).

[11] Para los temas relacionados con la interpretación mecánico-cuántica en Cassirer: Schmitz-Rigal (2002).

[12] Para los temas relacionados con la interpretación de la co-varianza en Cassirer: Ryckman (2005 39-46).

sobre que la espontaneidad del pensamiento se resuelve contando el espacio y tiempo como producciones del pensamiento puro y su aparato *categórico* (Cohen 1977 xii, 12, 26-27, 150-157, 188-192). En consecuencia, Cassirer no tiene problemas reconociendo la 'crisis de la intuición' en la física moderna y la necesaria recuperación del 'paradigma' newtoniano. En su opinión, esto basta para probar el "significado objetivo" del espacio y tiempo en la construcción de la física teórica y ver ambos conceptos no de un "modo rígido", sino como "formas activas y flexibles" (93). Esto, sin embargo, conlleva que el *a priori* del espacio y el tiempo deban tomarse como formas puras de seriación (*Reihenform*) de «seguimiento-horizontal» o de «seguimiento-vertical»; como tales son "determinaciones ideales finales" que deben más, al parecer, a la idea leibniziana de un 'orden fenoménico' que de la noción kantiana de intuición (Cassirer 1915 78-79; Rudolph 1977 58). Dichas formas de "pensamiento funcional" son comprensibles únicamente como formas a priori –por ende, el *a priori* del espacio no contiene "ninguna aseveración con respecto a una sola estructura determinada del espacio en sí", más bien se refiere "únicamente a la función de 'espacialidad' en general", que es "totalmente distinto de su determinación más específica" (Cassirer 1915 93). La pregunta de la estructura 'real', euclidiana o no-euclidiana del espacio, por ende, pierde "relevancia", ya que la nueva tarea en cuestión es determinar la validez a priori de la espacialidad como una relación general, en lugar de definir su medida empírica. El poder constitutivo de este más liberal, leibniziano, relacional *a priori* no es puesto aquí en entredicho, y el propio Cassirer –como él mismo resalta en su polémica correspondencia con Moritz Schlick respecto a la interpretación epistemológica de la teoría de la relatividad– está convencido de que Kant requiere una "revisión", puesto que ató las formas *a priori* de espacio y tiempo para determinar contenidos de manera unilateral y de un modo absolutamente rígido (Ferrari 1996 140-141).

De esta perspectiva 'revisionista', Cassirer fue más allá para mostrar que una pluralidad de dimensiones o direcciones pueden adscribirse a las formas de espacio y tiempo, *a priori* y liberarlas de todo contenido particular. Así, por ejemplo, parece muy razonable distinguir entre el espacio físico del psicológico, entre espacio mítico de espacio estético, así como del tiempo físico del psicológico, entre el tiempo mítico del estético. La posibilidad, por tanto, surge para definir diferentes modalidades dentro de un a priori común, e.g., funciones de ordenamiento o –para usar la terminología madura de la teoría de la cultura de Cassirer– para anclar las distintas "formas simbólicas" en su función simbolizadora. En este sentido, la teoría más dinámica y liberal del a priori se extiende para incluir la totalidad del mundo de las formas mentales y de la cultura humana: "El *a priori* ahora no habla un lenguaje "único", sino una pluralidad de idiomas; pero estos idiomas... todavía comparten una gramática común, a saber, el de las formas simbólicas" (Orth 1988 188). Cassirer adoptó por primera vez esta perspectiva en el punto de su carrera filosófica cuando estaba considerando la concepción de lo *a priori* de la Escuela de Marburgo junto con el problema de la libertad y la autonomía. Como sostiene en *Freiheit und Form* de 1916: "el problema del a priori y el problema de la libertad [debería ser definido como] simplemente expresiones diferentes de uno y el mismo requerimiento fundacional. La autonomía de la voluntad y la autonomía del pensamiento implican uno y otro y recíprocamente se señalan" (Cassirer 1975 157). Si el *a priori* del conocimiento y la libertad de la voluntad son entendidas como "expresiones" de una singular legalidad de la razón, el siguiente paso fundacional hacia la filosofía de la cultura ha sido dado. Para el apriorismo de Kant se desarrolla la tendencia hacia una "particularidad estricta" de sus aplicaciones en los varios "reinos culturales" a través de la *Crítica del juicio* (Cassirer 1981 322-323). Y es precisamente debido a este "ensanchamiento del reino de la validez" (Cassirer 1981 318) por lo cual Cassirer enfatiza en su nueva lectura que la teoría del *a priori* y de las formas pueden considerarse como una armonía mutuamente productiva, en referencia a la "totalidad de la vida natural y espiritual" (Cassirer 1981 360).

3. La teoría de las categorías

El problema de las categorías se encuentra íntimamente ligado con la determinación de las formas del conocimiento *a priori* y la formación mental de los símbolos –de hecho, esta es la

característica esencial del neokantismo y subraya sus contornos sistemáticos[13]. Y es justo en este punto que la pregunta relativa al supuesto neokantismo de Cassirer, aunque entendido en un sentido estrictamente metodológico, o bien se vuelve más complicado o, siguiendo a numerosos intérpretes de Cassirer, que se torna fácil la resolución simplemente dejándolo de considerar un neokantiano. Ahora bien, aunque es innegable que Cassirer no desarrolló su propia teoría de las categorías; y, lo que es aún más llamativo, no emprendió ningún intento sistemático por distinguir sus puntos de vista de las sistemáticas reflexiones de sus maestros Cohen y Natorp, esto no significa, sin embargo, que Cassirer renunciara al uso operativo del aparato categorial de Marburgo; y tampoco significa que malinterpretara o negara la importancia del aparato categorial con el fin de emprender una filosofía sistemática.

Para estar seguros, Cassirer concibió el problema de las categorías desde una perspectiva especial. Adjuntó la primacía epistemológica a una categoría particular, a saber, la de *relación*, la cual él consideraba como como el paradigma de toda la constitución funcional de los conceptos y de toda interpretación anti-substancialista del problema del conocimiento. A pesar de las objeciones de Cohen al concepto de función de Cassirer, debido a su supuesto desapego de la estructura sistemática de la "lógica del origen" (*Ursprunglogik*) (Gawronsky 1949 21), Cassirer estaba convencido que "solamente podemos llegar a la categoría de la cosa a través de la categoría de relación" (Cassirer 1953 306). Gracias a este rol fundacional del concepto de relación, Cassirer no construirá un sistema completo de categorías ni tampoco uno que se apoyará de los cuatro grupos principales de las tablas categoriales de Kant (del modo en que lo encontramos en el trabajo de Cohen *Logik der reinen Erkenntnis* o en el trabajo de Natorp *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*). En su lugar, Cassirer desarrollará una interpretación histórico-sistemática comprensiva de las ciencias naturales modernas, que, en esencia, representan una historia de la auto-liberación –la liberación de cualquier concepto de sustancia. Esta historia alcanza su clímax gracias a la teoría de la relatividad, la cual representa el "triunfo de la función crítica del concepto sobre la ingenua representación sustancial de la cosa" (Cassirer 1915 64). Dentro de este esquema hermenéutico Cassirer se preocupa principalmente de mostrar cómo el *dinamismo* del aparato categorial en la ciencia puede suplantar y, hasta cierto punto, prescindir del requisito de un *sistema* de funciones categóricas en la ciencia. El propio Cassirer programáticamente expresó, sobre este asunto, una coyuntura importante en su trabajo magistral *El problema del conocimiento*:

> El "hecho" de la ciencia es y seguirá siendo un hecho que se encuentra en desarrollo históricamente. Si en Kant esta intuición todavía no se hace patente de modo explícito, si sus categorías todavía pueden aparecer como finalizados los "conceptos centrales de la razón" en número y contenido, entonces el desarrollo moderno de la lógica crítica e idealista [aquí se menciona la *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen], ha dejado su punto perfectamente claro. Las formas del juicio significan la unificación y *motivación* (Motivo) activas del pensamiento, cuyo curso recorre el conjunto de sus formaciones particulares y se pone en uso continuamente en la generación y formulación de nuevas categorías (Cassirer 1995 18).

En esta presentación de la "lógica idealista" de la Escuela de Marburgo, Cassirer debe, para estar seguro, mantener la cuestión relativa a las "nuevas categorías" por completo abiertas, del mismo modo tampoco trata su principio de deducción (ni en el sentido de "origen" (*Ursprung*) propuesto por Cohen ni en el sentido de "unidad sintética" de Natorp). Más en específico, Cassirer permite que las "motivaciones activas" del pensamiento puro dentro de la moderna ciencia natural matemática surjan del supuesto de que el aparato categórico del conocimiento científico organiza aquellos "elementos de la forma" o "invariantes" que "no pueden carecer de un juicio empírico o de un sistema de juicios" (e.g., la relacionalidad pura de los conceptos del entendimiento: espacio, tiempo, magnitud, causalidad, dependencia funcional, etc.) (Cassirer 1953 269). Pero estas formas –y ese es el punto más importante de Cassirer– se revelan como el campo fértil y

[13]Una presentación más extensa de la teoría de las categorías del neokantismo se puede encontrar en mi trabajo: Ferrari (2000 151-164).

fundacional de significado, incluso con respecto a la teoría de las formas simbólicas, e.g., como una teoría de las formas del entendimiento del mundo.

