

CUADERNOS DE FILOSOFÍA_(M.R.)

Nº 41

Publicación anual

2023

EDITOR DE NÚMERO

Sergio Montecinos Fabio
Universidad de Concepción (Chile)



Universidad de Concepción
Departamento de Filosofía

ISSN 0716-9884

Publicación anual

Incluida en
Latindex (www.latindex.org)
Dialnet (<https://dialnet.unrioja.es>)

DIRECTORA

Claudia Muñoz Tobar

EDITOR DE NÚMERO

Sergio Montecinos Fabio, Universidad de Concepción, Chile

SECRETARIO

Sergio Montecinos Fabio

COMITÉ EDITORIAL

Claudio Troncoso Barría, Universidad de Concepción, Chile

Javier Vidal López, Universidad de Concepción, Chile

Claudia Muñoz Tobar, Universidad de Concepción

Wilfredo Quezada Pulido, Universidad de Santiago de Chile

Jorge Alarcón Leiva, Universidad de Talca, Chile

José Tomás Alvarado Marambio, P. Universidad Católica de Chile, Chile

Manuel Bermúdez Vázquez, Universidad de Córdoba, España

Jorge Acevedo Guerra, Universidad de Chile, Chile

Rachel Gazolla de Andrade, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil

Scarlett Marton, Universidad de São Paulo, Brasil

ADMINISTRACIÓN

Ximena Arriagada

Beltrán Mathieu 15 A - Barrio Universitario

Casilla 160-C, Correo 3 - Concepción, Chile

Fono: +56 41 220 4104

E-mail: cfilosofia@udec.cl

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Carola Yong Sakanishi

VERSIÓN ELECTRÓNICA

https://revistas.udec.cl/index.php/cuadernos_de_filosofia/index

Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción

Concepción, Chile, 2023, pp. 155

16 x 23,5 cm.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA 41

1 Filosofía. 2 Ciencias Políticas. 3 Humanidades

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Sergio Montecinos	4
-------------------------	---

ARTÍCULOS

La <i>Dialéctica</i> de Schleiermacher. Un proyecto de la filosofía clásica alemana <i>Schleiermacher's Dialectics. A Project of Classical German Philosophy</i> Andreas Arndt	15
Una tipología de las concepciones del intelecto en Kant y Maimón, así como su conexión con el problema del acosmismo <i>A typology of Kant and Maimon's concepts of intellect, as well as their connection with the problem acosmism</i> Daniel Elon	35
Sobre la noción de creencia en el realismo de Jacobi y su repercusión en la filosofía de Hegel <i>On the notion of belief in Jacobi's realism and its impact on Hegel's philosophy</i> Iván Sandoval Castro	53
La peculiar naturaleza del ser humano. "Enactivismo" y "Corporización" en Jacobi y Kierkegaard <i>The peculiar nature of the human being. "Enactivism" and "Embodiment" in Jacobi and Kierkegaard</i> Majk Feldmeier	77

TRADUCCIONES

G. W. F. Hegel. Fragmentos de lecciones de 1801/02 <i>G. W. F. Hegel. Lecture fragments 1801/02</i> Sergio Montecinos Fabio	93
<i>El Sistema de la Eticidad</i> . Parte I: I.A. La eticidad absoluta según la relación George Wilhelm Friedrich Hegel <i>The system of Ethical life. Part I: A.I. The absolute ethical life according to the relation</i> G. W. F. Hegel Sergio Montecinos Fabio	110

RESEÑAS

De la Maza, L. M. (2021). <i>Hegel y la Filosofía Hermenéutica. Hacia una hermenéutica especulativa</i> Pedro Sepúlveda Zambrano	134
---	-----

HOMENAJE

Poética del lenguaje. Hacia algunas condiciones arqueológicas de la poesía y la filosofía <i>Poetics of language. Towards some archaeological conditions of poetry and philosophy</i> Miguel Vicuña Navarro	139
---	-----

PRESENTACIÓN¹

Sergio Montecinos Fabio

I. Sinopsis del número

El presente número de *Cuadernos de filosofía* se encuentra dedicado a la Filosofía Clásica Alemana, un período filosófico abierto por la filosofía kantiana y caracterizado, en términos generales, por la problematización de sus consecuencias y presupuestos en diversos campos de la reflexión teórica y práctica.

Se número se compone, en primer lugar, de una sección dedicada a artículos relacionados con autores o temáticas del período. El primero de ellos, escrito por Andreas Arndt, lleva por título “La *Dialéctica* de Schleiermacher. Un proyecto de la filosofía clásica alemana”. Como su nombre lo indica, en él se explora la ubicación y justificación de una dialéctica dentro de la concepción filosófica de Schleiermacher, para lo cual se investigan diversas fuentes del período, principalmente epístolas y cursos que el autor dictó entre el semestre de invierno del año 1814/15 y el de invierno del año 1832/33 en la Universidad de Berlín. La posición de Schleiermacher no solo muestra una transformación apropiadora de la concepción que la dialéctica exhibe en Kant (y Platón), sino que también proyecta un interesante diálogo con F. Schlegel, Fichte y Hegel en torno a la posibilidad de una fundamentación absoluta del saber.

Posteriormente, el artículo “Una tipología de las concepciones del intelecto en Kant y Maimon, así como su conexión con el problema del acosmismo”, escrito por Daniel Elon, muestra cómo un motivo kantiano se proyecta en el debate de la época. En concreto, se trata de la idea kan-

¹ La edición de este número es parte de las actividades llevadas a cabo en el marco de mi proyecto de investigación FONDECYT-Iniciación 11221061. Por otra parte, quisiera agradecer a John Ubal por su generosa y fundamental ayuda en el proceso de edición de la sección Artículos.

tiana de un tipo de entendimiento distinto al del ser humano, cuya concepción Kant comienza a introducir ya en su período precrítico (1770), aunque es durante su período crítico donde adquiere mayor relieve e impacto para sus contemporáneos: a diferencia del intelecto humano –caracterizado por depender de un contenido suministrado por la sensibilidad para poder pensar *algo*–, un intelecto de otro tipo no presentaría tal dependencia. El artículo no sólo muestra los diversos rendimientos que Kant le otorga a esta idea en diversas obras y ediciones, sino también cómo es interpretada específicamente por Maimon quien deriva desde ahí una crítica a la apuesta kantiana por una referencia *a priori* entre las dos facultades humanas de conocimiento. Además, se discute un doble malentendido que acompaña hasta hoy a la interpretación más extendida del pensamiento de Maimon, así como su conexión con una lectura “acósmica” (conducente al nihilismo) de la sustancia spinozista: ni Maimon defendería un spinozismo, ni la sustancia spinozista debería ser interpretada como un acosmismo.

Ahora bien, el concepto de nihilismo –acuñado para la filosofía precisamente por la discusión de esta época– nos lleva a un autor cuyo pensamiento orbita en torno a este problema, a saber, Friedrich Jacobi, centro de dos artículos del presente número.

El artículo de Iván Sandoval investiga la conexión entre el realismo fideísta de Jacobi y la distinción, crucial en Schelling y Hegel, entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), tal como esta se forja fundamentalmente en el diálogo del pensador de Düsseldorf publicado en 1787: *David Hume o de la creencia (Glauben)*. A partir del esclarecimiento del sentido de conceptos como el de “fe / creencia”, “realismo”, “nihilismo”, “determinismo” y “sistema” (=filosofía), Sandoval intenta mostrar cómo es que la problemática y la constelación de conceptos asociada repercuten en el pensamiento hegeliano, que las asume e incorpora desde una perspectiva en la cual la distinción entre realismo e idealismo pierde el carácter todavía abstracto que aún conserva en Jacobi (y Fichte). Sin embargo, también se nos advierte que la posición hegeliana no es exclusivamente polémica frente al pensamiento de Jacobi en la medida en que el idealismo absoluto hegeliano conserva su crítica a la filosofía trascendental, al escepticismo y al dogmatismo.

Por su parte, Majk Feldmeier nos invita en su artículo “La peculiar naturaleza del ser humano. ‘Enactivismo’ y ‘corporización’” a considerar la pertinencia que posiciones “clásicas” como las de Jacobi y Kierkegaard tienen dentro de discusiones “contemporáneas”, como la que tiene lugar bajo el nombre de Filosofía de la corporización y el problema del enac-

tivismo, así como su crítica al modelo computacional de la mente. Para ello, el artículo nos presenta un esbozo de la Filosofía de la corporización, en lo que respecta a la conexión entre alma (*mind*, *Seele*) / espíritu (*Geist*) y cuerpo, de un lado, y a los términos en los que se contrapone al modelo representacionalista-computacional de la mente, de otro. El artículo no solo muestra la pertinencia de los clásicos al momento de pensar cómo el enactivismo disuelve dualismos todavía reinantes en la epistemología tradicional, sino que, basándose en Jacobi, establece un hilo conductor que, a través del problema del enactivismo, conecta coherentemente sectores clave del pensamiento de autores como Kierkegaard (*El concepto de angustia*) y otros provenientes de la fenomenología contemporánea (Heidegger, Merleau-Ponty), rescatando la historicidad del cuerpo y la sexualidad que pone de relieve por el filósofo danés.

La segunda sección del número actual de *Cuadernos de filosofía* ofrece al lector materiales para el estudio de fuentes provenientes del *corpus* hegeliano, basándose en la edición académica (*Gesammelte Werke*, *Band 5*). Se trata, específicamente, de manuscritos provenientes de su primera lección en Jena, compilados bajo el nombre de *Introductio in Philosophiam* y de una nueva versión, parcial, del importante manuscrito *Sistema de la eticidad*, que data de los años 1802/03. En ambos casos se antepone una contextualización y justificación de la decisión por traducir los sectores del *corpus* cuya traducción se presenta.

A continuación, se presenta una sección dedicada a la Reseña del libro *Hegel y la Filosofía Hermenéutica. Hacia una hermenéutica especulativa* de Luis Mariano de la Maza (2021, Ediciones Universidad Católica de Chile), escrita por Pedro Sepúlveda.

Finalmente tiene lugar una sección especial que, aunque no está completamente delimitada por el motivo general del número, el lector podrá verificar su pertinencia y relación con él al leer su contenido. Se trata de una sección que rememora a Miguel Vicuña Navarro (1948-2023), filósofo, poeta y crítico, profesor y amigo, a quien seguimos y seguiremos recordando, sea por la profundidad y música de su canto, por las clases impartidas (espiadas atentamente por la mismísima *Mnemósine*), por el espíritu libre del crítico y rebelde, o por tantos diálogos, entre muchísimos motivos más. Para ello, publicamos el texto—inédito— que sirvió como base de la conferencia sostenida en 2022 en el marco de las actividades organizadas por el Departamento de Filosofía para la Escuela de Verano UdeC. Agradezco a la Fundación Juan Enrique Lagarrigue, especialmente a su secretario José Ramón Vicuña, por autorizar la publicación del manuscrito en el presente número de *Cuadernos de Filosofía*.

A continuación, se ofrece una breve reflexión en torno a la necesaria articulación pasado-presente-futuro que, de algún modo, toda aproximación a un período clásico presupone y, precisamente por ello, elude en su tematización explícita. Valga la siguiente reflexión como una perspectiva posible a la hora de dirigirnos y reconocer el valor filosófico del período al cual dirigimos nuestra mirada.

2. ¿Cómo aproximarnos al período clásico de la filosofía alemana?

*Entra, divino amigo pendenciero,
desgarra con tus manos olorosas
estas cortinas rancias,
sube aullando por las escaleras,
estremece las lámparas,
derriba estos retratos amarillos,
en las alfombras baila
y que baile contigo toda la porcelana,
los chales incoloros de mis tatarabuelas,
el reloj lento, lento
y su lenta, lentísima campana.
Con tus manos de duende,
y con tus pies de duende,
desgarra este silencio,
esta sombra, esta nada.*

*Huésped nocturno,
Eliana Navarro*

En la presentación de lo que probablemente fue uno de sus primeros cursos como profesor universitario (GW 5, p. 698ss.), dictado en la Universidad de Jena el semestre de invierno del año 1801/02², Hegel preparó a sus estudiantes para considerar el estudio actual de la filosofía como resultado de la transformación de una época, transformación que, en la suya, aún se encontraba en pleno curso: “es en estos períodos de transición – señaló a sus estudiantes– donde caen las épocas de la filosofía” (GW 5, p. 269). La sentencia invoca la imagen de la filosofía brotando en un intervalo temporal: tierra fértil para la reflexión, es cierto, pero también arena en

² Para un registro de los textos y la actividad docente de Hegel en Jena, vid. Kimmerle 1967.

la que lentamente se hunde la configuración de un mundo alguna vez cubierto con la apariencia de lo estable. Sin embargo, una vez que el velo de la apariencia se ha quitado, no aparece ante quien reflexiona una verdad más verdadera que la del mundo hundido, es decir, no experimentamos la certeza de haber llegado a conocer eso que una falsa configuración de la realidad nos impedía apreciar con justicia. Antes bien, de la angustiosa perplejidad ante la *nada*, que amenaza con perpetuar su silencio anticipando nuestra propia muerte, surge la urgencia (*Not*) por *restablecer la palabra*, esta vez en la forma de una pregunta: *¿Qué es lo que sucede?* Así (re)aparece la pregunta filosófica, cual tallo que se parte o desdobra para soportar un florecimiento en paralelo: pues la pregunta que se pronuncia desde el intervalo mencionado adquiere simultáneamente una doble dirección, a saber, la que curva la mirada dirigiéndose a lo que ha sido o está dejando de ser y la que la levanta para entrever aquello que puede esperarse, como ya lo señaló Kant a propósito de la tercera de las cuatro preguntas de la filosofía (CRP B 833 / A 805). Doble interrogación por el sentido *hic et nun –ad intro / ad extra*.

Vuelvo nuevamente al temprano curso de Hegel para mostrar cómo es que coyuntura histórica (acontecimiento) y filosofía (pregunta, reflexión, *Nachdenken*) parecen, hasta cierto punto, *indiscernibles*:

La naturaleza ética irrupiente ha podido penetrar la vieja corteza con su nueva formación tan lejos, que sólo necesitará una suave presión para quebrantarla, proporcionando, entonces, el desarrollo de nuevo espacio y luz. [...] Sin embargo, esto debe haber sido hecho por un ser humano, por tanto, él debe haber conocido el todo, purificándose de toda condición limitada [*Beschränktheit*]. Los horrores del mundo objetivo, así como todas las ataduras de la efectividad ética, y con ello también los soportes extraños que se encuentran en este mundo y toda confianza en un lazo fijo en él, tienen que ser derribados por aquel ser humano. En otras palabras, él debe estar formado en la escuela de la filosofía, pues a partir de ésta puede realzar el despertar de la figura latente de un nuevo mundo ético, y entrar audazmente en lucha con las viejas formas del espíritu del mundo [...] (GW 5, pp. 269-270).

Nuevamente encontramos la tensión entre lo viejo que va dejando de ser y lo nuevo que irrumpe poco a poco. Si recordamos el Prólogo de la *Fenomenología* (GW 9, pp. 14-15), síntomas de estos períodos de transición son disposiciones anímicas como la frivolidad, el tedio o la indiferencia. En el curso cuyos pasajes comento agrega cierto malestar que se apodera de los individuos: “la multitud deja de encontrarse a gusto” (GW 5, p. 269) en un presente cuya *disolución* experimenta sin poder, em-

pero, articular las razones de ese malestar ni de esa disolución. Es ahí donde surge la “necesidad de la filosofía” (GW 4, p. 12), tal como Hegel señala en el escrito sobre la *Diferencia*; pero incluso si ese malestar no puede ser articulado, la “vieja corteza” de la configuración de esa realidad que se hunde se encuentra inexorablemente resquebrajada. Lo que resta es, por tanto, una tarea: consumir la destrucción de ese mundo para abrir “nuevo espacio y luz”.

A primera vista, se trata de una tarea sociopolítica y, ciertamente, lo es. Pero desde la perspectiva ensayada por Hegel esta tarea se asocia también con una transformación intelectual. Se trata, por tanto, *también* de una tarea para la reflexión filosófica, que ha de ser ejecutada en su elemento propio: el *pensar*. Que el individuo, superando el tedio y malestar, consiga avanzar hacia el espacio libre de un mundo nuevo (lo posible), indica que ha roto íntegramente con las figuras del anterior, que se ha “purificado de toda condición limitada” y de toda “atadura” o confianza en que haya algo “fijo”, definitivo en él. En otras palabras: ha reconocido la nulidad de la configuración en su totalidad (*Totalität*), la pérdida de su realidad efectiva.

¿Cómo entender esta ruptura, esta negación del mundo que se hunde? ¿Por qué Hegel la vincula con el estudio de la filosofía?

No es difícil conectar este movimiento negativo con la doble dirección de la pregunta filosófica y en esto me baso para afirmar el carácter cuasi indiscernible entre coyuntura histórica y filosofía. Y es que la ruptura con la realidad efectiva de cierta configuración de la realidad (*ad intra*) es, al mismo tiempo, el impulso hacia la construcción de una nueva (*ad extra*). En esta misma coyuntura se ubica la filosofía, por lo que no resulta extraño la doble dirección en la que se desdobra su pregunta.

Sin embargo, es necesario llamar la atención sobre el siguiente matiz: coyuntura histórica y filosofía son indiscernibles *hasta cierto punto*, es decir, presentan un movimiento y estructura análogos, pero su tarea no es idéntica ni se da en el mismo plano.

Por la época, Hegel otorga a la filosofía tanto una función formativa como una función articuladora y ambas tienen lugar en el elemento del pensar, como se advirtió. Por este motivo, su tarea consiste en recorrer la totalidad del movimiento negativo por medio de la cual la configuración del mundo anterior se hunde paulatinamente, es decir, reconocer (*Erkennen*) la nulidad de cada una de sus formas. Así sería posible encontrar un sentido para la devastación y el hundimiento, reconocer lo positivo de un mundo abierto a la experiencia del nihilismo: la aniquilación de las formas envejecidas es necesaria para el adveni-

miento de un mundo nuevo, que se proyecta como un espacio que se abre tras la caída de la configuración de aquél cuyas formas van siendo aniquiladas.

Ahora bien, ya que la filosofía ejerce, según esta perspectiva, ese doble movimiento en el elemento del pensar, ella le hace comprensible al individuo *lo que sucede* (o está sucediendo). Su recorrido por el movimiento negativo mencionado tiene, pues, un efecto articulador no solo en lo concerniente a cada una de las formas cuya totalidad dio vida a una configuración pasada, sino también en lo que respecta al tránsito desde la configuración que se hunde a una nueva, que ha de ser proyectada y construida a partir de la conciencia de las posibilidades ofrecidas por la coyuntura histórica específica. De este modo, el estudio de la filosofía prepararía al individuo ubicado en una coyuntura histórica para la participación en la construcción de una nueva configuración de la realidad, precisamente porque el efecto articulador que resulta de su interrogación por la realidad en la cual brota permite superar la perplejidad, el horror, la desesperación o el tedio y la renuncia, fuerzas anímicas que amenazan al individuo que experimenta el hundimiento de su mundo.

Cabe, por tanto, hablar aquí de una acción recíproca entre acontecimiento y filosofía, entre la transformación del mundo y el pensamiento que articula, refleja y potencia dicha transformación al ejecutarla en sí.

*

Tal vez una reflexión como la anterior puede ser extraña como parte de la presentación de un número. Quisiera justificar su pertinencia contactándola con una perspectiva posible para aproximarnos al periodo clásico de la filosofía alemana.

En cierto modo, las ideas desarrolladas a propósito de Hegel –tomando alguna de sus apuestas teóricas como una especie de “botón de muestra”– exponen características centrales de la intensa discusión abierta en Alemania tras (o desde) la filosofía kantiana. Esto es especialmente notorio en lo relacionado con una toma de *conciencia radical de la finitud humana*, manifiesta en la realidad efectiva como transformación histórica. A esta conciencia se une una apertura al carácter trágico de la condición humana, marcada por el inexorable paso del tiempo, la conciencia de la transformación y un constante deambular entre olvido, memoria, proyección e incertidumbre. Por eso no es casual que haya sido en este periodo de la filosofía donde conceptos como el nihilismo y la muerte de Dios se hayan vuelto parte central de la discusión filosófi-

ca. Pero, más allá de su pertenencia al pasado, ¿No podemos reconocer en todo esto al menos algunos aspectos que continúan interpelando a nuestra era y su constante crisis?

Otra característica del período brota directamente de la conciencia radical de la finitud: la *idea de lo infinito*, ya sea considerado como objeto, horizonte, fin, principio o fundamento del saber, creer y actuar humano. Más allá de las diferencias en las diversas posiciones puestas en juego, podría considerarse como un rasgo común de los autores del período la valoración de lo infinito y absoluto como única instancia que permite hacer frente al destino de todo lo finito. Este rasgo queda bien reflejado en el siguiente pasaje del *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis (1826): “El telón pronto se alzará para que se inicie el espectáculo. Ruego una vez más, luego hilo los días de la eternidad” (p. 141). En un esfuerzo intelectual muy diferente –si bien no enteramente extraño al “tejido” de Novalis–, Hegel sostendrá en el curso referido que, con su consideración del estudio de la filosofía no busca inventar una *nueva* filosofía, pues tiene la “convicción de que para todos los tiempos ha habido una y precisamente la misma filosofía”, declarando incluso que su aspiración y promesa en el curso “no solo es establecer algo que no es nuevo, sino que mi aspiración filosófica es establecer lo más viejo de lo viejo” (GW 5, 274).

En principio, no resulta fácilmente compatible el entusiasmo con el que Hegel recibe la posibilidad de una nueva configuración del mundo –y que proyecta metódica y pedagógicamente a una *nueva* consideración del cultivo de la filosofía–, con su promesa de establecer “lo más viejo de lo viejo” en filosofía, la cual –afirma– es *una y la misma* en todo tiempo. Sin embargo, a partir de lo comentado sobre este curso temprano de Hegel y la mencionada referencia recíproca entre lo finito y lo infinito (tiempo y eternidad), tan presente en las producciones del período, es posible ensayar un intento por compatibilizar ambas dimensiones.

Y es que el hecho de que la filosofía sea una y la misma en todo tiempo no implica que sus productos deban ser siempre idénticos en un sentido formal ($A=A$), ni tampoco que ella deba exigir para sí una forma última (o primera) y definitiva. Menos aún implica que su existencia pueda sustraerse a toda coyuntura histórica específica o que tenga el poder de cancelar el tiempo para adoptar una naturaleza a-histórica. Antes bien, el hecho de que una y la misma filosofía tenga sus “épocas” en “periodos de transición” indica que debemos comprender su aparición (*Erscheinung*) en una coyuntura histórica específica según el esquema diferencia-repetición: mientras que, por el lado del tiempo, nos encontramos con un presente en el cual la filosofía *se sitúa* a la manera de un

destino (Schicksal), es precisamente en virtud de aquella *situación* que se encuentra frente a la necesidad y tarea de *repetir* su actitud y voz originaria, a saber, aquella que pregunta en búsqueda de la (re)articulación de un sentido puesto en crisis o agotado³. Solo de este modo su existencia realmente efectiva puede proponerse genuinamente la tarea de “hilar los días” de una eternidad en la que todo lo finito necesariamente sucumbe, y cuyas huellas quedan entrelazadas en una tradición compuesta por interrupciones y suturas.

Pues bien, tal vez esa tradición de fragmentos hilvanados por cierta disciplina del pensar que alguna vez se puso como fin la consecución de la sabiduría, sigue presentándose hoy en una de sus tantas destinaciones; nuestro presente como el extremo *abierto* de esa tradición. Precisamente por eso los clásicos pueden *todavía* interpelarnos, decirnos algo importante para pensar la configuración de la realidad en la cual habitamos. Y, a la inversa: precisamente porque nuestra situación presente ya no es el presente de aquellos nombres a los cuales invocamos para dialogar, es que debemos atender a la configuración peculiar de nuestra coyuntura específica.

Haber descubierto con lucidez, o subrayado con énfasis y decisión, este punto es quizás uno de los legados más importantes que nos deja el período al que dedicamos el presente número de *Cuadernos de Filosofía*. Incluir esta Presentación el comentario de cierta apuesta hegeliana encuentra ahora una segunda justificación.

Se suele situar a Hegel en el extremo de una tradición cerrada: ya sea como el último representante del Idealismo alemán o, incluso, como el punto en que la metafísica occidental, en cuanto ontoteología, encuentra su consumación, exhibiendo con ello sus propios límites; lo no pensado (ni pensable) por ella. Sin embargo, una visión más cercana y menos espectacular del pensamiento hegeliano aprehende el asunto de otra manera. En primer lugar, porque, lejos de ser la posición última y definitiva de un período, la de Hegel no parece sino reflejar múltiples motivos, preocupaciones y obsesiones ya presentes en la discusión de la cual formó parte, aun cuando su pensamiento los articule de modo original, enriqueciéndolos con observaciones propias. Desde esta perspectiva, cabría más bien pensar la posición filosófica de Hegel como el reflejo de una de las “épocas” de la filosofía, que también proyectan muchos de sus contemporáneos desde su perspectiva propia⁴.

3 Vid. Duque 1989.

4 Es aquí donde la denominación de “Idealismo alemán” no parece hacer justi-

Lo anterior puede verificarse si atendemos al papel clave que jugó en la época la remisión-apropiación de los clásicos antiguos: el ejercicio de la producción filosófica exhibe sí mismo la doble condición que se ha venido subrayando. Tal vez desde el primero de estos extremos debería interpretarse parte de un Fragmento que Schlegel (2005) escribiera para el *Atheneum*: “subjettivamente considerada, la filosofía siempre empieza por la mitad” (p. 59); demasiado tarde con respecto al inicio absoluto, demasiado temprano para la completa absolución del tiempo. Nuevamente aparece la pregunta filosófica ahora en el siglo XIX alemán bajo la figura de un péndulo que oscila entre el retorno al inicio (Grecia) y la búsqueda de una “vanguardia” que responda a las condiciones específicas de un presente que se proyecta como impulso, anhelo o tarea⁵.

Lo que cabe constatar aquí, de un modo más bien precipitado, es que el impulso intelectual que abre perspectivas no se proyecta desde una posición ahistórica, vacía e indeterminada, sino que lo hace desde una posición determinada por las circunstancias específicas que lo han hecho posible. En otras palabras, así como no hay un corte simple con el pasado (“*Le mort saisit le vif!*”, señala Marx en el Prólogo a la primera edición de *El capital*”, 1968, p.15), la producción de un horizonte de proyección tampoco opera de manera directa, en línea recta. Más bien requiere de la apropiación de un pasado, tal como se manifiesta cada vez desde una coyuntura específica. De ahí que la propia idea de una “vanguardia” intelectual sea problematizada por la propia avanzada del periodo: lo más nuevo no es sino el retorno de lo más viejo de lo viejo, parafraseando

cia ni a la época ni a la riqueza de las posiciones puestas en juego. Al menos una razón es clara: dentro de la constelación de posiciones que configuran la discusión no hubo solamente posiciones “idealistas”, ni tampoco cabe reducir este periodo a tres (o cuatro) nombres, como si se tratara de una corriente muy delimitada: (Kant) Fichte, Schelling, Hegel. El estudio cada vez más acucioso de las múltiples fuentes del periodo ha permitido captar la riqueza, diversidad y actualidad de una época en la que la discusión filosófica exhibió una *intensidad* difícilmente replicable, más allá de la pregunta sobre si la filosofía solo es filosofía en la medida en que no admite en sí formas ajenas, como bien podría serlo el espejo, el sofisma o la épica en Platón; o la misma forma del diálogo, cuya adopción Hegel reprochaba alguna vez a Schelling

5 Al respecto, resulta muy ilustrativo el conocido fragmento 216 de la revista *Atheneum*, editada por los hermanos Friedrich y Wilhelm Schlegel (2007): “La Revolución francesa, la Doctrina de la ciencia de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las grandes tendencias de nuestra época” (p., 113). Asimismo, vid. el fragmento siguiente, donde se considera al “estilo histórico” (*hystorischer Styl*) como una fusión de dos propiedades o principios, presentes en la escritura como “antigüedad de las palabras” y la “novedad [*Neuheit*] la sintaxis” (p. 113). Una idea parecida exhibe el fragmento 58, ahora directa conexión con la producción intelectual, consideradas como una especie de cruce entre tradición y novedad: “Ser fiel a la tradición y perseguir siempre nuevas locuras, ávido de imitación y orgulloso” (p.49).

la sentencia del desconocido profesor de Jena. No hay, pues, vanguardia intelectual sin un diálogo con los clásicos, modernos y antiguos.