En el prefacio al primer volumen de la Filosofía de las formas simbólicas, la famosa sentencia de Cassirer sobre la "ampliación de principio" de la "fundamentación metodológica de las humanidades" en relación con el punto de vista metodológico representado en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Esta ampliación se produce dentro del marco de "la 'morfología' de la mente" que la "crítica de la cultura" se esfuerza por llegar a ser (Cassirer 1957a 69). Esta idea básica es que cualquier forma cultural inherentemente posee sus propias categorías y formas de pensamiento. Así, por ejemplo, el mito se caracteriza como forma de vida y cultura aparentemente irracional, sin embargo, uno que hace uso de categorías como el espacio, tiempo y causalidad que sirven como función explicativa en la medida que pueden definirse las condiciones de posibilidad del mito como "hecho" cultural. Cassirer enfatiza que el "pensamiento mitológico transforma las impresiones sensibles de acuerdo a su propia estructura formal, y estas transformaciones hacen uso de ciertas 'categorías' características a través de las cuales asigna los diversos objetos a varias clases básicas" (Cassirer 1983 22). Dicha 'estructura formal' inmanente, por tanto, se encuentra envuelta tanto en el mito, como en el lenguaje, en el arte y en la ciencia. Esta es la tarea de la "crítica de la cultura" señalar estas formas y aislarlas, de acuerdo al procedimiento que, de acuerdo a la terminología kantiana, puede definirse como una deducción metafísica, e.g., una *expositio metaphysica*. El problema de Cassirer en esta situación reside no en la suplantación una 'deducción' en el sentido de la deducción trascendental de Kant, sino más bien en formular un núcleo de reflexión en cuanto a la necesidad de diferenciación de las principales categorías dentro de la unificación del mundo de las 'formas simbólicas'.

Esta diferenciación categorial proviene con la ayuda de la distinción entre la cualidad y la modalidad de las formas cognitivas y culturales: mientras que la cualidad caracteriza la relación determinada a través de la cual una categoría o forma mental genera y fundamenta una serie de elementos, la modalidad apunta al contexto que determina la naturaleza de esa relación dentro de una forma cultural específica. Así, por ejemplo, el tiempo como relación general es caracterizada por la determinación cualitativa de la legalidad de la "simultaneidad" (*Beisamenn*) en contraste con la "sucesión" (*Nacheinander*); dicha modalidad, sin embargo, depende de si enfocamos en el tiempo del conocimiento científico, el tiempo mítico, el tiempo intuitivo del arte (Cassirer 1957a 95-96). Para resumir: la cualidad de las categorías expresa la estructura estable o la invariancia de la razón humana, mientras que la modalidad depende del respectivo contexto, e.g., la respectiva forma cultural (mito, lenguaje, ciencia, arte, etc.).

Las categorías, para Cassirer (1993), son por tanto "las expresiones múltiples" de la *legalidad* de la razón en general (57). Sin embargo, él mismo concebía esta legalidad principalmente en su carácter 'fenomenológico', e.g., en su manifestación histórico-cultural. No parece existir lugar en el marco de la crítica cultural de Cassirer para una lógica o filosofía como teoría de las categorías en el sentido de Emil Lask[14]. Naturalmente uno puede interpretar la filosofía de las formas simbólicas como una variación del esfuerzo tardío de Natorp por un "infinito sistema abierto de categorías" (Natorp 1925 291-292). Pero desde la perspectiva de Cassirer, dicho sistema se orienta principalmente a encontrar una "crítica de la cultura" que es una extensión de la crítica de la razón kantiana y cambiar el "orgulloso nombre" de ontología por la más modesta "analítica del juicio" (Cassirer 1957a 80, 316)[15]. La función que juega la "teoría general de las categorías" en la fundamentación de la filosofía de la cultura, por ende, es totalmente diferente de la que el último Natorp le atribuye, ya que considera la tarea, o más en específico la cuestión central de la filosofía desde una luz completamente diferente a la que Cassirer lo hace. Así leemos en las *Conferencias sobre filosofía práctica* de Natorp: "La cuestión de la filosofía, en contraste con cualquier otra investigación sobre el ser y su significado, se preocupa por la totalidad, la unidad

[14]Es interesante que Cassirer (1993 10ss 36ss.) hubiese criticado la teoría de Lask en otros lugares.

[15]Heidegger (1991) insiste en la "concurrencia" de Cassirer con los "esfuerzos de Natorp" (310). En cualquier caso, es interesante recordar que Cassirer estaba bien informado sobre el proyecto de Natorp sobre una "lógica general"como doctrina categórica; esta perspectiva lo animó en su propio trabajo sistemático. Esta reclamación está respaldada por una carta no publicada y escrita por Cassirer a Natorp, fechada el 8 de septiembre de 1919, que se conserva en Natorp-Nachlass en la Biblioteca de la Universidad de Marburgo (Universidad de Marburgo) (UB 831/662).

del ser y del significado que lo abarca todo" (Natorp 1925 72). Y esta divergencia es aún más evidente al recordar que el tardío Natorp transformó en gran medida el hecho, es decir, el hecho científico de la Escuela de Marburgo, al identificar hecho básico aquel que refiere a la pregunta trascendental, con la vida misma, con ese "factor primordial" (*Urfaktor*) que siempre es devenir (Natorp 1958 12). La tarea de la sistematización filosófica, por ende, consiste en fundamentar categóricamente el sistema categorial de los primados categóricos (*Urkategorien*); la preocupación de Natorp, inicialmente, no es la determinación de las categorías de las ciencias naturales o las humanidades o de la creación cultural en general, sino determinar el número básico de categorías (*Grundkategorien*) que revelan el significado del ser mismo (Natorp 1958 16-17). Para Natorp, la cuestión primordial de la filosofía debe, en última instancia, simplemente dirigirse al hecho que hay algo en absoluto: "el ser no de una ciencia o una conciencia, sino *ser* como tal" (Natorp 1925 5). En contra de este antecedente de una interpretación ontológica de la filosofía trascendental, como sugiere el último Natorp, podemos sugerir que Cassirer de hecho se mantuvo más leal que aquella aproximación de la Escuela de Marburgo intentando en repetidas ocasiones vincular el problema de las categorías con los diversos 'hechos' de la cultura.

4. El Estatus de la subjetividad

El último punto que demuestra la conexión 'funcional' de Cassirer con el neokantismo marburgués, se refiere a la pregunta de la relación entre el sujeto y el objeto. Aquí es más evidente en qué medida Cassirer se sustenta del 'giro objetivo' de la filosofia trascendental del neokantismo, la cual fue inaugurada por Cohen a partir de sus interpretaciones de Kant sobre la unidad de la conciencia como núcleo principal del conocimiento científico (Cohen, 1987 752). En particular, es la concepción natorpiana de la fundación objetiva del conocimiento la que permite e impulsa este giro sobre la elaboración de una "reconstrucción psicológica" pura hacia una teoría de la subjetividad o una subjetivación del "mundo" objetivo del conocimiento (y posteriormente sobre los "mundos" de objetivación en general) (Natorp 1887 257-286; 1888). Natorp (1912b) especialmente anota que la "objetividad" y la "subjetividad" refieren a dos modos direccionados correlacionados, e.g., a la tarea opuesta de objetivar y subjetivar (189-213), en la cual la concepción tradicional del sujeto-objeto es concebida como polaridades de una relación en cuya relación ya se encuentra asumida y debe ser trascendido en favor de un método de reconstrucción de los contenidos inmediatos de la conciencia (62, 71). Cassirer, por su parte, está por completo de acuerdo con la premisa, por lo que en el tercer volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* crítica la interpretación de Natorp sobre la objetivación por estar aún tan íntimamente estrechado con la legalidad del concepto científico, por lo que lamenta la incomprensión de su pluralidad "morfológica" (Cassirer 1957b 51-57).

En general, se puede afirmar que Cassirer, comenzando desde el punto de vista de la Escuela de Marburgo, asumió un punto de vista crítico del problema kantiano de la subjetividad trascendental. De acuerdo con esta interpretación, la subjetividad refiere solamente a la "legalidad de la cognición": esto siempre "expresa una fundamentación dentro de un procedimiento necesario y dentro de una ley universal de razón" (Cassirer 1981 151). Por supuesto que todo esto nada tiene que ver con el concepto tradicional del sujeto en el empirismo 'clásico' (Cassirer 1912 255-257). En su lugar, Cassirer propone que el significado real de la subjetividad como justificación de la legalidad se revela en el procedimiento y métodos del conocimiento científico, por lo que de ningún modo se sostiene de la 'realidad' en sí, sino que la capta "a través y por medio de la geometría de la física matemática" (Cassirer 1912 163-165). La tarea del método trascendental consiste simplemente en asumir un material ya formado a sus condiciones de posibilidad. Por tanto, este "análisis reconstructivo" (Cassirer 1957b 57) nunca asume la subjetividad, sino que lo reconstruye o puede reconstruirlo desde su relación inmanente y procesal con la objetividad. Cassirer, de hecho, formula estas tesis sobre la subjetividad más claramente en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* cuando remarca que el concepto de subjetividad puede ser definido inicialmente "en un nuevo sentido" sólo desde el punto de vista del concepto de objetividad: "la 'espontaneidad' del pensamiento no es pues lo opuesto sino el correlato necesario de 'objetividad' que sólo puede

alcanzarse a través de él" (Cassirer 1953 317).

De este modo, Cassirer establece un marco fundamental para establecer un plan para un "psicología de las relaciones" que deben validar la "correlación inseparable de las sensaciones con las "relaciones puras" o de las percepciones que siempre acompañan el acto del juicio (Cassirer 1953 342). Del mismo modo, también está el hecho de que Cassirer todavía opera dentro del marco conceptual de las reflexiones de Natorp, con respecto a la "correlación" de objetivación y subjetivación como sustento del método de "reconstrucción". Hacia finales de 1920's, Cassirer continuamente discute la *Allgemeine Psychologie* de Natorp, donde hace énfasis especial en que el mundo de lo "inmediato" o de la experiencia subjetiva nunca debe ni será dada a través de una "intuición metafísica" o de una "observación empírica". Por el contrario, esta aparece "accesible indirectamente a través de un tipo de 'reconstrucción' sistemática [que], en general, nos provee con el método a través del cual somos capaces el carácter único de la 'subjetividad'" (Cassirer 1996 53). Lo que es aún más interesante en este contexto es el hecho de que en *Was ist Subjekctivismus?* –un ensayo considerado regularmente como una prueba de su ruptura definitiva con el neokantismo– Cassirer cita la proposición central de la teoría de la subjetividad de Natorp, con la intención de enfocar la reivindicación relacionada con la correlación de la "subjetividad" y la "objetividad". Cassirer (1993) allí se interesa en exponer el proceso de conocimiento (y de su formación en general) como un "progreso continuo", cuyos polos sujeto y objeto pueden ser definidos dentro de su movimiento interminable. Al respecto él remarca: "Aún en las fronteras entre ambas determinaciones no existe una diferenciación definitiva, por lo que no pueden tratarse como bordes absolutamente definidos" (209). Si suponemos por un momento que "lo nombrado como subjetividad" puede ser sustentado, o si se prefiere, reconstruido a partir de una evaluación objetiva (210), entonces para Cassirer es claro que el sujeto y el objeto no son sustancialidades auto-subsistentes, sino "miembros de una relación funcional". Ambos son "la expresión de un proceso de separación y reunificación" dentro del cual ocurre la determinación progresiva del conocimiento" (214-215). Sin embargo, esta interpretación *funcional* de la relación sujeto-objeto resulta crucial para la interpretación de otras betas del "psicologismo" neokantiano, que no sólo demuestra la singularidad del enfoque de pensamiento de Cassirer, sino también demuestra su extensión, la cual mantiene una deuda con el neokantismo de Marburgo, en particular con Natorp, y explica por qué se considera a sí mismo como neokantiano en 1939, a pesar de que –citando nuevamente el pasaje– "muchas de las teorías" que han sido "adscritas al neokantismo en la literatura filosófica contemporánea no solo son extrañas, sino que resultan diametralmente opuestas" a los planteamiento de Cassirer (202).

5. Conclusiones

Con este último punto regresamos a la cuestión propuesta al inicio del artículo. Se puede decir, en resumen, que hablar de 'neokantismo' de Cassirer no es posible reducirlo a una simple declaración. Esta obvia e incontrovertida trivialidad significa que la idea sistemática del neokantismo, y en particular de la Escuela de Marburgo, implica una pluralidad de significados –sin los cuales apenas es posible, y sin una clarificación previa de estos sentidos, responder a la pregunta sobre el lugar que Cassirer ocupa dentro del neokantismo. Sin embargo, parece plausible que la filosofía sistemática de Cassirer descanse en varias proposiciones básicas de la Escuela de Marburgo y eso puede ser considerado como un intento por desarrollar su base sistemática –más en específico, por considerar estas proposiciones como bases *operativas* en lo que respecta a una interpretación dinámica del neokantismo marburgués. El rol fundacional de los "conceptos operativos" para Cassirer ha sido ampliamente reconocido y ampliamente aceptado por parte de los estudiosos del tema (Orth 1988 45-74). En este contexto, tiene también sentido asumir que Cassirer, metodológicamente hablando, siempre mantuvo un 'neokantismo', es decir, continuamente aplicó el aparato crítico de Cohen y Natorp a su propio modo de 'filosofar' y a su 'operacionalización' (Marx 1988 82). Pero tal transformación no tiene un significado dramático –no debe verse como una ruptura formal, sino como una variación dentro del proyecto filosófico original de los neokantianos de Marburgo. Se puede, incluso, decir que Cassirer mantiene el

verdadero neokantismo al rechazar el intento de establecer una base definitiva (como el último Natorp intentó hacer) y, en cambio, tratar de retornar a las primeras propuestas de Cohen (tales como, que el *a priori* de las formas del conocimiento y la cultura deben entenderse como proceso) (Cohen 1987 38) lo que resulta aún más enriquecedor[16]. Para remarcar, la nueva propuesta de Cassirer en la "Filosofía de las formas simbólicas" representa el mayor reto gestado al interior de la Escuela de Marburgo; sin embargo, este proyecto no "puede ubicarse fuera del neokantismo (de Marburgo)" (Paetzold 1998 233), sino que ha de visualizarse a través de los lentes de dicha tradición. Para Cassirer, también, "no existe un autor clásico" en filosofía –como Natorp sostuvo en su conferencia sobre "Kant y la escuela de Marburgo" en referencia a la ya conocida conclusión de Kant contra Eberhard. Del mismo modo, para Cassirer no tiene sentido tratar de filosofar con independencia de la tradición –puesto que la actividad del pensamiento filosófico está ligada intrínsecamente a los 'hechos' de la cultura y ocurre sólo dentro de la tradición del pensamiento. Y es un hecho que, para Cassirer, el neokantismo de Marburgo constituye parte de la tradición –la tradición en la cual él madura, con la cual continuamente tiene que lidiar y a la cual, aunque transforma, ciertamente nunca destruye.

Referencias bibliográficas

- Cassirer, Ernst. "Kant un die modern Mathematik". *Kant-Studien* 12, 1907, 1-49.
- Cassirer, Ernst. *Derkritische Idealismus und die Philosophie des "gesunden Menschenverstandes*. Giessen: Töpelmann, 1906.
- Cassirer, Ernst. "Herman Cohen un die Erneuerung der Kantischen Philosophie", *Kant-Studien* 17, 1912, 252-282.
- Cassirer, Ernst. *Zur modern Physic*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1915.
- Cassirer, Ernst. "Paul Natorp". *Kant-Studien*, 30, 1925, 273-298.
- Cassirer, Ernst. "Axel Hägerstrom. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart". *Göteborgs Högskolas Arksskrift*, 45, 1939, 1-119.
- Cassirer, Ernst. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity.* Trad. William Curtis Swabey y Marie Collins Swabey. Chicago. Dover Publications, 1953. Publicado originalmente como *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntiskritik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 2: Mythical Thought.* Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1955. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 2: Das mythische Denken* (Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1987).
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 1: Language*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1957a. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 1: Die Sprache* (Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1988).
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 3: The Phenomenologpy of Knowledge.* Trad. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1957b. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 3. Phänomenologie der Erkenntnis* (Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1990).
- Cassirer, Ernst. *Idee und Gestalt. Goethe-Schiller-Hölderlin-Kleist*. Darmastadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1971.
- Cassirer, Ernst. *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Cassirer, Ernst. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-9145.* Ed Donald Phillip Verene. New Haven and London: Yale University Press, 1979.

[16]No podemos discutir aquí la posibilidad de que incluso la "lógica de origen" (Ursprungslogik) de Cohen no deba ser un ejemplo paradigmático del pensamiento neokantiano en términos de sus fundamentos últimos. El hecho es que Cassirer leyó la Logik der reinen Erkenntnis de Cohen y la usó como un punto comparativo para su propio programa de funcionalización. Esta tesis se soporta, entre otras cosas, por la reacción de Cassirer a Cohen durante su discusión con Leonard Nelson (Cassirer 1907 32, n. 1).

- Cassirer, Ernst. *Kant's life and thought*. Trad. Hamed Haden. New Haven: Yale University Press, 1981. Publicado originalmente como *Kants Leben und Lehre* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).
- Cassirer, Ernst. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Vol. 3: *Die nachkantischen Systeme.* Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991a.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit,* Vol. 4: *Die nachkantischen Systeme.* Darmstadt. Wissenschaftliche Buch-gesellschaft, 1991b.
- Cassirer, Ernst. *Erkenntnis, Begriff, Kultur.* Ed. R. A. Bast. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnis in der Philosphie und Wissenschaft der neuren Zeit,* 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 1: Language*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1996. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 1: Die Sprache* (Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1988).
- Cassirer, Ernst. *Nachgelassene Manuskripte und Texte, vol. 5. Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge* 1929-1941. Ed. R. Kramme and J. Fingerhurt. Hmaburg: Meiner, 2004.
- Cohen, Hermann. *Logik der reinen Erkenntnis* = *Werke*, vol. 6. Ed. Herman Cohen-Archiv-Hildesheim New York: Olms, 1977.
- Cohen, Hermann. *Ethik des reinen Willens* = *Werke*, vol. 7. Ed. Hermann-Cohen-Archiv. Hidesheim, New York: Olms, 1981.
- Cohen, Hermann. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen: Töpelmann, 1983.
- Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfharung, 1ra ed.* = *Werke*, vol. 1.3. Ed. Herman-Cohen-Archiv. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1987a.
- Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfharung, 3ra ed.* = *Werke,* vol. 1.3. Ed. Herman-Cohen-Archiv. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1987b.
- Cohen, Hermann. *Das Prinzip der Infinitesimal Methode und seine Geschichte* = *Werke*, vol. 5. Ed Herman-Cohen-Archiv. Hildesheim. Zürich, New York: Olms, 1984.
- Ferrari, Massimo. "Prefacio", a: *Ernst Cassirer, Le problème de la connaissance dans le philosophie et la scuence des temps modernes*. Vol. 3. Les systems postkantiens. París: Cerf., 1999, i-xx.
- Ferrari, Massimo. *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*. Milan: Franco Angeli, 1988.
- Ferrari, Massimo. "Il neocriticismo Tedesco e la teoria della relativitá". *Rivista di filosofia* 86, 1995, 239-281.
- Ferrari, Massimo. *Categorie e a priori*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Ferrari, Massimo. *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Folrence: Olschki, 2003. [*Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*. Trad. Marion Lauschle. Hamburg: Felix Meiner Verlag. Ernst Cassirer, 2003].
- Ferrari, Massimo. "Natur und Kulturwissenschaften. Cassirer. Hegel und der Neukantianismus". *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (2), 2007, 67-78.
- Friedman, Michael. *A parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger.* Chicago, La Salle: Open Court, 2000.
- Gawronsky, Dimitry. "Ernst Cassirer: His life and his Work". En: *The Philosohphy of Ernst Cassirer*. 2da Ed. Paul Artur Shcilpp (New York: Tudor Publishing), 1958, 1-37.
- Geyer, Carl-Friedrich. *Einführung in die Philosophie der Kultur.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Graeser, Andreas. *Ernst Cassirer.* Munich: Beck, 1994.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik.* 5ta Ed. Frankfurt: Klostermann, 1991.
- Imig, Karl-Norbert. *Cassirers Invariantentheorie der Erfahurung und seine Rezeption des*