Por ello una de las motivaciones centrales del presente número de *Cuadernos de filosofía* no ha sido sino la de poner a disposición del universo de lectores materiales para el estudio de esa época pasada, que sigue siendo necesaria para comprender y proyectar las tareas y posibilidades de nuestro presente.

Referencias Bibliográficas

- Duque, F. (1989). *Los destinos de la tradición*, Barcelona: Anthropos.
- Hegel, G.W.F. (GW 4). "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie". En: *Gesammelte Werke* 4, Hamburg: Meiner, 1-92.
- (GW 5). "Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02)". En: *Gesammelte Werke* 5, Hamburg: Meiner, 255-275.
- (GW 9). "Phänomenologie des Geistes" En: *Gesammelte Werke* 9, Hamburg: Meiner.
- Kimmerle, H. (1967a). "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozenttätigkeit (1801-1807)". *Hegel-Studien* 4, 21-99.
- (1967b). "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften". *Hegel-Studien* 4: 125-176.
- Kant, I. (CRP), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner.
- Marx, K. (1968). *Das Kapital*, Berlin: Dietz.
- Novalis. (1826). "Heinrich von Ofterdingen". En: L. Tief y F. Schlegel (eds.), *Novalis Schriften* 1., Berlin: Reimer, 1-186.
- Schlegel, F. (2005). "Fragmentos del *Atheneum* (1789 / 1800)". En: Portales, G. y B. Onetto (eds.), *Poética de la infinitud. Ensayos sobre el romanticismo alemán*, Santiago de Chile: Palinodia, pp. 25-253.

LA *DIALÉCTICA* DE SCHLEIERMACHER. UN PROYECTO DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA

SCHLEIERMACHER'S *DIALECTICS*. A PROJECT OF CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY

Andreas Arndt
(Humboldt-Universität zu Berlin, Alemania)

Resumen

La *Dialéctica* de Schleiermacher se arraiga sobre el trasfondo de los problemas y discusiones propios del contexto de la filosofía clásica alemana posterior a la obra de Kant. Por una parte, reacciona a los intentos de sistema, adoptando una posición superadora de la disputa sobre la fundamentación del saber. Por otra, comparte con la filosofía postkantiana la búsqueda de mediación y unificación de idealismo y realismo. Asimismo, la *Dialéctica* no debe ser entendida como un sistema cerrado y definitivo, sino según la figura del saber en devenir que ella misma tematiza. Esto se ve reflejado en las transformaciones que presentan los sucesivos cursos sobre dialéctica realizados por Schleiermacher.

Palabras clave: filosofía postkantiana, fundamento del saber, Fichte, realismo, idealismo.

Abstract

Schleiermacher's *Dialectics* is rooted in the background of the problems and discussions of classical German philosophy after Kant's work. On the one hand, it reacts to the attempts at a system by adopting a position that goes beyond the dispute over the foundations of knowledge. On the other hand, it shares with post-Kantian philosophy the search for mediation and unification of idealism and realism. Likewise, *Dialectics* should not be understood as a closed and definitive system, but according to the figure of knowledge in becoming that it itself treats. This is reflected in the transformations in Schleiermacher's successive courses on dialectics.

Keywords: post-Kantian philosophy, foundation of knowledge, Fichte, realism, idealism.

Recibido: 20-12-2022

Aceptado: 08-03-2023

I. Las lecciones que Schleiermacher impartió sobre dialéctica pertenecen a la época de su actividad en la recién fundada Universidad de Berlín, donde ocupó una cátedra en la Facultad de Teología desde su apertura. Junto con esto, Schleiermacher había sido llamado en 1810 a ser miembro del grupo de filosofía de la Real Academia de las Ciencias de Berlín y Prusia, lo que le dio el derecho a ofrecer lecciones de filosofía en la Universidad. De este derecho hizo uso por primera vez en el semestre de verano de 1811, precisamente en sus lecciones sobre dialéctica¹. La decisión de ofrecer estas lecciones en Filosofía parece haber estado motivada por cierta rivalidad de Schleiermacher con Fichte, a quien ciertamente prestaba atención, pero cuya filosofía había sido objeto predominante de su crítica y polémica². El primer documento transmitido en el que se menciona el proyecto de una *Dialéctica* es la carta de Schleiermacher a Gaß fechada el 20 de diciembre de 1810. Allí señala: “Yo ya había abordado la ética, es solo que me prometí no dar ningún curso en filosofía mientras Fichte sea el único profesor allí; si eso cambiara de aquí a Semana Santa, entonces tendría ganas de intentarlo con la *Dialéctica* como introducción a mis lecciones de filosofía, pues hace largo rato que este tema me ronda en la cabeza” (KGA V/II, 536). Vemos que la *Dialéctica* tuvo en un principio la función de servir como “introducción” para familiarizarse con la posición filosófica de Schleiermacher. De ahí que ella constituya, al menos implícitamente –pues, por una cuestión de principios, a Schleiermacher no le gustaba entrar en polémicas filosóficas³–, una toma de posición bien determinada dentro del terreno de la filosofía postkantiana.

1 Luego de esto, Schleiermacher impartió lecciones cinco veces más sobre esta disciplina: 1814/15, 1818/19, 1822, 1828 y 1831; en 1832/33 se ocupó de la elaboración de una *Dialéctica* destinada a una publicación, apoyándose para ello en las notas realizadas para su actividad docente. Sin embargo, este proyecto no pasó de los cinco primeros párrafos. La edición crítica recoge íntegramente los manuscritos de Schleiermacher y además apuntes de las correspondientes lecciones en KGA II/10.

2 Vid. Arndt 2010, pp. 45-62.

3 Vid. la carta de Schleiermacher a Friedrich Lücke, a comienzos de 1821, en: *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, T. 4, Berlín 1863, 272: “No puedo entrar en polémicas filosóficas porque considero que son un sinsentido”. Schleiermacher consideraba que toda polémica filosófica estaba destinada a fracasar, porque ninguna posición podía ofrecer un conocimiento cierto y absolutamente válido acerca de los principios del saber filosófico; esto pertenece a los supuestos fundamentales de su *Dialéctica* (*Briefen*, 4, p. 272).

¿Pero por qué Schleiermacher quiso alejarse así de Fichte? De hecho, Schleiermacher no solo ya había aparecido en publicaciones filosóficas –entre ellas las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), donde se había distanciado fuertemente de Fichte (KGA I/4, 27-357)–, sino también había realizado lecciones de filosofía como profesor de teología y filosofía en la Universidad de Halle (1804-1806) y luego, tras haber sido cerrada por Napoleón, siguió haciéndolo, ya en Berlín, de manera privada. Sus lecciones fueron sobre ética, historia de la filosofía, teoría del Estado y hermenéutica. Las llevó a cabo sin anteponer un punto orientativo general, sentido que sí tendrá su *Dialéctica*⁴. A esto se vio forzado recién en Berlín, cuando tuvo que afirmar su posición frente a Fichte. Como una manera de generar un contrapeso para la temida unilateralidad de la filosofía fichteana, Schleiermacher había impulsado a comienzos de 1810 la convocatoria a la Universidad de su amigo y excolega en Halle, el mineralogista y filósofo de la naturaleza Henrich Steffens, con quien ya entonces había entablado también una estrecha relación filosófica⁵. Schleiermacher fundamentó su iniciativa en favor de Steffen señalando que tenía la intención de que se impartieran “lecciones sobre ciencias éticas”, lecciones para las que “que yo no me encuentro en posición de impartir y preferiría no darlas, pues jamás he expuesto sobre filosofía en general” (KGA V/II, 475). Entonces, la ocupación de Schleiermacher con la *Dialéctica* se debe también a que, tras el fracaso de la postulación de su amigo, él no quiso renunciar a la docencia en filosofía. Además, si consideramos la prehistoria inmediata de la lección del 1811, se aprecia enseguida que, en ese contexto, la “*Dialéctica*” debe entenderse como una confrontación con la Doctrina de la Ciencia fichteana, la cual pretendía haber elevado la filosofía a ciencia. La relación de Schleiermacher con Fichte estuvo así marcada por cierta cercanía y distancia simultáneas. No se puede encontrar, escribe a F.H.C. Schwarz ya el 28 de mayo de 1801, “dentro del Idealismo [...] a nadie tan radicalmente contrapuesto como lo estamos él [Fichte] y yo; de lo cual ambos somos conscientes, por lo demás” (KGA V/5, 75). Con todo, a pesar de

4 Vid. Arndt y Virmond, 1992, pp. 300ss.

5 Vid. Varnhagen von Ense, 1871, p. 334. Allí se señala, con respecto a las lecciones de Steffen, que mostraron “su máximo valor recién cuando se entretrejieron en una especie de Todo con las de Schleiermacher [...] y ambos hombres, de acuerdo y correspondiéndose en las cuestiones fundamentales, se encontraron a gusto en comunidad, la cual también tuvo efectos en sus estudiantes más cercanos y de confianza, de manera que los teólogos escucharon a Steffen y los dedicados a las ciencias naturales se acercaron a Schleiermacher”. Que esta comunidad entre Schleiermacher y Steffen fuera realmente tan estrecha puede ser puesto en duda. Vid. Schmidt, 2013.

esta oposición, también pudieron destacarse varios aspectos comunes en ambos pensamientos, lo cual se refleja desde sus respectivos ámbitos de influencia; hasta el punto de que Schleiermacher tuvo que quejarse del hecho de “que los estudiantes más próximos a Fichte también hayan podido tomar lo mío por suyo”. Tal fue el caso, por ejemplo, de los *Monólogos* de 1800 (KGA V/5, 76).

Pero la relación con Fichte bien pudo haber sido apenas un motivo para ocuparse de algo que a Schleiermacher hace largo tiempo “le rondaba en la cabeza”. El núcleo de esto ya puede desprenderse de las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, donde propone una “ciencia de los fundamentos y la conexión de todas las ciencias”; mas ella misma no puede, “al contrario de cada una de las otras ciencias, basarse nuevamente en un principio [*Grundsatz*] supremo” (KGA I/4, 48). Aquí se aprecia claramente una alusión a la “Doctrina de la Ciencia” de Fichte, la cual coloca en la cúspide “un principio enteramente incondicionado, el más absoluto de todos” (FGA I, 2, 255). Frente a esto, Schleiermacher quiso pensar la ciencia según sus propias exigencias, “como un todo dentro del cual cada elemento puede ser el inicio y debe entonces basarse necesariamente en el todo, por cuanto cada elemento se va determinando en una constante referencia recíproca a otros elementos [...], y esto de un modo tal que esta ciencia solo pueda ser aceptada o rechazada, mas nunca fundamentada o probada. Un conocimiento supremo y máximamente universal de este tipo sería llamado legítimamente Doctrina de la Ciencia, un nombre que indudablemente suena, por mucho, preferible al de filosofía, y cuya invención tal vez debería ser considerada un servicio mucho mayor que aquel sistema que se estableció primero, arrogándose este nombre” (KGA I/4, 48).

La confrontación inmediata con Fichte explica que esta “ciencia de los fundamentos y la conexión de todas las ciencias” haya sido elaborada posteriormente, recién en Berlín. Sin embargo, no explica por qué apareció con el nombre de *Dialéctica*. En el léxico que Schleiermacher empleaba por la época no hay indicios para una explicación. Por tanto, debemos preguntarnos por qué eligió ese nombre en 1811. La respuesta a esta pregunta –íntimamente conectada con el trabajo precedente del propio Schleiermacher– permite apreciar el vínculo que el proyecto de la *Dialéctica* tuvo con la constelación de problemas y discusiones propios de la filosofía postkantiana.

2. Para su concepción de una ciencia suprema en las *Grundlinien* de 1803, Schleiermacher se orientó abiertamente por Friedrich Schlegel. La

filosofía del principio [*Grundsatz*] de cuño reinholdniano o fichteano busca fundar la filosofía a partir de un principio supremo incondicionado. Frente a ello, en su reseña a la novela *Woldermar* de Friedrich Heinrich Jacobi (1796), Schlegel coloca la concepción de una “demostración-recíproca” [*Wechselerweises*]. Su formulación queda disfrazada en una pregunta retórica: “¿Acaso el fundamento de la filosofía no será una *demonstración-recíproca* incondicionada externamente, pero mutuamente condicionada y en constante condicionamiento?” (KFSA 2, 74). Con ello, Schlegel piensa lo incondicionado –o sea, el fundamento de la filosofía– no como el principio y *telos* que se encuentra fuera de lo condicionado por él, sino como una totalidad de un condicionar-se recíproco⁶. Schleiermacher lo expresa del siguiente modo: el todo de determinaciones recíprocas solo puede ser aceptado o rechazado en su calidad de todo y, por tanto, podría decirse que, en ese sentido, también es incondicionado.

El teorema de la demostración-recíproca remite, en Friedrich Schlegel, a su concepción de la dialéctica, que configura desde 1796⁷. Esta concepción se conecta en algunos puntos con la Dialéctica trascendental de Kant en la *Crítica de la razón pura*, según la cual la totalidad de las condiciones es, ella misma, lo incondicionado. Para Schlegel, Kant es un punto de referencia de su propia concepción de la dialéctica, cuya primera formulación en el año 1796 señala lo siguiente: “El nombre griego *dialéctica* es muy significativo. El *verdadero* arte (no la apariencia como en Kant), sino el arte de comunicar la verdad, de hablar, de buscar la verdad en comunidad, de *refutarla* y *alcanzarla* (así sucede en el *Gorgias* de Platón – *cfr.* Aristóteles); ella es una parte de la filosofía o de la lógica y un órgano necesario para los filósofos” (KFSA 18, 509). Así como en el *Gorgias* (486e) de Platón el curso del diálogo se distancia de la “así llamada retórica”, la dialéctica se distancia de la apariencia –tanto en sentido retórico como trascendental–. Al hacer de la dialéctica un *órganon* de la búsqueda y el encuentro de la verdad, Schlegel funda su comprensión afirmativa en el marco de la filosofía postkantiana.

Schleiermacher, que por entonces vivía en una casa compartida con Friedrich Schlegel⁸, había leído hacia fines 1797 y comienzos del 1798 los cuadernos de notas filosóficas de Schlegel para evaluar qué podría

6 Para el teorema de la demostración-recíproca, *vid.* Manfred Frank, 1996, pp. 26-50.; del mismo autor, 1997, pp. 858-882; Naschert, 1996, pp. 57-91, 1997, pp. 11-37; Rehme-Ifert, 2001, pp. 31ss.

7 *Vid.* Arndt, 1992, pp. 252-273; del mismo autor: 2009; Böhm, 2020.

8 *Vid.* Arndt, 2013, pp.31-41.

formar parte de los Fragmentos para el *Athenaeum*. Así, le informaba a August Wilhelm Schlegel que al “permitirle dar un paseo a través de sus papeles filosóficos, [Friedrich] le había dado la carga de apartarlos como un perro truero para seleccionar fragmentos o semillas de fragmentos” (KGA V/2, 250). Por tanto, no debería haber duda en que, gracias a los diálogos filosóficos con su amigo, Schleiermacher se informó muy bien no solo de sus proyectos compartidos, sino también de la concepción propia de Schlegel. Cuando en 1811 impartió clases sobre Dialéctica, solía recordar la concepción de su antiguo compañero de camino, Friedrich Schlegel. En las formulaciones de los apuntes para la lección de 1811 aún pueden reconocerse los esbozos escritos por Schlegel en 1796: “Por dialéctica entendemos [...] los principios del arte de filosofar. [...] Lo supremo y máximamente universal del saber es, por tanto, lo mismo que los principios del filosofar. [...] Luego, los principios constitutivos y regulativos no se dejan diferenciar como en Kant. El nombre de dialéctica es completamente adecuado para este concepto, y para los antiguos tuvo precisamente ese significado. [...] El nombre se refiere al arte de llevar a cabo una construcción filosófica juntamente con otro. [...] La dialéctica [...] puede llamarse con razón el *órganon* de toda ciencia” (KGA II/10, 2, 5-7).

Hasta ese entonces, Schleiermacher, siguiendo a la tradición retórica, solía equiparar la dialéctica con el virtuosismo en el argumentar y nada –ni siquiera su interpretación de la dialéctica platónica– indicaba que quisiera otorgarle el rango de una ciencia suprema. El único modelo que puede haber para ello es la concepción de una dialéctica filosófica trascendental, propia de Schlegel. Ya en 1935, Josef Körner defendió la tesis de que la *Dialéctica* de Schleiermacher deja “traslucir ciertos pensamientos de la filosofía trascendental de Jena [propia de Friedrich Schlegel]” (1935, p. 51), una tesis que recién hoy comienza a imponerse, pues su defensa requirió primero un redescubrimiento y una reconstrucción de la concepción que Schlegel tuvo de la dialéctica.

Que la ciencia suprema no parte de un principio supremo, pero tampoco de un sistema cerrado en sí (algo así como un sistema de determinaciones categoriales parecido al del Hegel tardío en su *Ciencia de la Lógica*), encuentra su fundamento en que Schleiermacher considera la filosofía principalmente como un proyecto en devenir, que no es en caso alguno capaz de un cierre sistemático. A diferencia de Kant⁹

9 El que nosotros contemplemos al “mundo” sistemáticamente es, para Kant, un rendimiento de nuestra razón: “La razón humana es, según su naturaleza, arquitectónica, i.e. ella examina todos los conocimientos como pertenecientes a un sistema posible

(y con Friedrich Schlegel¹⁰) Schleiermacher entiende el sistema como algo de cierto modo objetivo, ya que concierne a la sistematicidad del conocimiento empírico del “mundo”, el cual es concebido en constante cambio, por lo que un cierre sistemático del saber en sí jamás puede ser alcanzado. Pero si ahora tampoco fundamos el saber en un principio supremo, sino en la reciprocidad de proposiciones condicionadas, entonces tampoco el procedimiento mediante el cual el saber se constituye históricamente puede ser subordinado a principios de manera conclusiva. Para Schleiermacher la pregunta es, entonces, la siguiente: cómo, bajo el supuesto de una imposibilidad de decidir acerca de los *principios* del saber (y del actuar), puede justificarse un saber, aunque no se trate de un saber de tales principios. Con esto, él reacciona al *factum* de los pujantes intentos de sistema que hacia 1800 surgían con gran velocidad y de cuyas pretensiones por cerrar el saber en sí mismo se distanciaba escépticamente. “Tal vez”, señala ya en el prefacio a las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, “en medio del estadio actual de las ciencias y la creciente disputa sobre los primeros principios, un tipo de crítica como esta, que parte de un punto que está fuera del área en disputa, quisiera probarse como útil, también en lo que concierne a otras ramas del conocimiento, precisamente para medir dicha área en disputa” (KGA I/4, 30). Del mismo modo, después la *Dialéctica*, en cuanto construcción conjunta del saber, tiene la tarea de, primero, suscitar un acuerdo comprensivo respecto a cómo debe zanjarse la disputa en torno a los principios del filosofar, para, desde allí, poner bajo reglas (provisorias) el proceso real del saber en devenir.

El retroceso que efectúa Schleiermacher desde un “sistema de la razón” hacia una comprensión objetiva del sistema se encuentra estrechamente vinculado con otra problemática fundamental de la filosofía postkantiana. Siguiendo esta vía, también busca establecer una unidad entre idealismo y realismo, hacia la cual otros representantes de la filosofía clásica alemana también trabajan. Ya Kant, que incluso se designó a sí mismo como un idealista “trascendental” o “crítico”, no solo había tomado como tema de la *Crítica de la razón pura* una “crítica del idealismo”, sino también designó al idealismo crítico como un “realismo

y por eso solo acepta principios que, por lo menos, no hagan imposible un conocimiento que se proyecte como estando junto con otro dentro de algún sistema” (KrV B 502, AA 3, 329). En otro lugar señala brevemente: “La unidad de la razón es la unidad de un sistema” (KrV B 708, AA, 3, 448).

10 Vid. Arndt, 2011, pp. 287-300. Sobre el significado que el concepto kantiano de sistema tuvo para el discurso postkantiano, *vid.* Jaeschke y Arndt, 2012, pp. 254s.

empírico”¹¹. También Fichte, que defiende un idealismo práctico del deber-ser, quiere mostrar en la parte teórica de la *Doctrina de la Ciencia*, un “camino intermedio entre idealismo y realismo”¹². En la discusión con Kant y especialmente con Fichte, se subraya sobre todo lo insuficiente de la unificación de idealismo y realismo. En ese sentido, Schelling busca una “subjetividad-objetividad” que se encuentre más allá de la contraposición entre subjetividad y objetividad, constitutiva de la alternativa entre idealismo y realismo. Del mismo modo, Hegel se dirige contra el “idealismo subjetivo” de Kant y Fichte, hasta que finalmente explica en su *Ciencia de la lógica* que la “oposición entre filosofía idealista y realista” carece de “significado” (GW 21, 142).

En términos programáticos, Schleiermacher se une a este movimiento: “Toda mi aspiración se dirige hacia la unificación de idealismo y realismo, hacia ella he apuntado, según mis capacidades, tanto en los *Discursos* como en los *Monólogos*; pero naturalmente el fundamento de esto yace en lo profundo y no será fácil encontrar un sentido que permita mediar ambas partes para encontrarlo. Schlegel, que tanto ha apuntado en esa dirección, no lo entenderá y en otros lugares mis temas no han sido examinados en esa dirección en absoluto” (carta a F.H.C. Schwarz, 28.3.1801, KGA V/5, 73). De hecho, ya en los *Reden über die Religion* (1799), Schleiermacher había explicado que la religión debía “sostener [el] contrapeso” frente “al triunfo de la especulación [...], al idealismo consumado y fundado”, permitiendo hacerse cierta idea de “un realismo más alto” (KGA I/2, 213). Posteriormente, esta función la asume, dentro de la filosofía, lo “real” o el Ser en cuanto totalidad de todo lo que es empíricamente en relación con lo ideal.

Con esta unificación de idealismo y realismo, Schleiermacher llega, ante todo, a configurar un nivel de fundamentación de la filosofía de un modo tal que las ciencias filosóficas reales –*física* (filosofía de la naturaleza) y *ética* (filosofía de la historia)– pueden ser ancladas a ella de igual manera. Desde su perspectiva, es precisamente en esto donde fallan los ensayos que hasta entonces se habían dado en la filosofía postkantiana. El “victorioso idealismo dinámico” –se refiere a Fichte y Schelling– puede, dice en las *Grundlinien*, “muy difícilmente pasar la prueba del origen de su derivación del conocimiento supremo a partir de una idea [...] Pues, de las dos exposiciones del Idealismo, [...] una ha edificado, ciertamente, una ética, mas abandonando pronto, rápidamente agotado, la

11 KrV B 274ss., AA 3, 190ss.; KrV A371, AA 4, 233.

12 Fichte, *Werke*, I, p.173.

posibilidad de una ciencia natural; mientras que la otra ha dispuesto, ciertamente, una ciencia natural, sin poder dejar empero un lugar para la ética dentro del área total de las ciencias” (KGA I/4, 356). Cabe destacar que Schleiermacher no considera aquí como modelo la antigua división de la filosofía en dialéctica, física y ética (división que posteriormente atribuye a Platón, aunque proviene más bien de Jenócrates), sino que afirma expresamente que la filosofía antigua no pudo mostrar “el núcleo compartido” de estas disciplinas (KGA I/4, 49).

En principio, para Schleiermacher queda abierto si la fundamentación de la filosofía en general puede y debe realizarse separada de las ciencias reales, y, por tanto, si las ciencias reales –*física y ética*– se apoyan recíprocamente o si ambas deben anclarse a una ciencia superior. Un esbozo finalmente perdido, perteneciente a la primera lección de *ética* en Halle (1804/05) contenía, según atestigua el intercambio epistolar, una exposición detallada de los “postulados trascendentales”¹³, que son, según Kant, proposiciones teóricas fundamentadas prácticamente y que deben ser aceptadas sin poder ser probadas. Según esto, ellos corresponden a lo que Schleiermacher dice de la ciencia suprema en las *Grundlinien*. Estos postulados fueron integrados en la *Ética*, y también en las posteriores lecciones sobre *Ética*, hasta 1808, en las cuales Schleiermacher parte del hecho de que una exposición propia de la ciencia suprema no podría tener éxito si *ética y física* se construyesen de un modo tal que acabaran estando en equilibrio¹⁴. Aún en los *Gelegentlichen Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn* (1808) señala: “El espíritu científico en cuanto principio supremo, la unidad inmediata de todo conocimiento, no puede establecerse ni mostrarse por sí solo en la mera filosofía trascendental, de un modo fantasmático, como lamentablemente algunos han intentado, atrayendo con ello fantasmas y seres siniestros”. (KGA I/6, 37). Para Schleiermacher, era ciertamente posible, aunque no forzoso, que la “pura filosofía trascendental” recibiera una exposición propia. De todas formas, también en una exposición separada como esta, la ciencia suprema tendría que articularse con las ciencias reales y todo lo empírico que se encuentra en su base.

13 Vid. Gaß a Schleiermacher, 20.7.1805: “Le será difícil poder abreviar los postulados trascendentales, yo pensaría más bien en expandirlos, aunque, de todas formas, haciéndolos más populares para la exposición oral. Bartholdy subrayó con especial agrado que usted se aleja de Schelling, a cuya primera lección sobre los estudios académicos nosotros asistimos, y desea que ojalá nunca usted quiera aproximarse a él” (KGA V/8, 255).

14 Vid. Arndt, 2013, pp. 55-66.

Por lo anterior, fue la situación especial de la Universidad de Berlín la que llevó a Schleiermacher a intervenir con una fundamentación propia de la filosofía. Dado que, a diferencia de su período en Halle, no pudo conectar una filosofía de la naturaleza adecuada a su *Ética* –ni siquiera se animó a exponerla por sí mismo oralmente¹⁵– solo le quedó (junto a la sopesada renuncia a dar lecciones de filosofía) el intento por conectar su *Ética* con principios universales que, al mismo tiempo, debieran articular a la filosofía de la naturaleza. De este modo, la *Dialéctica* adquiere, en relación con las ciencias reales, *física y ética*, un estatus difícil de fijar, de cierto modo flotante. Ella no es un saber real de principios, sino doctrina del arte, o sea, *órganon*, instrumento, del saber real. Precisamente esto había sido puesto en el centro por Friedrich Schlegel con su concepción de la *Dialéctica*, conectándola con Platón y Kant. A esta concepción pudo haber retornado Schleiermacher, sobre todo porque por “dialéctica” había entendido, en correspondencia con la tradición moderna, principalmente el lado lógico-retórico del filosofar; pero también, ahora en correspondencia con la noción de los antiguos, la había considerado como técnica del filosofar. Sin embargo, en su nueva concepción, y como parte de la reflexión sobre los contenidos de la técnica filosófica y, particularmente, sobre el concepto y el juicio, Schleiermacher –tal como Schlegel– tuvo que tematizar también los principios últimos y la conexión de todo el saber, lo cual condujo a su vez precisamente a la tematización de los límites del conocer. La *Dialéctica* se refiere, por tanto, también a la problemática que Kant había abordado en la *Dialéctica* trascendental de la *Crítica de la razón pura*, a saber, la relación de lo finito o condicionado con lo infinito¹⁶.