"*Erlanger Programms*". Hamburg, Meiner, 1997.
- Imig, Karl-Norbert. *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 2001.
- Krijnen, Christian. "Philosophieren im Schatten des Nihillismus. Eine Hinführung zum neukantianischen Beitrag". En: *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianischen Motive in der modernen Kulturphilosophie.* Christian Krijnen and Ernst Wolfgang Orth, eds. (Wuzburg: Königshausen, Neumann), 1998, 11-24.
- Ferrari, Massimo. "Is Cassirer a Neo-kantian Methodologically speaking?" En: Makkreel, Rudolf A. Luft, Sebastian. *Neokantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2010, 293-314.
- Marx, Wolfgang. "Cassirer Philosophie –ein Abschied von kantianisierender Letzbegründung?". En: *Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, ed. Hans-Jürg Braun. Helmut Holzhey, Ernst Wolfgan Orth (Frankfurt: Suhrkamp), 1988, 75-88.
- Natorp, Paul. "Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis". *Philosophische Monatshefte*, 1887, 257-286.
- Natorp, Paul. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr, 1888.
- Natorp, Paul. "Kant und die Marburger Schule". Kant-Studien 17, 1912a, 193-221.
- Natorp, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, vol. 1: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr, 1912b. (Nota. Ningún otro volumen de esta obra se publicó).
- Natorp, Paul. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie, 1925.
- Natorp, Paul. *Philosophie Systematik*. H. Knittermeyer, ed. Hamburg: Meiner [1958] 2000.
- Orth, Ernst Wolfgang. "Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen". En: *Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, ed. Hans-Jürg Braun. Helmut Holzhey, Ernst Wolfgan Orth (Frankfurt: Suhrkamp), 1988, 45-74.
- Orth, Ernst Wolfgang. *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Würzburg. Königshausen, Neumann, 1996.
- Paetzold, Heinz. "Die Frage nach Ernst Cassirers Neukatianismus mit Blick auf Cohen und Natorp". En: *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianischen Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Christian Krijnen and Ernst Wolfgang Orth, eds. (Wuzburg: Königshausen, Neumann), 1998, 219-235.
- Rudolph, Enno. "Raum, Zeit und Bewegung. Cassirer un Reichenbach über die philosophischen Anfänge des physikalischen Relativismus". En: Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirer Dialog mit der Naturwissenschaft. Enno Rudolph Ion-Olmpui Stamatescu (Hamburg: Meiner), 1997, 45-61.
- Ryckman, Thomas. *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics 1915-19125*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Schilpp, Paul, ed. *The philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: The library of Living philosophers, 1949.
- Schmitz-Rigal, Christiane. *Die Kunst offenen Wissens. Ernst Cassirers Epistemologie und Deutung der modern Physik.* Hamburg: Meiner, 2002.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 169-171
DOI: 10.5281/zenodo.5002081

Reseña

Herszenbaun, Miguel Alejandro (2018) La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel. Madrid: CTK E-Books, Ediciones Alamanda

Javier Castillo Vallez *
Universidad de Chile

La antimonia de la razón pura (2018) es un libro con una serie de ventajas que pudieran interesar a distintos públicos, a saber, primero, es un texto que se sitúa muy bien históricamente, es decir, expone cuál es el contexto en el cual Kant plantea la antinomia en su primera crítica y cuáles son las discusiones contemporáneas más relevantes que surgen a partir de la interpretación del texto de Kant; segundo, provee una guía de lectura con la cual la prosa de Kant se vuelve más clara y; tercero toma una posición original entre los autores, la quandise, por lo demás, se encarga de fundamentar. Todo ello bastaría para ser un aporte en el estudio de la filosofía de Kant, sin embargo, el texto tiene un agregado, el cual es analizar la noción de antinomia a la luz del pensamiento de Hegel, puesto que, en algún sentido, dicha noción se puede considerar un *efecto* de la filosofía de su época (Cfr. Placencia, 2017: 281), y en particular, del pensamiento de Kant. Según Herszenbaun, dicha noción hegeliana se constituye en respuesta explícita al término kantiano, en el sentido de que Hegel "legitima el descubrimiento kantiano, pero objetaba íntegramente la formulación kantiana de la antinomia" (p. 587).

El ámbito de la discusión se limita a las *antinomias matemáticas*, puesto que el material al respecto es más robusto para realizar el paralelo tanto en la propia obra de Hegel la "Doctrina del ser" de la *Ciencia de la lógica* (p. 42), como en la literatura secundaria.

El estudio de la sección kantiana (1, 2 y 3) tiene la novedad de interpretar el surgimiento y conformación de la antinomia a partir de los elementos *lógico-trascendentales* que participan en ella (p. 34) y de las distintas actividades de *síntesis* involucradas en las posiciones antinómicas. Según el autor, la formación de la antinomia requiere de la participación de tres facultades: *razón*, *entendimiento* y *sensibilidad.* Por este motivo, lo que distingue a la antinomia kantiana es la referencia a una *síntesis empírica,* "cuya representación no puede ser conformada por medio de actividades de enlace puramente conceptuales" (p. 35). De esta forma, la antinomia se produce mediante la confusión de dos tipos de síntesis, una puramente intelectual y otra empírica, referida a la intuición. Este último punto, según el autor, es lo que da lugar a la posición hegeliana, la cual no restringe a la antinomia ni a "conflictos estrictamente cosmológicos" (p.26) ni al plano fenoménico -suprimiendo todo elemento intuitivo en las antinomia matemática-, sino que lo amplia al ámbito del concepto; todos los conceptos serán antinómicos, lo que será una "nota característica suya" (p. 515). En Hegel, la antinomia no tendría el objetivo kantiano de considerar cuál es el conocimiento legítimo tal que no rebase nuestras aptitudes epistémicas, sino justamente la posibilidad del acceso a la verdad por medio de un desarrollo dialéctico de los conceptos enfrentados (p. 28); la antinomia ya no enfrenta series de condiciones, sino *lados*

*Contacto: javier.e.castillo.v@gmail.com Magistrando Universidad de Chile

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

opuestos de un concepto (p. 38).

El texto de Herszenbaun está organizado en cuatro capítulos, de los cuales, los tres primeros analizan la antinomia en Kant a partir de su exposición en la *Critica de la razón pura* (1998) y pasajes de los *Progresos de la metafísica* (1804) y *Prolegómeno*s (1911); y un cuarto capítulo dedicado a la recepción hegeliana esta noción fundamentalmente utilizando la *Ciencia de la lógica* (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1989) y *Lecciones de historia de la filosofía* (1986).

El primer capítulo el autor se encarga de una presentación general de la noción de *antinomia* en el contexto de la primera crítica. Sobre ésta se afirma que las posiciones enfrentadas en cada conflicto antinómico suponen necesariamente, por una parte la referencia a la intuición (*síntesis empírica*) y a un principio de la razón que no supone tal referencia, sino que enlaces categoriales que representan lo incondicionado.

El segundo y tercer capítulo se encarga de la *primera* y *segunda antinomia,* que surgen a partir del conflicto formado por la ampliación puramente categorial de cantidad y cualidad respectivamente, gracias al principio de la razón. Estos capítulos presentan un detallado análisis de las pruebas y las síntesis involucradas en el conflicto cosmológico.

El cuarto capítulo inaugura la sección dedicada a Hegel, en la que se realiza un estudio de la interpretación hegeliana de la antinomia kantiana en términos estrictamente conceptuales y las consecuencias de dicha interpretación para el pensamiento de Hegel, la que supone la supresión, por un lado, de todo elemento intuitivo en las antinomia matemática y, por otro, de la necesidad que los conflictos antinómicos sólo puedan aparecer allí dónde es posible conformar de una serie de condiciones. De esta manera, para Hegel el conflicto se encuentra fundamento en los lados contrapuesto del concepto implicado y el conflicto nace cuando cada "concepto *pretende valer por sí mismo*" (p. 39).Esto también supone entender que Hegel reelabora la noción de *concepto* más allá del sentido kantiano. Todo lo anterior tiene como consecuencia que se reinterprete la distinción kantiana entre *analítica* y *dialéctica trascendental* (ontología de la verdad y de la apariencia ilusoria), extendiendo el carácter dialéctico a todos los conceptos.