3. La *Dialéctica* de Schleiermacher brota desde el suelo de la filosofía clásica alemana, entendida como filosofía postkantiana. No solo reacciona a los sistemas y los intentos de formación de un sistema formulados hacia el año 1800, buscando una posición mediadora más allá de la disputa en torno a la fundamentación de la filosofía; sino también se di-

15 Ya en 1807, Schleiermacher había aclarado que él “debido a que sus aspiraciones yacían en un área distinta a la investigación de la naturaleza, no podía llamarse un filósofo de la naturaleza” (KGA I/5, 150).

16 Ante esto, la influencia de Hegel debe descartarse. Schleiermacher no había tenido noticias de la *Fenomenología del espíritu*; tampoco estaba presente en su biblioteca (vid. KGA I/15). La *Ciencia de la lógica* comenzó a publicarse recién tras la primera lección de Schleiermacher sobre la *Dialéctica*. Por otro lado, el escrito de Hegel sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801), que Schleiermacher conoció, no emplea los términos “dialéctica” o “dialéctico”.

rige a la solución de uno de los problemas centrales de la filosofía post-kantiana, a saber, la mediación entre idealismo y realismo¹⁷. Para esto, Schleiermacher se conecta ante todo con la filosofía del Romanticismo temprano, a cuya elaboración había colaborado decisivamente gracias a su comunidad filosófica con Friedrich Schlegel. En tal sentido, su concepción de la dialéctica debe entenderse en primer lugar como una transformación de la filosofía del Romanticismo temprano. Ella compite conscientemente sobre todo con la Doctrina de la Ciencia de Fichte, mientras que la filosofía de Hegel parece haber “pasado casi sin dejar huella alguna”¹⁸ (Weiß, 1879, p. 36) en Schleiermacher. No obstante, puede mostrarse que realmente la *Dialéctica* se mueve muy próximamente a la *Ciencia de la lógica* de Hegel, pues ambos persiguen el programa de una unidad de lógica y metafísica.

A partir de la primera lección de 1811, la división de la *Dialéctica* permaneció sin modificaciones en lo esencial. En una “Introducción” se localiza el concepto y la tarea de la dialéctica, mientras que en una “Sección Trascendental” destinada a la fundamentación se busca el fundamento de todo saber y actuar. Aquí también se realiza lo que Schleiermacher tuvo en mente previamente bajo la idea de una “filosofía trascendental pura”. A esto anexa una segunda sección principal de carácter “técnico” o “formal”, que trata sobre la construcción y la combinación del saber real. Esta parte cumple con la tarea, irrenunciable para la concepción de Schleiermacher, de asegurar y mostrar la articulación del plano trascendental con las ciencias reales. Esta sección de la *Dialéctica* ha llamado poco la atención de la investigación, mayoritariamente concentrada en la parte trascendental, pese a que se trata de una parte central en vista de su orientación realista-empírica. Que la *Dialéctica* de Schleiermacher a menudo se considere una especie de *prima philosophia* independiente, desconociéndose con ello su unidad con las ciencias reales, tiene que ver esencialmente con este hecho.

La sección técnica, expuesta por Schleiermacher mayoritariamente de manera abreviada y transmitida en el manuscrito solo como boceto, tampoco experimentó en lo sucesivo transformaciones dignas de men-

17 Al respecto, *vid.* fundamentalmente Pluder, 2013. –Contrariamente, Michael Theunissen ha defendido la tesis de que el significado filosófico de Schleiermacher consiste en que él “abrió un camino para un pensamiento postidealista en medio del idealismo” (1992). Manfred Frank (2007) clasifica la filosofía de Schleiermacher del mismo modo.

18 Para la relación de la dialéctica de Schleiermacher con Hegel, *vid.* Arndt, 2013, pp. 213-239.

ción. En cambio, la Introducción y la Sección Trascendental fueron reelaboradas numerosas veces y en puntos decisivos. En lo que concierne a la Introducción, inicialmente las preguntas en torno a los principios y la conexión de todo saber ocuparon un lugar central, mientras que en 1822 el problema de la conducción del diálogo configuró el punto de convergencia. En contraste, en las lecciones de 1828 y 1831 Schleiermacher partió de la oposición entre certeza e incertidumbre para determinar la tarea del filosofar. Para la elaboración tardía de la Introducción, destinada a imprimirse, Schleiermacher retomó el enfoque de 1822. Así, en la Sección Trascendental, los pasajes acerca de cómo llegar a una certidumbre con respecto al fundamento trascendental no solo se recortaron, sino también sufrieron modificaciones en su concepción. En la lección de 1811, que claramente exhibe rasgos de la filosofía de la identidad que bien podrían haber surgido de su actividad filosófica en Halle junto a Heinrich Steffens, tenemos este fundamento “solo como un elemento formal común a todos los actos del conocer” (KGA II/10, I, 43). Luego, en 1814/15, el fundamento trascendental se pone en la identidad relativa de pensar y querer, entendida como sentimiento (KGA II/10, II, 142). Recién en la lección de 1822 determina al sentimiento como autoconsciencia inmediata (KGA II/10, I, 166s.), en paralelo a la determinación de la consciencia religiosa en la *Doctrina de la creencia*. Las lecciones sobre *Dialéctica* dictadas en 1828 y 1831 también se adhieren a esta determinación del sentimiento.

De lo anterior resulta evidente que la *Dialéctica* no encontró una forma definitiva, sino que debe ser vista como un *work in progress*: ella misma se halla bajo la figura del saber en devenir que tematiza. Los intentos permanentes –sea a través de una compilación de varios cursos, o a través del privilegio de algunos esbozos– por producir una figura sistemática cerrada de la *Dialéctica* esquivan este diagnóstico. Por eso, en lo que sigue solo podremos referirnos a aspectos elementales que tendrían que matizarse posteriormente en un tratamiento más detallado y fiel al desarrollo histórico de cada fase. Además, junto a la condición necesariamente abierta de la *Dialéctica* se encuentra el hecho crucial de que ella no ha estado muy presente hasta ahora en la discusión filosófica, y es discutida principalmente en el área delimitada por la teología filosófica¹⁹.

Como ya ha sido señalado, Schleiermacher parte del hecho de que, pese a las intensas discusiones en torno al año 1800, la disputa sobre la

19 Sobre la situación de la *Dialéctica* en la investigación filosófica, *vid.* Jaeschke y Arndt, 2012, pp. 283-287.

fundamentación de la filosofía no ha sido todavía zanjada y probablemente tampoco se pueda zanzar en absoluto. Un saber “real” objetivamente válido –se dice en los apuntes de la lección de 1818/19– es posible solo en las áreas de la *física* y la *ética*; pero al mismo tiempo se sostiene que “de aquello que sería el fundamento último de la naturaleza, entendida como objeto de la física, así como de la determinidad del espíritu, entendido como sujeto de la ética, no se encuentra un saber propiamente tal” (KGA II/10, 2, 124). Esta situación llama al escepticismo, que para Schleiermacher se convirtió en un enemigo principal a lo largo del avance de las diversas lecciones sobre *Dialéctica*²⁰. Schleiermacher argumenta que “dado que todo saber acerca de lo real debe tener un sustento, [...] los nuevos intentos que tienen por meta exponer en un saber propio el fundamento de los objetos de la física y la ética” (KGA II/10, 2, 124) se dirigen contra el escepticismo. En un esbozo tardío del parágrafo 2 de la “Introducción” a la *Dialéctica* de 1833 –versión de sus lecciones destinada a la imprenta–, Schleiermacher refuerza la idea de que la disputa sobre los principios de la filosofía continúa y “en lugar de establecer una ciencia del saber con la esperanza de que con ello se pondrá fin de por sí a la disputa [...] se debería establecer una doctrina del arte del disputar con la esperanza de que con ello pueda llegarse de por sí a un punto de partida común para el saber” (KGA II/10, 1, 372). Este sería el camino que la antigua filosofía ya había empezado alguna vez, aunque abandonándolo demasiado pronto: en este camino, el “amor al saber” mantiene la última palabra, en lugar de un saber “que tendría que poder poseerse también sin amor” (KGA II/ 10, 1, 373).

El punto de convergencia para esto es el saber real, cuya posibilidad no se encuentra a disposición. De ahí que, desde la perspectiva de Schleiermacher, el escepticismo también se encuentra descartado, puesto que cae en una autocontradicción al afirmar un saber del no-poder-saber (KGA II/10, 1, 87). Para Schleiermacher, por la referencia al saber real, la *Dialéctica* no solo es puramente formal, sino que también tematiza –en términos de fundamentación en la Sección Trascendental, en vista del saber en devenir dentro de la Sección Técnica– la referencia del saber al ser, que es el objeto de las ciencias reales (empíricamente direccionadas). Según esto, y tal como Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, Schleiermacher persigue en su *Dialéctica* el programa de una unidad de lógica y metafísica. Esto se afirma en las notas de su lección sobre

²⁰ Acerca de la virulencia del escepticismo en la filosofía postkantiana, *vid.* Viehweg, 1999.

Dialéctica de 1814/15: “La lógica, filosofía formal, sin metafísica, filosofía trascendental, no es una ciencia; y la metafísica sin lógica no puede tener una figura distinta de algo arbitrario y fantástico” (KGA II/10, I, 77). Para Schleiermacher, sin un fundamento metafísico no hay saber. La lógica, señala, solo puede “basarse en una metafísica. En caso contrario, se basará en el sentimiento, y si luego debe fundamentar todo el resto del saber, lo hará reposando en el no-saber” (KGA II/10, I, 110).

En esto, Schleiermacher, tal como Hegel, se orienta por el programa kantiano de una lógica trascendental en la *Crítica de la razón pura*, la cual, a su modo, tematiza en la Analítica la ontología de antaño, mientras que en la *Dialéctica* tematiza la antigua *metaphysica specialis* (psicología racional, cosmología y teología racional). Pese a que, a diferencia de Kant, Schleiermacher se mantiene en un realismo ontológico ya que acepta una correspondencia general entre pensar y ser; la *Dialéctica*, tal como para Kant, trata de nuestros modos de conocimiento de objetos, i.e. del significado objetivo de las formas de nuestro pensar (concepto y juicio) en general. De este modo, la “así llamada metafísica” es “la intelección que verifica la conexión entre el pensar y el ser en general” (KGA II/10, I, 110). Esta metafísica, considerada como la referencia de las formas del pensar al Ser en general y no a un ser determinado, se encuentra, por tanto, bajo el primado de la lógica. En las notas a las lecciones sobre *Dialéctica* de 1818/19, esto se expresa del siguiente modo: “Identidad de lógica y metafísica bajo la forma de la lógica” (KGA II/10, I, 211). Sin embargo, y a diferencia de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, la *Dialéctica* no aparece ella misma como ciencia, sino como un “arte” dirigido a “hacer la conexión interna de todo saber” (KGA II/10, I, 75). Ella no dispone de ningún saber acabado acerca de los fundamentos y de la conexión del saber. Por eso, su meta es igualmente la construcción del saber real, tal como en la segunda sección, la técnica, se reflexiona; y no, en cambio, la culminación en sí del pensar filosófico o puro.

Mientras que Schleiermacher refuerza el realismo ontológico con vistas al ser de las ciencias reales, coincide con Kant en la imposibilidad de un conocimiento objetivamente válido de los objetos de la razón. Por tanto, el carácter modelico de la *Crítica de la razón pura* también se expresa en la construcción de la *Dialéctica*. Paralelamente a la Analítica kantiana, primero, dentro de la teoría del concepto y del juicio en cuanto referidos al ser que puede saberse, se tematiza la ontología; luego se ponen en juego los objetos de la razón tradicionales, junto con la presencia de su fundamento trascendental en la autoconsciencia (inmediata) y las ideas del mundo y de Dios.

La Sección Trascendental de la *Dialéctica* tiene la tarea de buscar el fundamento y la conexión del saber partiendo de las determinaciones del saber real. Comienza con la distinción entre el pensar en general y el saber. Saber es aquel pensar que: a) “es producido de manera idéntica por todas las facultades del pensar” y b) “se representa como un ser que corresponde a lo pensado en él” (KGA II/10, I, 90). En correspondencia con las dos raíces del conocimiento en Kant –sensibilidad y entendimiento–, Schleiermacher distingue dos lados en cada pensar: el orgánico y el intelectual. Ambos lados son inseparables y solo juntos forman un pensar. “Con la idea del saber se pone una afinidad común en la experiencia y una afinidad común de los principios en todo, ello mediante la identidad de la razón y la identidad de la organización en todo” (KGA II/10, I, 98).

De este modo, lo ideal y lo real se median mutuamente, pues para Schleiermacher la actividad de la razón está fundada en lo ideal, mientras que la actividad orgánica, en cambio, se funda “como dependiente del influjo de los objetos en lo real: así, el ser está puesto tanto de manera ideal como de manera real, y lo ideal y lo real avanzan paralelamente uno en el otro en cuanto modos del Ser” (KGA II/ 10, I, 100). En esto, Schleiermacher parte del hecho de que ambos lados –lo ideal y lo real, lo orgánico y el pensar– no se encuentran contrapuestos abstractamente, sino se encuentran mutuamente mediados. Entonces, lo ideal no es el pensar mismo, sino –junto con lo orgánico– momento del pensar y *modo* del Ser; y, de igual manera, lo orgánico no es el Ser mismo, sino solo un *modo* del Ser y momento del pensar. La distinción entre ambos momentos, que según Schleiermacher forman la “oposición suprema”, se funda en una abstracción realizada en el pensar que se debe a un “modo de pensar” o “intuición de la vida” (KGA II/10, I, 101), en la que una separación tal es espontáneamente presupuesta. Esta oposición suprema es la frontera que el pensar tiene hacia “arriba”, en la cual trascendencia e inmanencia se encuentran en divorcio. El paralelismo afirmado de lo ideal y lo real solo puede asegurarse si la suprema oposición es retrotraída a un único e indiviso Ser, “el cual despliega desde sí esa oposición y, con ella, todas las oposiciones puestas de consuno” (KGA II/10, I, 101). Tal es la “idea del Ser” en cuanto idea de una unidad más allá de toda contraposición.