Me parece que el texto de Herszenbaun ya sería excelente si solo hubiera expuesto la antinomia en Kant, dada su meticulosidad en la exposición, pero además se propone indagar en su aplicación en el pensamiento de Hegel. Esto puede ser interpretado como una virtud, pero también como un defecto de la obra. Es un defecto en la medida en que la unidad de proyecto se ve comprometida, es decir, tal parece que el texto se propone objetivos distintos, cada uno de los cuales cuentan como una buena investigación por sí misma, pero no parecen estar justificado el esfuerzo de su conjunción. De manera que, los primeros tres capítulos ya valen por sí mismos como una investigación sobre las antinomias matemáticas en Kant y la recepción hegeliana del cuarto capítulo es válida independientemente de las secciones precedentes. Herszenbaun afirma que los objetivos del texto son dos, a saber, una "lectura sistemática de la antinomia de la razón pura en Kant" (p. 41) y "la apropiación y reelaboración [hegeliana] de la antinomia kantiana" (p. 42), pero cabría reflexionar, por ejemplo, en torno a la necesidad un tratamiento sistemático de la parte kantiana para entender la recepción de Hegel de la noción de antinomia; sin duda, para ello es necesaria una mención kantiana de tal concepto, pero tal vez no un cometario sistemático. Sin embargo, también es claro que es mejor pecar de exceso de meticulosidad que de carencia de la misma.

Por otra parte, justamente lo que se consideró como un defecto puede verse como también una virtud, en la medida en que el texto no solo se trata del análisis detallado de un tema específico sobre un filósofo, sino de la evolución histórico-filosófica de la noción de antinomia en sendos autores. Lo último vuelve a este trabajo un ejercicio de una complejidad mayor, mas, por ello mismo, más interesante. Pero este texto no se propone explícitamente dicho objetivo y lamentablemente divaga entre una investigación kantiana y una hegeliana y, con ello, el libro pierde su unidad.

Referencias bibliográficas

- Hegel, G. W. F. (1981, 1985, 1999), *Wissenschaft der Logik*, Hrsf. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Gesammelte Werke, Bd. 11-12, 21, Düsseldorf. Traducción: *Ciencia de la lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo y Augusta Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1982.
- _____, (1989) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en Werke in 20 Bänden, Bd. 8-10, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Traducción: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- _____, (1986) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en Werke in 20 Bänden, Bd. 18-20, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Traducción: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1955.
- Herszenbaun, Miguel Alejandro (2018) *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel.* Madrid: CTK E-Books, Ediciones Alamanda.
- Kant, Immanuel (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner. Traducción: *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2009.
- _____ (1911), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, en Kants gesammelte Schriften IX, Berlin-Leipzig. Traducción: *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999.
- _____ (1804), *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leib nitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Königsberg: Goebbels und Unzer, 1804. Traducción: *Los progresos de la Metafísica*, edición bilingüe trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, D.F.,2011.
- Placencia, Luis (2017) *Descartes y Kant sobre la conciencia. Observaciones sobre un olvidado punto de contacto sistemático entre Kant y Descartes* en CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy N.o 5, Junio 2017, pp. 278-295

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 173-175
DOI: 10.5281/zenodo.5002083

Reseña

Ferrarin, Ramón Alfredo (2018). *Thinking the I. Hegel and the critique of Kant.* Northwestern University Press

Esteban Sepúlveda Caro*
Universidad de Chile

En 2019 Alfredo Ferrarin nos ofrece una versión inglesa de su libro originalmente publicado en italiano el año 2016. El objetivo del libro, tal como el mismo autor lo presenta, es el siguiente: "the subject matter of this book is the relationship between thinking and the I in Hegel. We will see how radically Hegel critiques the ordinary view of thinking that reduces thought to a property of an I" (2019, 4). Respecto a este último punto, el libro se centra en examinar qué es el pensamiento para Hegel y en qué medida éste, de una parte, *excede* al Yo (como pensamiento inconsciente o pensamiento reificado en el mundo como vida, naturaleza o determinaciones lógicas puras), y de otra parte es indispensable que el pensamiento llegue a ser *autoconsciente por medio* del Yo.

El libro toma la siguiente ruta. En primer lugar, especifica qué entiende Hegel por el individuo autoconsciente que es el sujeto del pensamiento. Aquí Ferrarin se desplaza fijando con precisión varios términos claves: sujeto, Yo, reciprocidad, reconocimiento, intersubjetividad. Una vez presentada esta concepción hegeliana del individuo autoconsciente que, sin embargo, será complementada en capítulos posteriores, el autor pasa a examinar el otro polo de la relación: el pensamiento. En primer lugar examina el pensamiento desde el punto de vista en que este excede –es "previo"– al Yo (como pensamiento objetivo y como el elemento lógico), siempre enfatizando que desde este punto de vista el pensamiento no es más que impulso, fuerza inconsciente o instinto que puja por desarrollar las determinaciones lógicas hasta llegar al saber de sí mismo como este impulso, en la plena coincidencia entre las determinaciones lógicas y el mundo. Este telos del pensamiento como impulso muestra a la vez la parcialidad de la lógica y la necesidad del pensamiento humano: para devenir pensamiento que se sabe a sí mismo, debe desarrollarse en todas sus esferas; como lógica, naturaleza y espíritu. De ahí que al pensamiento le sea indispensable su manifestación en la forma humana: "generally speaking, *no in-itself has truth*. Each truth must show itself in its becoming and must be known by us as such. Truth is what is known to be true" (2019, 75, énfasis mío).

El autor entonces se vuelca sobre el proceso en que el pensamiento llega a saberse a sí mismo como pensamiento. En este punto se sirve de los conceptos de "espontaneidad" y "reificación" para arrojar luz sobre ciertas características de este proceso. Entre ellas, Ferrarin insiste en la necesidad que tienen ciertos momentos: el entendimiento –pues en caso contrario la razón no tendría objeto–, la pasividad como el resultado de la reificación y junto con ello la representación –de donde la filosofía extrae los contenidos que ha de transformar en conceptos. En el libro se examinan varios casos en los que se manifiesta este proceso de reificación del pensamiento en determinaciones sólidas y su posterior fluidificación: el lenguaje, la naturaleza, la cultura, etc. No

*Contacto: esteban.scaro@gmail.com Estudiante de Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Estudios financiados por la Fundación Volcán Calbuco (2020) y por ANID.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

obstante, Ferrarin se centra en la reificación del pensamiento que tiene lugar en la representación y en cómo esta representación es transformada posteriormente en concepto.

El libro de Ferrarin tiene muchas virtudes. El autor se esfuerza en determinar la terminología hegeliana con un nivel de detalle que no siempre se observa en la literatura secundaria. No solo establece distinciones marcadas entre ciertos conceptos que usualmente se pasa por alto (como sujeto y Yo, reciprocidad, reconocimiento e intersubjetividad, pensamiento objetivo y elemento lógico, etc.), sino que también presenta cada vez que corresponde los distintos sentidos que poseen ciertos términos claves. Ferrarin tampoco se detiene a la hora de reconsiderar las relaciones de fundamentación entre estos conceptos, siendo el caso más evidente el del reconocimiento, en el que él sostiene que "recognition (. . .) is not sufficient to ground self-consciousness" (2019, 18); es más, "self-consciousness is in turn placed *before* recognition (. . .) recognition cannot constitute or ground self-consciousness" (2019, 36). Además, el autor se esfuerza por aclarar el sentido de ciertas expresiones metafóricas de Hegel que pueden llevar a malos entendidos: por ejemplo, en la Introducción de la *Ciencia de la Lógica*, donde Hegel describe el reino de la lógica pura como la exposición de Dios tal como él es *antes* de la *creación* del mundo; o en el §23 de la *Enciclopedia*, donde Hegel explícitamente se refiere a la verdadera naturaleza de las cosas que emerge en el pensamiento como un *producto* de *mi* actividad libre.

Otro de los aspectos valiosos del libro es su carácter abiertamente confrontacional con otras interpretaciones de Hegel. En varios capítulos hay observaciones en contra de una interpretación realista del elemento lógico, e igualmente contra interpretaciones trascendentales. Pero no solo eso, sino que, por ejemplo, luego de un amplio contraste entre la concepción hegeliana del pensamiento frente a la concepción ordinaria del mismo, Ferrarin declara que, "as a consequence, Hegel's logic is neither a semantics, nor a transcendental philosophy, nor a philosophy of mind" (2019, 62). Y no deja de ser menos llamativa su crítica a la lectura tanto de Robert Brandom como de Robert Pippin sobre el reconocimiento.

Por último, el libro está plagado de contrastes entre la postura de Hegel y la postura de otros filósofos sobre el asunto en cuestión. Este aspecto no solo revela la basta cultura filosófica de Alfredo Ferrarin –que se sirve de contrastes desde el pensamiento griego (principalmente Platón y Aristóteles), la filosofía moderna (con referencias a Spinoza, Leibniz y Kant, desde luego) hasta autores como Husserl y Freud–, sino que también se revela como una herramienta bastante útil a la hora de fijar con mayor precisión cuál es la posición de Hegel. Y con esto retomaré lo que es el capítulo final de su libro: el contraste con Kant.

El desarrollo del contraste entre Kant y Hegel está marcado por el diagnóstico de Ferrarin sobre el estado del arte de esta discusión: "Kantians have little interest in the problems raised by Hegelians who are insensitive to absolute idealism's possible misunderstandings or sweeping claims and are not keen on philosophical reconsideration" (2019, 140). De ahí que el autor decida presentar este contraste no tanto desde la opinión de Hegel, sino desde un punto de vista desprejuiciado: "it is worth examining the relation between Hegel's and Kant's reason as it results from the above section rather than in Hegel's critical evaluation" (2019, 179-180). En correspondencia, Ferrarin mitiga la fuerza que tendrían las críticas hegelianas a la filosofía kantiana justamente por ser el producto de una lectura superficial de Kant, al menos en aspectos claves. En contraste, él se dedica a mostrar la similitud que hay entre ambas filosofías.

Para ambos, la unidad puede pluralizarse: la unidad sintético-originaria de la apercepción se divide en sujeto y objeto, siendo la unidad de ambos. Espacio se divide en infinitos espacios. La razón es la unidad arquitectónica de sus diferentes facultades, con lo cual pierde fuerza la acusación de Hegel de que Kant es preso de una concepción dicotómica del pensamiento; aunque aquí echa de menos un contraste con la lectura que Sally Sedgwick (2012) desarrolla sobre la crítica hegeliana sobre la conexión "contingente" entre intuición y concepto en Kant. Pese a todo, la similitud tiene su límite, y justamente aparece en la relación que tendría el pensamiento con sus determinaciones. En efecto, Ferrarin sostiene que "even when Kant does not privilege the procedure and the results of the Transcendental Deduction, the model of his determination is a

causal one" (2019, 193); y éste sería el punto clave de la divergencia entre Kant y Hegel, pues "this is what Kant's reason, with all its autonomy, can never be: the becoming itself of passive substance" (2019, 194).

Referencias bibliográficas

- Ferrarin, Alfredo. 2019. *Thinking the I. Hegel and the Critique of Kant.* Illinois: Northwestern University Press.
- Sedgwick, Sally. 2012. *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity.* Oxford: Oxford University Press.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 177-179
DOI: 10.5281/zenodo.5002085

Reseña

Ng, Karen. Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic, Oxford: OUP. 2020

Matías von dem Bussche*
Universidad de Chile

Continuando una serie de estudios dedicados a estudiar a profundidad el concepto hegeliano de vida (*Leben*) -p.ej., *Der lebendige Begriff* de Annette Sell (2014) o *Das Leben der Freiheit* de Thomas Khurana (2017)-, a partir del año 2020 contamos con el detallado libro *Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic* de Karen Ng, profesora asistente de filosofía de la Universidad de Vanderbilt. La obra de Ng está dedicada al estudio de dicho concepto en el así llamado *Escrito de la diferencia* (DS), *La Fenomenología del espíritu* (PhG) y *La ciencia de la lógica* (WdL).

El estudio investiga la concepción hegeliana de la vida, según la cual la actividad de la razón y el pensamiento humano deben ser concebidos en términos de la actividad dinámica y el desarrollo de la vida orgánica. Ng busca aclarar lo que denomina la contribución más original de Hegel al sistema del idealismo alemán, a saber, que este último no puede ser completado sin introducir un concepto filosófico de vida. La integración de dicho concepto al idealismo intenta tematizar tres asuntos no totalmente desarrollados en él: 1) el de la auto-conciencia y su rol fundador en el conocimiento, 2) el problema de la compatibilidad de la libertad con el orden de la naturaleza y 3) el de la forma lógica de la realidad.[1]

Dicho gruesamente, el desarrollo de tales asuntos consiste en lo siguiente. Respecto del primer y segundo asunto, Ng investiga las razones por las cuales Hegel, a diferencia de Kant pero en continuidad con él, concibe que la conformidad interna a fines[2] juega un rol fundante y constitutivo en el conocimiento.[3] Esto lo lleva a cabo Ng por medio de un estudio de la teoría del juicio de Kant, indagando cómo ésta, siendo iniciada en la *Crítica de la razón pura* (KrV) es "completada" en la *Crítica de la facultad de juzgar* (KU). Esto tiene como fin mostrar la relación recíproca entre conformidad a fines interna -expresada en la idea del "fin natural" (*Naturzweck*) en Kant- y la facultad específicamente humana del juicio. Dicha reciprocidad servirá de *background* para la interpretación hegeliana de la relación entre auto-consciencia y vida, según la cual esta última es condición de posibilidad de la razón y de la inteligibilidad del mundo, posibilitando la actividad cognitiva auto-consciente.

*Contacto:m.vondembussche@ug.uchile.clEstudiante de Maestría en Filosofía de la U. de Chile. Becario ANID-PFCHA/Magister Nacional/Año 2020 - Folio 22200975.

[1] Estos tres asuntos son los que engloban los tres grandes temas de los que se hará cargo el estudio y que están mencionados en el título del libro: auto-conciencia, libertad y lógica.

[2] Ng traduce el término kantiano de "inneren Zweckmäßigkeit" por "internal purposiveness". Traduzco la expresión alemana al español por "conformidad interna a fines"

[3] Estos asuntos son tratados en los capítulos 2 y 3 del libro.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

Luego Ng considera esta relación de condición de posibilidad a la luz de un análisis de la así llamada "tesis de la identidad especulativa" tal como es presentada en el DS. En dicho escrito, Hegel explicita la relación entre dicha tesis y su método filosófico. El objetivo de Ng en este capítulo es, por un lado, dar cuenta de la influencia de Schelling en Hegel, expresada la idea hegeliana de un "sujeto-objeto" y la forma en que esa idea se relaciona con el asunto de la conformidad interna a fines. Y, por otro lado, mostrar cómo es que la crítica de Hegel a Fichte revela la importancia que tiene para el primero la conformidad a fines como un elemento constitutivo para su comprensión de la auto-consciencia en la PhG.

Respecto del tercer asunto, a saber, el de la forma lógica de la realidad y de su conexión con el concepto de vida, su desarrollo consiste en lo siguiente.[4] Ng busca aquí mostrar que el apartado de la Lógica Subjetiva de la WdL puede ser interpretado como la KU de Hegel. Dicho gruesamente, el objetivo principal del tratamiento de este asunto es aclarar la cuestión de que "vida" sea un concepto "lógico" en sentido hegeliano, es decir, un concepto que explica la estructura inmanente de la realidad; concepto que la facultad de juzgar presupone como fundamento de su actividad (del mismo modo en que el fin natural en Kant se presupone como principio de la actividad del juicio pero ahora no en sentido regulativo sino constitutivo para Hegel). Mostrando eso, Ng intenta demostrar el modo en que para Hegel la vida posibilita al mismo tiempo que constriñe las actividades cognitivas teóricas y prácticas.

Un aspecto muy destacable del libro es la conciencia que tiene de su lugar en el debate de la interpretación de Hegel, pues Ng también considera las conexiones que tiene, desde su punto de vista, su propia interpretación con otras interpretaciones disponibles. En esta comparación ella identifica lo que cree son las ventajas y desventajas de estas otras interpretaciones, poniendo de relieve a su vez las ventajas que ella cree posee su propia interpretación y las desventajas que evita. Fundamentalmente, refiere a dos vías interpretativas que intentan identificar la influencia principal en Hegel de las doctrinas de la apercepción (p.ej., R. Pippin, R. Brandom) y del entendimiento intuitivo de Kant (p.ej., E. Förster, S. Sedgwick). Para Ng, la ventaja principal de su estudio, que es por su contracara la desventaja de las otras interpretaciones, es la conexión que realiza su investigación entre el idealismo de Hegel y las ideas kantianas desarrolladas en la KU de la conformidad interna a fines y del fin natural.[5]

En general el libro es muy cuidadoso desde el punto de vista interpretativo y resulta ser un estudio muy completo en la medida en que se explaya bastante en lo que refiere a las influencias y discusiones por medio de las cuales Hegel llegó a desarrollar sus propias ideas. Por ello el libro intenta aclarar bastantes cosas en Kant, Fichte, Schelling, Hölderlin, y asimismo, donde cree necesario, refiere a las discusiones con Spinoza y a la influencia de Aristóteles en Hegel.

Las únicas observaciones críticas que podría hacer, si es que el lector tiene el interés de revisarlas y cotejar por sí mismo, son las siguientes. 1) En la introducción a su libro, Ng nos plantea la idea de que Hegel enmarca la introducción del concepto de vida en términos de una discusión *quid juris* (de un empleo válido del término "vida") y no una discusión *quid facti* (de si la naturaleza es de hecho una forma de vida). Sin embargo, no vuelve a desarrollar esta idea en el cuerpo del texto, siendo, según mi parecer, una idea necesaria de desarrollar. 2) Si bien el texto, en los capítulos dedicados a la interpretación de la PhG, se hace cargo de algunas menciones al concepto de vida (y su relación con la auto-consciencia) y provee una exégesis interesante, hubiese sido deseable un desarrollo *más amplio* de los párrafos en los que Hegel habla explícitamente sobre la vida en el capítulo IV (cfr. los §§169-174 de la PhG)[6] o en los que habla de la teleología interna y externa en el capítulo V (cfr. §255 y ss.).[7] 3) Por último, y relacionado con lo anterior, en

[4] Esta es, sin duda, la sección más compleja del libro a causa, precisamente, de que se hace cargo de uno de los textos más complejos y largos de Hegel, la WdL. Por lo que si la reseña resulta en algún grado ininteligible, esto se debe a la complejidad del texto base y del comentario mismo. Este asunto es tratado en los capítulos 4 a 8 del libro.