El trasfondo spinozista en el desarrollo de este pensamiento es claro. La idea del Ser toma el lugar de la sustancia una, que está concebida como unidad de pensar y extensión, de lo cual resulta el paralelismo general de estos atributos. Naturalmente, que estos atributos (en Schleiermacher, modos) no solo corran paralelamente, sino que además se medien mu-

tuamente de modo que en lo ideal se encuentre “puesto conjuntamente” lo real y viceversa, no se debe directamente a Spinoza sino al influjo del Sistema de la Identidad de Schelling²¹, el cual se distingue con claridad especialmente en las primeras lecciones sobre dialéctica de 1811.

Schleiermacher determina las formas del saber, que se dan dentro de la contraposición de lo ideal y lo real, como concepto y juicio; mientras que, a diferencia de la lógica formal tradicional, no considera el silogismo como una forma lógica independiente, sino solo como un complejo de juicios²². No obstante, en este punto es importante atender al hecho de que Schleiermacher no tiene en mente aquí una lógica formal sino una trascendental, o sea, de la unidad de lógica y metafísica. La “lógica habitual”, señala ya la lección de 1811, es insuficiente para determinar si un pensamiento tiene el carácter adecuado para constituir un saber; esto no se alcanza procediendo formalmente sino solo en conexión con la universalidad del pensar y la totalidad del Ser: “Cada uno de los actos del pensar puede ser un saber solo en conexión con todo lo demás. Algo es un saber solo cuando se lo pone dentro de la totalidad de todo lo demás” (KGA II/10, 2, 53). Frente a esto, la lógica habitual solo tiene que ver con pensamientos singulares o aislados. Para Schleiermacher, la esfera del saber puede medirse completamente a través del concepto y el juicio –sin ayuda el silogismo–. Por tanto, las fronteras del concepto y del juicio marcan las fronteras del saber. En una escala ontológica que va desde lo singular a lo universal, la frontera del concepto “hacia abajo” es “la posibilidad de una multiplicidad de juicios”, i.e. la desestructurada e “inagotable multiplicidad de lo perceptible” (KGA II/10, 1, 104). Desde el lado del juicio, a esto corresponde el poner de una “infinitud de predicados para los que no hay un sujeto determinado, i.e. de una absoluta comunidad del Ser” (KGA II/10, 1, 108). La frontera del

21 La referencia a Schelling en este punto se encuentra objetivamente fundada, aun cuando Schleiermacher, más bien por motivos idiosincráticos, toma distancia de Schelling. Para Schelling, el Spinozismo fue un realismo que no se dejó subordinar al idealismo (como sí lo haría el ideal-realismo de la *Doctrina de la Ciencia*), sino que, como real-idealismo, conserva un equilibrio frente a él. En la “Advertencia previa” de la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Schelling caracteriza el “spinozismo” como “el realismo en su figura más perfecta y sublime” (*Sämmtliche Werke*, p.110). Esto recuerda, incluso en su formulación, al conocido pasaje de los *Discursos sobre la religión* en que se coloca a la religión como un “contrapeso” frente al “triunfo de la especulación [...] del idealismo consumado y redondeado”, para que así “pueda hacerse una idea de un realismo más elevado que aquel que, con todo derecho y audacia, ha sido subordinado al idealismo” (KGA I/2, 213), y para este realismo “el sagrado y repudiado Spinoza” es entonces el testigo.

22 Para una crítica a esta posición, *vid.* Ueberweg, 1882, pp. 61-63.

concepto “hacia arriba” sería un concepto que no excluyera nada más. Sin embargo, esto dejaría de ser un concepto porque, en la “idea de la absoluta unidad del Ser, está superada la oposición”, constitutiva para el saber, “entre pensamiento y objeto” (KGA II/10, I, 105). También aquí la frontera del concepto coincide con la frontera del juicio, pues la absoluta unidad del Ser es, al mismo tiempo, también “el sujeto absoluto, cuyo poner limita todo juicio” (KGA II/10, I, 108).

Con el saber, la *Dialéctica* también se refiere al querer, pues también al saber le subyace un querer-saber; mientras que, a la inversa, el actuar presupone un saber acerca de sus condiciones y fines. Por eso, el fundamento de la certeza en el saber y el actuar es el mismo y Schleiermacher lo localiza “en la identidad relativa del pensar y el querer, o sea, en el sentimiento” (KGA II/10, I, 142). En el sentimiento, el saber, entendido como realismo –el “ser-puesto” de las cosas en nosotros–, y el actuar, entendido como idealismo práctico –el poner de nuestro ser en las cosas–, se comportan entre sí con indiferencia (el uno) del otro. Por tanto, en el sentimiento se capta de un modo no conceptual de una identidad carente de diferencia que no es ejecutable en términos de un saber adecuado. Posteriormente, en la lección de 1822 se refiere al sentimiento como “autoconsciencia inmediata” que se encuentra en “analogía” con el fundamento trascendente (KGA II/10, I, 266)²³. El fundamento trascendental, en cuanto lo incondicionado o lo absoluto, es determinado por Schleiermacher como la idea de Dios; su correlato es la idea del mundo en cuanto idea de la totalidad de lo condicionado en la que todo se encuentra “bajo la forma de la oposición” (KGA II/10, I, 147s.). Dado que la totalidad nunca se cierra, esta idea también yace “fuera de nuestro saber real” y es “trascendental a su propia manera” (KGA II/10, I, 147s.). Mientras que la idea de Dios como *terminus a quo* del saber está determinada, la idea del mundo es “el *terminus ad quem* trascendental y el principio de la realidad efectiva del saber en su devenir” (KGA II/10, I, 149).

Pues bien, la Sección Trascendental de la *Dialéctica* trata, entonces, el campo de temas propios de la metafísica tradicional en el marco de la pregunta por el concepto y las formas lógicas del saber. Mientras concepto y juicio se refieren al área del ser accesible para nosotros y, con ello, tal como en la Analítica trascendental de Kant, ocupan el lugar de la antigua ontología o *metaphysica generalis*; los objetos de la *metaphysica specialis* –alma, mundo, Dios– son tematizados tanto con el sentimiento, entendido como autoconsciencia inmediata, como con las ideas de Dios

23 Para una crítica de esta figura de la inmediatez, *vid.* Arndt, 2013, pp. 198ss.

y mundo. Con ello, sin embargo, Schleiermacher somete a la metafísica tradicional a una profunda revisión por medio de su posición teórica sobre la subjetividad. El lugar de la antigua psicología racional es tomado por la autoconsciencia inmediata entendida como sentimiento, el cual capta en sí la ontología “porque esta construcción del ser finito en general solo nos es dada en la condición fundamental de nuestro ser” (KGA II/10, I, 153). Entonces, el objeto de una psicología racional así transformada es ahora “el desarrollo de la idea del saber y de la idea del actuar, tal como ellas conducen a la idea de Dios y del mundo entendidas como principios constitutivos de la existencia humana” (KGA II/10, I, 152ss.)²⁴. La consecuencia es que cosmología y teología se funden con la psicología racional.

Finalmente, la segunda sección principal de la *Dialéctica*, la técnica, examina la producción consciente del saber en construcción y combinación. La construcción trata la formación de conceptos y juicios con vistas al saber real; mientras que la combinación trata la heurística y la arquitectónica del saber, explicando respectivamente cómo ampliar el saber (heurística) y qué conexiones internas pueden establecerse en él (arquitectónica). De ahí que construcción y combinación se distinguen solo relativamente y se engranan constantemente en la praxis del proceso de saber. Ahora bien, debido a que el proceso dirigido a la idea del mundo no es finalizable, cada posición del saber permanece relativa. En la medida en que el proceso del saber está a su vez condicionado por individuos finitos, irrumpe en él la individualidad como un momento “irracional” que debe ser críticamente compensado: “la irracionalidad de los individuos solo puede ser compensada por la unidad del lenguaje, y la irracionalidad del lenguaje solo por la unidad de la razón” (KGA II/10, I, 190). La combinación del saber se mueve desde la multiplicidad caótica a la totalidad llena y estructurada en sí, entendida como idea del mundo. Esta precisa de la heurística²⁵ para la compleción del saber, así como de la arquitectónica para su sistematización. La “construcción del conjunto completo de todo saber” (KGA II/10, I, 392) en cuanto meta propia de la filosofía no puede, empero, alcanzarse: “Naturalmente tenemos que contentarnos por cada posición del saber actual, pues indica que cada vez podemos aplicar nuestro arte al área de lo real: pero siempre

²⁴ Esto se corresponde con la *Psicología* de Schleiermacher, *vid.* Arndt, 2013, pp. 379-394.

²⁵ Para la teoría de la heurística de Schleiermacher, *vid.* Hartkopf, 1987, pp. 119-130.

con esta consideración de la meta filosófica. No debería llamarse filósofo a quien esto le sea extraño” (KGA II/10, I, 394).

4. Resumiendo: La *Dialéctica* de Schleiermacher es un proyecto que brota desde el suelo de la filosofía clásica alemana tal como se encontraba después de Kant. Ella reaccionó ante el estado de la discusión postkantiana – particularmente frente a la disputa que Schleiermacher consideró como no decidida (e indecible) acerca de la fundamentación de la filosofía– proponiéndose como un “arte” de la producción del saber que, en términos de su concepción, se aproxima a la comprensión de la “dialéctica” propia de Friedrich Schlegel, tal como la había desarrollado desde 1796. El contrincante inmediato de la *Dialéctica* es la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, lo cual conecta a Schleiermacher con la crítica contra la filosofía del principio, crítica que había compartido con Friedrich Schlegel. En el mismo sentido, la *Dialéctica* se presenta también como una transformación de una posición del Romanticismo temprano. Sin embargo, más allá de las diferencias, en el programa de la *Dialéctica*, la unificación de Idealismo y Realismo es algo que Schleiermacher comparte con toda la filosofía postkantiana, con lo cual se coloca en proximidad con el sistema de la identidad de Schelling, entendido como una reconfiguración del programa spinozista.

Por otro lado, la *Crítica de la razón pura* de Kant forma un punto de referencia central para la *Dialéctica*. En principio, esto vale para su estructuración: en paralelo con la Analítica kantiana se tematiza la ontología en el marco de la teoría del concepto y del juicio; luego, en paralelo con la Dialéctica trascendental, entran en juego los objetos tradicionales de la razón, gracias a la presencia del fundamento trascendental en la autoconsciencia (inmediata) y de las ideas, ligadas a esta, del mundo y Dios. La referencia a la Lógica trascendental de Kant lleva a la *Dialéctica* de Schleiermacher, entendida como unidad de lógica y metafísica, a una correspondencia con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Mas la aceptación por parte de Schleiermacher de una autoconsciencia inmediata como análogo del fundamento trascendental entendido como una identidad inmediata y carente de relaciones lo separa inmediatamente de Hegel. Acuerdo y rivalidad florecen desde este fondo común de problemas propio de la filosofía postkantiana.

Referencias Bibliográficas

- Arndt, A. (2013). *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. Berlin & Boston.
- (2010). Fichte und die Frühromantik (F. Schlegel, Schleiermacher). En J. Stolzenberg & O.-P. Rudolph (Eds.), *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert* (Vol. 1, pp. 45–62). Brill. (Fichte-Studien, 35)
- (2009). Perspektiven frühromantischer Dialektik. En B. Frischmann et al. (eds.), *Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*. Paderborn (pp. 53–64).
- Arndt, A., & Virmond, W. (1992). *Schleiermachers Briefwechsel nebst einer Liste seiner Vorlesungen*. Berlin & New York.
- (1992). Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796–1801. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35, 252–273.
- Fichte, J. G. (1971). Werke (I. H. Fichte, Ed., Vol. 1, p. 173). Berlin.
- Frank, M. (1996). ‚Wechselgrundsatz‘. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 26–50.
- (1997). *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a.M.
- Hegel, G.W.F.(GW). *Gesammelte Werke*. Hamburg.
- Naschert, G. (1996). Friedrich Schlegel über Wechselweis und Ironie. *Athenaeum: Jahrbuch für Romantik*, 6, 57–91.
- (1997). Friedrich Schlegel über Wechselweis und Ironie. *Athenaeum: Jahrbuch für Romantik*, 7, 11–37.
- Rehme-Iffert, B. (2001). *Skepsis und Enthusiasmus: Friedrich Schlegel philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805*. Würzburg.
- Schlegel, F. (1935). *Neue philosophische Schriften* (J. Körner, Ed.). Frankfurt/Main.
- Schleiermacher, F. (KGA). *Kritische Gesamtausgabe*, Hans-Joachim Birkner et al. (eds.), Berlin / Nueva York, 1980ss.
- (1821). *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Berlin.
- Ueberweg, F. (1882). *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Bonn.
- Varnhagen von Ense, K. A. (1871). *Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens* (Vol. 2, p. 334). Berlin.
- Vieweg, K. (1999). *Philosophie des Remis: Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Scepticismus‘*. München.
- Weiß, B. (1879). Untersuchungen über Friedrich Schleiermacher's Dialektik. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 74, 36.