[5] Por lo mismo, el libro posee una muy buena y larga bibliografía que sin duda será de mucha utilidad para que el lector interesado profundice en los distintos asuntos abordados en el libro. Por lo demás, en las notas al pie la autora refiere siempre a los distintos comentarios de los que se nutre para sus propias interpretaciones.

[6] La paragrafación (§) refiere a la numeración hecha por Pinkard en su traducción del texto.

[7] En cualquier caso, esta observación solo indica que hubiese sido deseable un tratamiento de esos pasajes, más no

el comentario del método filosófico de Hegel y su relación con la tesis de la identidad especulativa, hubiese sido deseable revisar aquellos pasajes del Prólogo de la PhG donde Hegel vincula su propia opción metódica, precisamente, con lo que es, a sus ojos, la naturaleza orgánico-vital del conocimiento filosófico (cfr. §1-4, *interalia*.)

Referencias bibliográficas

- Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bänden mit Registerband: 3: Phänomenologie des Geistes.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986 (texto original: 1807)
- _____. *Werke in 20 Bänden mit Registerband: 2: Jenaer Schriften 1801–1807.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986
- _____. *Werke in 20 Bänden mit Registerband: 5: Wissenschaft der Logik I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986 (texto original: 1812)
- _____. *Werke in 20 Bänden mit Registerband: 6: Wissenschaft der Logik II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986 (texto original: 1816)
- _____.*The Phenomenology of Spirit.* [trad. por T. Pinkard.] Cambridge: CUP. 2018 (basado en: Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner. 1999, texto original: 1807)
- Khurana, Thomas. *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie.* Berlin: Suhrkamp. 2017
- Ng, Karen. *Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic,* Oxford: OUP. 2020
- Sell, Annette. *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel.* Freiburg/Münich: Karl Aber. 2014.

que el trabajo esté incompleto a raíz de una falta de comentario de los mismos. Por lo demás, el texto desde un principio nos advierte que el texto de mayor importancia a comentar es la WdL.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 181-183
DOI: 10.5281/zenodo.5002087

Reseña

Ramón Valls Plana, Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830) (Abada, 2018)

Ignacio de la Carrera F. *
Facultad de Derecho, Universidad de Chile

Esta obra está pensada como complemento de la traducción a nuestra lengua que Ramón Valls Plana realizara de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Abada, 2017, edición bilingüe). En palabras del propio autor, más que un comentario, es "una invitación, un acompañamiento y una ayuda para el osado lector del libro de Hegel" (p. 11). No está, pues, dirigida a un público especialista, sino a estudiantes y aficionados dotados de suficiente curiosidad, valor, paciencia y entusiasmo como para sumergirse en la espesa jungla de la jerga hegeliana.

Ramón Valls Plana, fallecido en 2011, ex jesuita y catedrático en Zaragoza, San Sebastián y Barcelona, pretende con este libro de acompañamiento a la *Enciclopedia* realizar una labor pedagógica análoga a la que anteriormente llevara a cabo respecto a la *Fenomenología del Espíritu* con *Del Yo al Nosotros* (PPU, 1994), que le hizo conocido. En el caso de la obra que ahora nos ocupa, el formato es el de la división en parágrafos que reproduce la división que encontramos en la *Enciclopedia*: el libro está pensado para que la lectura de sus parágrafos siga inmediatamente o acompañe a la lectura de los parágrafos de la obra principal, sin perjuicio de los capítulos y secciones introductorios o las recapitulaciones, siempre abundantes.

Los primeros tres capítulos, dedicados a los prólogos, la introducción y el preconcepto de la Lógica, respectivamente, harán las delicias del aficionado hegeliano. Junto al comentario formal de lo que el texto de Hegel dice, Valls Plana no se cansa de brindarnos contexto filosófico e histórico a las afirmaciones del filósofo. Consideraciones como el público objetivo al que la *Enciclopedia* iba dirigida (los estudiantes de Hegel en Berlín, futuros ciudadanos de un mundo post-revolucionario), el carácter de la filosofía y sus afinidades y diferencias con la religión, la posición de Hegel frente a la filosofía postkantiana y el Romanticismo, el balance que hace entre el pensamiento griego y el moderno, la exposición del "método dialéctico-especulativo", así como la introducción de la jerga hegeliana básica (mediación, desarrollo, espíritu, etc.) constituyen una introducción sorprendentemente amena y entretenida a una obra tan difícil. Nada de esto, empero, implica demasiado alejamiento de la obra principal: a lo que se dedica Valls Plana principalmente es a ensanchar lo que se encuentra ya en el texto.

Con los capítulos que van del 4 al 11 entramos ya de lleno a la Ciencia de la Lógica (descontado el preconcepto, tratado en el capítulo 3). Esta es probablemente la parte más valiosa de todo el *Comentario*. De manera admirable, Valls Plana vierte en un análisis fluido y razonablemente ameno las múltiples complejidades de la lógica hegeliana. El comentarista destaca su relación con el lenguaje y recuerda que la lógica nace de la reflexión abstractiva sobre éste. En consecuencia, el ser no sería todavía una categoría lógica porque no es todavía predicado, sino solamente la

*Contacto:ignaciodelacar@gmail.comEstudiante de la Facultad de Derecho de la U. de Chile.

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

posibilidad de la predicación, la cópula. Es recién con la cualidad que la predicación aparece y por eso la cualidad es la primera categoría. Recuérdese, sin embargo, que Hegel parte de la "tesis escandalosa" de la identidad entre pensamiento y ser, por lo que el carácter lingüístico de la lógica no obsta a que ésta muestre la estructura racional de toda realidad, incluidas las realidades políticas y sociales. Otro punto a destacar es el énfasis que el comentador coloca en la importancia de las categorías de infinito malo e infinito bueno o verdadero, mostrando a lo largo del *Comentario* cómo estas categorías toman cuerpo en distintas figuras de la naturaleza y el espíritu.

El recorrido del comentario sigue al recorrido de las categorías por el juego de espejos en que esencias y existencias se reflejan unas en otras hasta finalmente quedar reunidas en la realidad efectiva: setenta páginas fascinantes de inmensa ayuda para la comprensión de lo que muchos consideran la parte más difícil y extraña de la lógica hegeliana. Seguidamente, el estudio pormenorizado de la doctrina del Concepto (concepto, juicio, silogismo, objeto, idea) cierra el conjunto de la Lógica no sin insistir en el estrecho parentesco de la lógica del Concepto con Aristóteles. Para paliar el mareo que estas primeras 310 páginas puedan causar al lector, el libro cuenta, en calidad de apéndice, con una exhaustiva tabla de categorías lógicas y sus respectivas descripciones, un material de extraordinaria utilidad.

Lamentablemente, al pasar a la Filosofía de la Naturaleza la negatividad hace lo suyo. La verdad es que Valls Plana no tiene aquí mucho que decir. A las repeticiones casi o totalmente literales que hace de los parágrafos correspondientes del texto principal se suman las quejas por el poco valor que el comentador concede a esta parte del sistema. Valls Plana, preocupado como está por la ética y por la política, considera al texto hegeliano "pesado, aburrido, pasado de moda", "un texto muerto que puede matar a quien se adentra en él" (¡!) (p. 414). Este desprecio no parece estar justificado.

Aunque pueda ser cierto que Hegel quiso que su filosofía "fuera reconocida como *Filosofía del Espíritu* y jamás quiso que la *Filosofía de la Naturaleza* fuera emblemática respecto de su sistema", también es cierto que se dio el trabajo de escribir 131 parágrafos sobre el tema y de integrarlos al compendio de su sistema. Por lo menos habría sido deseable un tratamiento histórico mayor, más referencias a la *Naturphilosophie*, más referencias a Schelling y a Goethe. Puede que la reconstrucción de la imagen de la naturaleza que Hegel tenía interese a más personas que "a un historiador de la Ciencia" (p.441). Además, la Filosofía de la Naturaleza brinda claves para la comprensión de la del Espíritu. Si, por ejemplo, "[d]el mismo modo que el sistema solar, también el Estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos" (*Enc.*, nota al §198), puede entonces ser iluminadora para la comprensión del Estado hegeliano la comprensión del sistema solar hegeliano. También es sospechable que la defensa que hace Hegel de la teoría de los cuatro elementos, defensa que tanto escandaliza a Valls Plana, se deba en parte a que con esta teoría Hegel busque adelantar figuras que luego se verán en la Filosofia del Espíritu: la idea de que el fuego sea aire puesto como universalidad negativa (§283) puede incluso sugerir lecturas políticas interesantes. Pero el comentador pasa sistemáticamente por alto estas posibilidades.

Al entrar a la Filosofía del Espíritu, Valls Plana recupera la calidad perdida. En la filosofía del espíritu subjetivo, y en particular en la relativamente olvidada *antropología*, el comentador muestra un interés que le faltaba del todo en la Filosofía de la Naturaleza y, si no desarrolla esta sección en forma más exhaustiva, esto parece deberse más al laconismo del texto base que a falta de voluntad. Luego, donde sí es exhaustivo, es en el tratamiento del lenguaje y de la inteligencia en la *psicología*. Pero donde Valls realmente se siente más cómodo y con más autoridad es en su tratamiento de la filosofía del espíritu objetivo: el ámbito de lo jurídico, lo ético y lo político. Al recorrido detallado por las distintas figuras de la Filosofía del Derecho que hay en la *Enciclopedia*, une el comentador una viva conciencia del vínculo entre dichas figuras y las categorías previamente vistas en la Lógica. Términos como esencia, existencia, mal y buen infinito, juicio y silogismo, que nunca se esfumaron del todo, recuperan protagonismo y sirven de testimonio de la racionalidad de lo social. Los momentos silogísticos de singularidad, particularidad y universalidad se encarnan ahora en el silogismo que es la eticidad: familia,

sociedad civil y Estado, y sus respectivas subdivisiones, para luego proyectar al Estado al plano internacional y a la historia universal.