UNA TIPOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL INTELECTO EN KANT Y MAIMÓN, ASÍ COMO SU CONEXIÓN CON EL PROBLEMA DEL ACOSMISMO¹

A TYPOLOGY OF KANT AND MAIMON'S CONCEPTS OF
INTELLECT, AS WELL AS THEIR CONNECTION WITH THE
PROBLEM OF ACOSMISM

Daniel Elon

(Ruhr-Universität Bochum, Alemania)

Resumen

A partir de la noción kantiana de una forma de entendimiento diferente a la del ser humano en cuanto ente racional finito, buscaré rastrear la influencia que la idea de “otros tipos de facultades cognitivas” tuvo en el debate poskantiano. Para ello, acudiré a las reflexiones de Maimon sobre Kant, la cual se proyecta en la idea de un “entendimiento infinito” en cuanto un modo alternativo de cognición. Con esto busco, por un lado, ocuparme de la posición filosófica de Maimon discutiendo con lo que –por una serie de malentendidos– habitualmente se ha considerado como su posición genuina. Por otro lado, examinaré las consecuencias que obtiene Maimon en su apropiación de la filosofía trascendental, por lo que hace a la relación entre sensibilidad y entendimiento, justamente allí donde la idea de un entendimiento infinito adquiere una función idea regulativa.

Palabras-clave: acosmismo, spinozismo, entendimiento-sensibilidad, filosofía trascendental, tipos de conocimiento no humanos.

Abstract

From the Kantian notion of a form of understanding distinct from that of hu-

¹ El artículo se basa en una ponencia leída y discutida en noviembre de 2019, en el Coloquio de Centro de Investigación sobre Filosofía Clásica Alemana de la Universidad del Ruhr en Bochum (Alemania). Un desarrollo más detallado del planteamiento puede encontrarse en: Elon 2021.

man beings as finite rational entities, I aim to trace the influence of the idea of "other types of cognitive abilities" within the post-Kantian philosophical debate. To this end, I turn to Maimon's reflections on Kant, which give rise to the concept of an "infinite understanding" as an alternative mode of cognition. On the one hand, I seek to engage with Maimon's philosophical position by challenging what has been widely accepted as his genuine stance—a view shaped by a series of misunderstandings. On the other hand, I examine the implications of Maimon's appropriation of transcendental philosophy, particularly referring to the relation between sensibility and understanding, where the idea of an infinite understanding functions as a regulative concept.

Keywords: Acosmism, Spinozism, Intellect-Sensibility, Transcendental Philosophie, types of non-human Knowledge.

Recibido: 20-12-2022

Aceptado: 08-03-2023

En una carta fechada en febrero de 1772, Immanuel Kant comunica a un amigo y antiguo alumno, el médico berlinés Marcus Herz, que está trabajando en la redacción de una "Crítica de la razón pura", obra cuya "primera parte, [...] la que contiene las fuentes de la metafísica, sus métodos y sus límites" debía estar terminada "dentro de unos tres meses" (Br, XX, 132). Bien conocida es la enorme dimensión de este error de apreciación. No obstante, la actividad epistolar de Kant a principios de la década de 1770, especialmente con Herz, ofrece una interesante visión del trasfondo del surgimiento de la filosofía crítica. Para esto también es relevante la *Disertación* de Kant, titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, defendida en 1770 (AA II, 385- 419): ya en la carta a Herz citada más arriba, Kant admite dos años más tarde que en su *Disertación* había pasado por alto "silenciosamente" la cuestión de "cómo sería posible que una representación se refiera a un objeto si no es afectada por él de algún modo". En lugar de eso se habría contentado "con expresar la naturaleza de las representaciones intelectuales de un modo puramente negativo: a saber, que ellas no serían modificaciones del alma por el objeto". (Br, AA X, 130 s.)

Lo que Kant ya había esbozado vagamente en su *Disertación* y lo que ahora, en 1772, nombra explícitamente como el desiderátum de su futura obra filosófica, apunta ya claramente a las líneas programáticas de la *Crítica de la razón pura* (KrV). En sus recientes contribuciones a la investigación sobre Kant, Eckart Förster define este programa como la cuestión de la "relación de la referencia a priori" (2018, p. 16). Esta cues-

ción general, a saber, cómo puede relacionarse el conocimiento con los objetos independientemente de la experiencia, sería “el tema propio de la filosofía trascendental” (Förster, 2018, p. 16). El objetivo de este artículo no es, evidentemente, repetir los principios epistemológicos de esta filosofía trascendental en general. Más bien, en la primera parte, buscaremos iluminar un aspecto específico del desarrollo diacrónico de esta filosofía, que ya se perfila claramente en la fase creativa “precítica” de Kant: se trata de aquel relacionado con “otros tipos de conocimiento” que podrían ser propios de una facultad de conocer. Estos se mencionan en reiteradas ocasiones y marcarían una diferencia con el tipo de conocer propio del conocimiento humano. Ciertamente, en este período Kant comprende estos “otros tipos” de un modo meramente negativo; sin embargo, estos aparecerán con notable presencia en los diversos escritos del ‘período crítico’ entre 1781 y 1790, por lo cual es posible reconocer un claro desarrollo. Esto concierne sobre todo a las concepciones de una intuición intelectual y de un entendimiento intuitivo.

Dentro del marco de la temática que aquí se presenta, el punto reviste interés por una razón bien determinada: el filósofo Salomon Maimon, de origen polaco-lituano, entró como actor en la discusión en torno a la filosofía de Kant a finales de la década de 1780. Para su propio planteamiento filosófico trascendental, las reflexiones sobre los aludidos “otros tipos de conocimiento” revisten una importancia que debe destacarse. El contacto entre Kant y Maimon fue facilitado por Marcus Herz y, como se verá, tendrá consecuencias sistemáticamente constatables. Ciertamente, la investigación sobre Maimón ha experimentado un enorme aumento en los últimos años, gozando de un creciente interés². Sin embargo, estos temas aún han sido discutidos de manera demasiado vaga. Por eso, la segunda parte de este artículo esbozará hasta qué punto la todavía controvertida teoría de un “entendimiento infinito” de Maimón debe entenderse principalmente considerando el trasfondo del debate kantiano que se ha delineado.

Ahora bien, directamente conectado con los planteamientos de Kant y Maimon acerca de las diferentes concepciones del intelecto, hay

2 Además de un enorme aumento de publicaciones y ensayos sobre el tema, cabe mencionar, por ejemplo, el número actual de la revista boloñesa *Discipline Filosofiche* (2019), dedicado íntegramente a la filosofía de Maimon; la nueva edición en inglés de la biografía de Maimón publicada en 2018 (*The Autobiography of Solomon Maimon* [Engl. 1792/93], *The Complete Translation*, ed. de Yitzhak Y. Melamed / Abraham P. Socher, trad. de Paul Reitter, Prince Ton, NJ / Oxford 2018); y el proyecto de edición crítica de las obras completas de Maimon, *Gesamtausgabe* (Stuttgart-Bad Cannstatt) dirigido por Ives Radrizzani y Caterina Marinelli, cuyo primer volumen está previsto para 2023.

otro importante conjunto de temas al que se acudirá en la tercera parte del artículo: en una carta de 1789³, Kant acusa directamente a Maimon el que su “modo de representarse” el asunto sea “de hecho” “lo mismo” que el “spinozismo [...]”. Esto se fundamenta señalando que la “teoría de Maimón [...] sería la afirmación de un entendimiento (y, por cierto, del ser humano) [...] que tendría una facultad de intuir” (Br, AA XI, 49). En esto las interpretaciones que hace Kant tanto de la filosofía de Maimón como de las posiciones de Spinoza se revelan como erróneas. Sin embargo, la adscripción al spinozismo, que todavía debe entenderse aquí como un reproche, tuvo un efecto decisivo en la comprensión desde entonces imperante acerca pensamiento de Maimon.

También influyeron en esto las exposiciones que, mucho después, Richard Kroner hizo de la filosofía *De Kant a Hegel*, en las que se subraya un retorno supuestamente positivo de Maimon a la metafísica de la sustancia de Spinoza (1921, p. 326). Desde entonces, Maimón ha sido considerado de forma relativamente coherente como representante y defensor del pensamiento de Spinoza, de modo tal que ha devenido un paradigma de investigación actual, entretanto. Sin embargo, esta perspectiva analítica no resiste un examen cabal o preciso, lo cual se aprecia especialmente a la luz del hecho de que Maimon caracteriza la metafísica de Spinoza como un “sistema acósmico” (MGW I, 154). En la cuarta parte de este artículo se discutirá brevemente hasta qué punto esta comprensión –ciertamente errónea– de la filosofía de Spinoza puede entenderse, por un lado, como un reproche de Maimon a Spinoza y un rechazo de su pensamiento y, por otro, hasta qué grado la atribución de un acosmismo a Spinoza está estrechamente relacionada con la propia concepción del intelecto de Maimon.

I

Como punto de partida, demos otro vistazo a la carta de Kant a Herz de 1772, citada al principio. Allí, Kant señala otras apreciaciones críticas relativas a la naturaleza específica del entendimiento humano: “Por sí solo, valiéndose solo de sus representaciones, nuestro entendimiento no es la causa de los objetos [...] pero tampoco el objeto es la causa de las representaciones del entendimiento”. Lo que Kant aquí ya tiene ante los ojos son las categorías de su posterior Analítica Trascendental: “Los

3 Esta carta no iba dirigida al propio Maimon, sino a Herz, con la petición de “comunicar al Sr. Maimon [...] este concepto (Br, AA XI, 49).

conceptos puros del entendimiento no deben, por tanto, abstraerse de las sensaciones de los sentidos, ni tampoco la receptividad de las representaciones debe explicarse meramente recurriendo a los sentidos. Más bien: ambos tienen su fuente en la naturaleza del alma, pero justamente por eso, no en el sentido de que fueran activados por el objeto, ni tampoco en el sentido de que produzcan el objeto mismo". (AA X, 130)

Kant concibe esto como el rasgo distintivo de nuestro entendimiento, lo que lo diferencia tanto del "intellectus ectyp[us], que toma los datos de su tratamiento lógico de la intuición sensible", como del "intellectus archetyp[us], en cuya intuición las cosas mismas se crean o fundan" (ibid.). Kant habla de esto último ya en la *Disertación*, donde introduce el, en todo caso "arquetípico", *intuitus divinus*, es decir, una intuición divina que sería "el fundamento, no el resultado, de los objetos, [...] siendo por tanto completamente intelectual" (AA II, 397). Se trata aquí, entonces, del supuesto hipotético de una facultad cognoscitiva divina que, por una parte, es efectivamente una intuición, es decir, garantiza la inmediatez de la referencia al objeto (cf. KrV, A 19 / B 33). Sin embargo, esta facultad es también intelectual: se caracteriza, antes que todo, por tener una espontaneidad epistémica. De acuerdo con esto, los objetos mismos serían dados de modo activo y productivo por una intuición divina.

Como ya se ha indicado, estas consideraciones "pre-críticas", o más bien "proto-críticas" de Kant recorren ahora de forma oscilante toda la fase creativa que va de 1781 a 1790. En primer lugar, por supuesto, es notable la reaparición del concepto de *intellectus archetypus* en la sección de la *Crítica del Juicio* dedicada a la teleología, donde cumple la función de un "entendimiento intuitivo" (cf. KU AA V, 408; 406). Pero las transformaciones mencionadas son mucho más complejas de lo que esta correspondencia terminológica aislada podría sugerir a primera vista: después de todo, el tipo de conocimiento correspondiente a una "intuición intelectual" aparece ya negativamente captado antes, en KrV, aunque de forma más bien esporádica y sin un rendimiento sistemático.

De forma pionera, Eckart Förster establece en sus publicaciones recientes una distinción sistemática y detallada entre la intuición intelectual en KrV y el entendimiento intuitivo en KU (2002, p. 169-190; p. 321-345)⁴. La primera debe entenderse ante todo como una "intuición no sensible de las cosas en sí" (2002, p. 160) que es aceptable solo de manera negativa (cf. sobre todo KrV A 248ss. / B 307ss.); el segundo, en cambio, como un "entendimiento sintético-general" (2002, p. 160) que cumple la

4 Además, vid. Förster 2018, p.147-160.

función de un principio subjetivo impuesto por la razón, por tanto, de una máxima para la facultad de juzgar teleológico-reflexionante (cf. KU, AA V, 398). Estas formas negativas de realización de “otros tipos” de facultades de conocer sirven, hasta cierto punto, como conceptos límite, principalmente para la descripción crítica del conocimiento humano (cf. 2002, p. 159s.) y a primera vista ya no tienen mucho que ver con la intuición divina “proto-crítica”; pues, tal como se dijo, este último tipo de intuición se caracteriza ante todo por el hecho de producir espontáneamente sus objetos de conocimiento.

No obstante, en el largo tramo que va de la primera edición de KrV a KU, surge un detalle relevante para el problema de los “otros tipos” de conocimiento, que es, ciertamente, mencionado por Förster en la exposición de la problemática, pero tal vez no con el énfasis necesario. Pues esta exposición concierne exclusivamente a la Deducción Trascendental de las categorías del entendimiento en la edición B (Deducción-B) de KrV de 1787. Según Förster, Kant insiste “no menos de seis veces” (2018, p.158)⁵ en que la deducción de los conceptos puros del entendimiento “sólo vale para un entendimiento que no produzca él mismo sus objetos”. La deducción sería inválida, “imposible, pero también superflua” (2018, p. 158s.) para el caso de un entendimiento que hiciera precisamente eso: “pues si yo quisiera pensar un entendimiento que intuyera por sí mismo (como un entendimiento divino, que no se representa sus objetos como dados, sino que gracias a su representación ellos serían al mismo tiempo dados o producidos), entonces las categorías carecerían completamente de significado e importancia, considerando a un conocimiento como este” (KrV, B 145). Por otro lado, en el caso de un “entendimiento intuitivo” definido de este modo, no se plantearía la cuestión acerca de la legitimidad de una referencia a priori, es decir, la referencia de los conceptos puros del entendimiento a lo dado de la intuición sensible. En una facultad de este tipo no existiría forma alguna de sensibilidad, es decir, de receptividad en el conocimiento (cf. KrV, 19/ B 33) y esto también sería válido para cualquier modo de encontrarse-referido-a algo dado exteriormente. En otras palabras, la cuestión *quid juris*, es decir, la cuestión de la pretensión de validez de las categorías (cf. A 84/ B 116), ni siquiera se plantearía y con ello también caería la Deducción Trascendental como respuesta a esta pregunta.