Finalmente, Valls Plana sigue a Hegel hasta el espíritu absoluto, que el filósofo presenta en su *Enciclopedia* de forma extremadamente condensada, pero extendiéndose en notas sobre la religión. Unas conclusiones del comentador que redondean el conjunto de la obra y abordan los vínculos de Hegel con Aristóteles y el cristianismo terminan con el comentario propiamente tal. Una serie de apéndices (la conclusión de *Creer y saber*, un discurso de Hegel, su Tesis de Habilitación, la ya mencionada tabla de categorías y varios otros documentos) complementan el volumen. Para resumir: pese a sus bajos en la Filosofía de la Naturaleza, una muy buena obra, clara, completa, amena y pedagógica, ideal sobre todo para quienes se estén iniciando en la lectura de la *Enciclopedia*.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 15 (2020), pp. 185-187
DOI: 10.5281/zenodo.5002089

Reseña

Walter Jaeschke. Hegels Philosophie. Hamburg: Felix Meiner, 2020

Carlos F. Lincopi Bruch *
Universidad de Chile

El año 2020 es un año especial para los estudiantes, académicos, investigadores y, en general, para las personas interesadas en la filosofía y, especialmente, en aquellos que se han interesado por ese gran momento de la cultura universal desplegado en la Alemania de fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX. En efecto, la cultura universal celebra el natalicio número 250 de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nacido en el año 1770 en Stuttgart y fallecido a fines del año 1831 en Berlín, luego de una fructífera y esmerada carrera académica que también supo de momentos difíciles y adversos. Hegel, el pensador del mundo moderno que supo aparecer espectralmente en diversos momentos de la historia, por ejemplo, en las polémicas levantadas por los así llamados jóvenes hegelianos, quienes bajo la orientación promisoria de un Ludwig Feuerbach o un Arnold Ruge, veían crecer en su interior a esos otros espectros llamados Marx y Engels. Sin duda, Hegel es un pensador muy comentado, a menudo vilipendiado por su escritura barroca y extrema, dado por muerto por algunos, revitalizados por otros (¡No dar por perro muerto a Hegel! – protestaba Karl Marx en el epílogo a la segunda edición de *Das Kapital*); en cualquier caso, el natalicio de Hegel constituye una excelente ocasión para la apertura de discusiones, realización de congresos y edición de libros que tengan por objeto el tratamiento de su pensamiento. Es en este contexto festivo que ha sido publicado recientemente el libro *Hegels Philosophie* por el prominente investigador alemán Walter Jaeschke, editor de la Edición Académica de la Obra Completa (*Gesammelten Werke*) de Hegel y célebre por su trabajo *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik* publicado en el año 2012 en colaboración con el investigador Andreas Arndt.

Hegels Philosophie es una obra de poco más de cuatrocientas páginas y veinte capítulos, en los cuales Walter Jaeschke procura entregar diversas perspectivas del pensamiento hegeliano, enfocándose principalmente, aunque no exclusivamente, en tópicos propios de la *Fenomenología del Espíritu*, *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, es conveniente apuntar el verdadero propósito del autor con la publicación del libro y, de este modo, observar algunas de las fortalezas y de las debilidades que posee la publicación; en el prólogo, el autor apunta que:

> Las contribuciones que siguen no se ocupan en exponer esta marcha del pensamiento puro a través de la realidad efectiva de un modo completo – esto yo lo he intentado en otro lugar –, sino que pretenden ilustrar niveles de este camino y seleccionar problemas puntuales que Hegel trata y muestra en este camino del espíritu (Jaeschke, 2020, p.9)

De esta manera, el libro posee la peculiaridad de mostrar diversos problemas en el tratamiento de la obra de Hegel, con lo cual queda también, hasta cierto punto, injustificado el título de la

*Contacto:lincopibruch@gmail.comLicenciado en Filosofía (Universidad de Chile), actualmente cursando estudios de Magíster en Filosofía (Universidad de Chile)

CC-BY-NC-ND 4-0 2020 Corporación Filosofía y Sociedad

obra que parece inducir a una presentación sistemática del pensamiento de Hegel en la forma de manual de filosofía; sin embargo, el objetivo no es otro que presentar problemas y diversas hipótesis de investigación, cuestión bien lograda a nuestro entender y que sin resolver o cerrar los problemas planteados, entregan una genuina orientación para la investigación académica tanto para investigadores experimentados como para estudiantes de filosofía que inician sus primeras indagaciones en torno a la obra de Hegel.

En este nivel de análisis, habría que preguntarse en qué consiste un problema de la filosofía hegeliana; la lectura del libro sugiere que el autor tiene una visión amplia acerca del punto y que podríamos caracterizar de dos maneras. En primer lugar, tenemos un conjunto de problemas internos del pensamiento hegeliano, enfocados principalmente en la delimitación y alcance de determinados conceptos presentados en la obra misma del pensador alemán. En segundo lugar, tenemos problemas externos al pensamiento y la vida misma de Hegel, pero que influyen decisivamente en la manera en que se comprenden u orientan los problemas internos de la obra hegeliana.

En el primer grupo de problemas, llamados aquí internos, encontramos a lo largo de todo el libro un intento de delimitar y precisar el uso de conceptos como 'experiencia', 'conciencia', 'autoconciencia', 'fenomenología', 'espíritu', 'saber absoluto', 'reconocimiento', 'determinación del pensamiento', 'determinación del ser', entre otros, que, como es sabido, son conceptos estructurales de la filosofía hegeliana y que son empleados con frecuencia en la investigación y discusión especializada, no siempre con la precisión requerida. Jaeschke no solo procura ofrecer una delimitación conceptual precisa sino que también apunta sugestivas y creativas formas de abordar tales conceptos que logran cautivar el interés del lector. Entre otras cosas, plantea que el saber absoluto consiste en un saber obsoleto (2020, p.73), que la fenomenología del espíritu es una genealogía del espíritu (2020, p. 64), que el concepto de espíritu no es un concepto metafísico (2020, p.153), así como otras llamativas ideas que acompañadas de una argumentación sistemática procuran entregar una dirección arquitectónica y rectamente fundada a la investigación académica especializada.

El segundo grupo de problemas, que hemos llamado externos, aunque no por ello sin importancia, pueden encontrarse distribuidos a lo largo de todo el libro y constan de problemas de orden filológico relativos a las diversas ediciones de la obra de Hegel y a la fecha de redacción de diversos manuscritos escritos por el pensador alemán y que influyen decisivamente en la forma de recepción de su obra. En este sentido, por ejemplo, sugiere que la edición de Herman Nohl sobre los escritos juveniles de Hegel induce a una mirada unilateral y, que, además no posee una correcta justificación filológica. De acuerdo con Jaeschke, Nohl ofrece un Hegel enfocado exclusivamente en problemas teológicos, descuidando otros aspectos que interesaban al pensador alemán, como la ciencia y la política. En este grupo de problemas, también encontramos una serie de problemas relativos a la relación del pensamiento del autor con otros pensadores alemanes como Kant, Fichte, Schelling, Trendelenburg o, incluso, su recepción posterior en la figura de Ludwig Feuerbach. Además, encontramos una serie de meditaciones en torno al contexto intelectual del así llamado 'idealismo alemán' e incluso un capítulo final que ofrece una serie de reflexiones que problematizan el uso de esta expresión para caracterizar de un modo adecuado el espíritu de la época.

Hegels Philosophie ofrece también una caracterización del dominio de investigación de la filosofía de Hegel y la forma en que su pensamiento se inserta en la historia de la filosofía. Particularmente interesante resultan las anotaciones que Jaeschke apunta sobre la relevancia histórica de la figura intelectual de Kant en la configuración del pensamiento alemán como un 'destructor' de las así llamadas metafísicas especiales y como un momento intelectual caracterizado por el fin de la metafísica. De esta manera, Walter Jaeschke nos presenta un Hegel no metafísico, sino por el contrario, un Hegel cuyo asunto es, precisamente, la crítica de la metafísica.

En fin, son muchas las aristas, conceptos, problemas y debates que *Hegels Philosophie* ofrece a los lectores e investigadores especializados. Sin embargo, es muy importante destacar el propósito del autor indicado más arriba, Jaeschke trata con problemas muy puntuales de la obra de Hegel, el lector no se encontrará con un tratamiento de figuras específicas de la *Fenomenología* o con una exposición sistemática de la *Ciencia de la Lógica* o de la *Filosofía del Derecho*, el autor se

mueve exclusivamente en un terreno de problemas generales de la obra hegeliana y apuntando determinadas hipótesis de investigación. En cualquier caso, la publicación del libro ofrece una excelente instancia de meditación y reflexión en torno a la obra de uno de los más grandes, oscuros y prominentes pensadores del mundo occidental como lo es Georg Wilhelm Friedrich Hegel y qué mejor que en instancia de su natalicio.