Förster clasifica el entendimiento intuitivo, que aparece en esta forma y función exclusivamente en la Deducción-B, bajo la rúbrica de

5 Cf. KrV B 135; 138s.; 145; 149; 153; 159.

una “intuición intelectual en KrV”. Esto sirve sobre todo para distinguirlo del entendimiento intuitivo en la KU (2018, p.158-160). Sin embargo, es conveniente, en rigor, comprender al entendimiento intuitivo de la Deducción-B como un caso independiente de una facultad de conocer de “otro tipo” y, por tanto, como una importante etapa intermedia en el desarrollo de la filosofía crítica. Y esto es plausible porque, por un lado, el modelo hipotético original de una producción de objetos divina, intelectual y, por tanto, completamente espontánea adquiere aquí una renovada validez, si bien, tal como antes, ella sigue siendo captada negativamente. Por otra parte, a través de esta posición sustantivizante del entendimiento, se busca claramente acentuar el hecho de que este modelo se aparta del modelo de una intuición intelectual, sobre todo considerando que, solo en la Deducción-B, el concepto de un entendimiento intuitivo tiene más presencia que la que tiene el concepto de una intuición intelectual en el conjunto del libro.

II

El desarrollo de la filosofía kantiana aquí esbozado tiene una importancia decisiva para la confrontación de Maimon con la filosofía de Kant. Recién en investigaciones relativamente recientes se ha probado que Maimon debió trabajar desde un comienzo con las dos ediciones de KrV, además de los *Prolegómenos*. La recepción de la filosofía de Kant por parte de Maimon tuvo lugar principalmente entre 1787 y 1789⁶; sin embargo, hasta ahora no se han sacado las conclusiones correctas de ello: pues parece muy plausible que Maimon tuviera también presente el desarrollo diacrónico de las reflexiones de Kant en torno al problema de los “otros tipos” de conocimiento. Además, gracias a su amistad con Marcus Herz, representante de la Haskalá berlinesa, pudo haber tenido acceso a las primeras cartas de Kant y, por tanto, también a sus reflexiones proto-críticas sobre este asunto. Así pues, Maimon pudo incorporar la dinámica interna de este proceso genético en la formación de su teoría filosófico-trascendental, lo cual aún no se ha considerado satisfactoriamente en la literatura. El propio Maimon acentúa esta forma de recepción cuando, en vista de los escritos de Kant, pero también de Francis Bacon, escribe sobre las formas posibles de aproximarse a las “obras del genio” (MGW II, p. 500): “El beneficio más importante, sin embargo, consiste en rastrear el curso del espíritu que domina en ellas,

6 Cf. Engstler 1990: 27s.; Ehrensperger 2006, p. 93.

en tener ante los ojos la creación desde su primera germinación hasta su maduración, restablecer en uno mismo al creador primario. El genio es contagioso”. (MGW II, p. 500 s.)

La lectura intensiva de los escritos de Kant por parte de Maimon dio como resultado un manuscrito en 1789, que fue enviado a Kant a través de Herz en la primavera de ese año y publicado a finales de 1789/90 como su primera obra sistemáticamente central, titulada *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [Ensayo sobre la Filosofía Trascendental, VT]. Como puede desprenderse de lo expuesto, el concepto de un “entendimiento infinito” desempeña en ella un papel central⁷. Este modelo se ha malinterpretado a menudo como un teorema metafísico positivo, en el sentido de una representación racional-religiosa de Dios⁸, lo que podría llevar a interpretar la filosofía de Maimon como un retorno a estructuras argumentativas prekantianas. Por el contrario, habría que defender en este punto que el teorema de un entendimiento infinito tiene su auténtico origen precisamente en la confrontación consciente, por parte de Maimon, de las debilidades y aporías epistemológicas de la filosofía de Kant. Esto debe entenderse más concretamente en el sentido de que Maimon toma las reflexiones negativas de Kant sobre “otros tipos” de facultades de conocer, especialmente sobre el entendimiento intuitivo de la Deducción-B, como anclaje y punto focal para la formación de su teoría, convirtiendo su función, aunque de un modo específico y limitado, en positiva.

Pues bien, una preocupación programática central en el *Ensayo* concierne a la problemática *quid juris*, que toma de Kant. Sin embargo, Maimon ya no entiende por esta la mera cuestión sobre la pretensión de legitimidad de las categorías para lo dado por la intuición, sino mucho más. Según palabras del propio Maimon, el “problema importante” de este asunto se encuentra considerado en el *Ensayo* “en un sentido mucho más amplio que el que le da el señor Kant” (MGW I, 558): en conexión con este asunto Maimon aprehende el problema filosófico general de armonizar y reunir lo que en principio es heterogéneo. Por ejemplo, para él la “explicación de la comunidad entre el alma y el cuerpo” (VT, 39) también entra dentro de este amplio campo de problemas, que ocupa una posición central en su filosofía.

En el caso específico de KrV, esto se refiere principalmente al dualismo de la sensibilidad y el entendimiento en tanto fuentes de conocimiento radicalmente diferentes. En línea con la Doctrina Trascendental

7 Cf. esp. VT, 21–45; 197–199.

8 Cf. en esta misma línea, por ejemplo, Engstler 1990, p. 156s.; Frank 1997, p. 128–131.

de los Elementos⁹, Maimón también define este problema como la cuestión de la armonización de lo pensado y lo dado (cf., VT 39 y ss.). A este respecto, Manfred Frank, entre otros, ha mostrado que la solución propuesta por Kant para este problema de heterogeneidad, a saber, la teoría del esquematismo trascendental, fue probada como insuficiente por Maimon¹⁰: la correspondencia entre el concepto puro de entendimiento y la intuición sensible pretendida por Kant no puede realizarse mediante el esquema de la determinación trascendental del tiempo. Pues, sobre la base de una heterogeneidad de sensibilidad y entendimiento, la supuesta correspondencia no puede, en última instancia, conseguir nada si consideramos la diferencia específica entre intuición y concepto, por más que los elementos de ambas partes sean *a priori*: “Así, suponiendo que el tiempo y el espacio sean intuiciones *a priori*, siguen siendo empero solo intuiciones, no conceptos *a priori*” (VT, 39). Precisamente considerando los posicionamientos críticos de Maimon, Kant claudica en este asunto. Así lo explica en su carta a Herz y Maimon: “Cómo se llega a que una forma armonice con la otra para que de esto resulte un conocimiento posible, esto es para nosotros enteramente imposible de seguir aclarándolo” (Hb, AA XI, 51).

Ahora bien, lo que Maimon por su parte pretende con su *Ensayo* no es algo así como un tipo diferente de contestación a la cuestión más ampliamente captada del *quid juris*, sino más bien una modificación tan profunda de los supuestos básicos de la filosofía trascendental, que torne completamente innecesario plantear la pregunta. Como ya se ha explicado, el propio Kant ofrece una salida posible frente a ese escenario en la Deducción-B, si bien esta es puramente negativa: se trata del modelo de “un entendimiento [...] que se intuye a sí mismo” (vid. supra.). En este, la dualidad de la estructura interna de la facultad de conocer, consistente en la “receptividad sensible de las impresiones” y la “espontaneidad discursiva de los conceptos” (KrV, A 50 / B 74), se encuentra ya neutralizada. En el sujeto de conocimiento puramente intelectual –i.e. totalmente espontáneo, al mismo tiempo no-receptivo y, por tanto, in-

9 Cf. KrV, A 19 / B 33; A 50 / B 74.

10 Cf. Frank 1996, p. IX-LXXVIII. Aquí Frank concluye que: “Maimon [pudo] llegar a demostrar convincentemente que el intento de Kant de ocultar las consecuencias incomprensibles de su dualismo sensibilidad-entendimiento introduciendo un supuesto esquematismo se basa en una subrepción: el tiempo, que se escoge para esta tarea de mediación es, ciertamente, al igual que el entendimiento, *a priori*. Pero no por eso deja de constituir una facultad completamente distinta del intelecto, cuya mediación con el intelecto es precisamente lo que debe conseguirse”.

mediatamente referido a objetos– intuición y entendimiento, *intuitus* e *intellectus*, se funden en uno. Naturalmente, para Kant se trata de una mera concepción hipotéticamente modelada, nada más que eso.

Sin embargo, Maimon debe haber tenido precisamente esta concepción en mente cuando introduce el teorema de un entendimiento infinito, “al menos como idea” (VT, 40), en la segunda sección central de su *Ensayo*. Para eliminar el problema epistemológico fundamental de la heterogeneidad en la filosofía de Kant, Maimon parte de una facultad de conocimiento que es intelectual en sí. Esta solo conoce diversos “grados de totalidad”; el propio Maimon reconoce el abierto recurso al “sistema de Leibniz-Wolff” (VT, 40). Con ello, la gradualidad de la totalidad se relaciona con la espontaneidad epistémica. En consecuencia, la receptividad del conocimiento, y con ello también todo estar-referido a algo externamente dado, ya no está ligada a una función cognitiva que fuese específica de la sensibilidad, sino que sólo puede entenderse como “consecuencia de la limitación de nuestra capacidad de pensar”¹¹. Aceptar una escala infinitesimal de diversos grados de espontaneidad epistémica conduce automáticamente a su vez a la idea de un grado máximo de espontaneidad, por el que toda receptividad llegaría exactamente a o. Esto corresponde en adelante a la idea de un entendimiento infinito.

Con respecto a este asunto es necesario explicar brevemente cuatro aspectos. i) Primero, sería una interpretación errónea de la posición de Maimon equiparar sin más el entendimiento humano con el infinito. Esto llevaría a la suposición radical de que todo el mundo de lo objetivo sería producto del sujeto de conocimiento. No obstante, el hecho de que la limitación es una característica esencial del conocimiento humano es subrayado de diversos modos en el *Ensayo*¹². Sin embargo, con ello persistiría igualmente el problema de la heterogeneidad que fue destacado por Maimón, vale decir, persistiría también en su propio enfoque filosófico-trascendental. En última instancia, este enfoque culminaría en la forma de un escepticismo explícito, lo que posiblemente contiene más aporías de las que podrían resolverse. ii) Segundo, según la filosofía de Maimon, el entendimiento infinito no debe entenderse como una entidad eventual de carácter metafísico-real, sino que, bajo la rúbrica

11 Maimon, »Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben« (AS).

12 Cf. p.ej. VT, 7; 13; 40. Karin Nisenbaum denomina esta problemática en su importante contribución “The Legacy of Salomon Maimon: Philosophy as a System Actualized in Freedom” (2016) “identity-in-difference between our human finite intellect and the divine infinite intellect” (p.476).

de una “idea”, este entendimiento debe entenderse más bien como una nota estructural esencial propia del conocimiento humano, que es de naturaleza limitada¹³. En palabras de Maimon, se trata de “un desiderátum que está fundado en nuestra naturaleza (aunque no se cumpla)”. (MGW II, 522) La objetividad del conocimiento en general sólo sería concebible bajo el supuesto ideal de un entendimiento infinito, cuya espontaneidad epistémica ilimitada sería al mismo tiempo la entera objetividad.

iii) Tercero, a través de la conexión –no igualación– sistemática del entendimiento intuitivo en Kant y el entendimiento infinito en Maimon se demuestra hasta qué punto el desarrollo de la concepción de intelecto de Maimon se alinea con los procesos de cambio e interrupción dentro de la filosofía de Kant hasta 1787. Pese a ello, lo que Kant expone poco después de la publicación del *Ensayo*, a saber, el modelo de un entendimiento intuitivo que cumpliría la función de un *intellectus archetypus* en CdJ no encuentra una correspondencia adecuada en el planteamiento de Maimon. Pues este modelo está firmemente anclado al marco teórico de la facultad de juzgar teleológico-reflexionante, lo que Maimon aún no tenía en mente en esta etapa. Por ello, cuando Frederick Beiser, por ejemplo, equipara sin más la idea de un entendimiento infinito en Maimon con el *intellectus archetypus* de Kant¹⁴, debe considerarse erróneo.

Por último, iv) el monismo epistemológico de Maimon, consistente en la completitud de una intelectualidad jerarquizada gradualmente, y por ello variable, va aparejado con cierta dinámica epistémica. Por ello, Paul Franks habla también del “carácter dinámico del monismo de Maimon”¹⁵: el sujeto humano de conocimiento tiene abierta la posibilidad de “hacer cada vez más completo su pensar” (AS, 57), lo que aparece literalmente como un “mandato de la razón”: “La razón nos impone, pues, progresar hacia el infinito, por lo que lo pensado aumenta sin cesar, mientras que lo dado se reduce a una cantidad infinitamente pequeña”(AS, 67)¹⁶. Por lo tanto, la receptividad estática de la sensibilidad en el dualismo kantiano se sustituye por una dinámica propia de una intelectualidad que escala gradualmente, aunque su grado máximo siga siendo

13 Cf. Duffy 2014, esp. p. 244.

14 Cf. Beiser 2002: “The ideal of knowledge [...] seems reserved for the intellectus archetypus, the infinite understanding of God alone. Rather than advising resignation to this predicament, Maimon demands that we act to overcome it” (p. 256).

15 Cf. Franks 2000, p. 109.

16 Al respecto: “La razón exige que lo dado en un objeto no deba ser considerado como algo inmutable por su propia naturaleza, sino meramente como una consecuencia de la limitación de nuestra facultad de pensar” (Franks 2000, p. 109).

inalcanzable para el sujeto humano del conocimiento. Tal dinámica de aproximación infinita es incluso la verdadera condición de posibilidad para que la idea de un entendimiento infinito pueda, en general, formarse. Debemos atender al hecho de que, según Maimon, el conocimiento intelectual sigue, tal como antes, ejecutándose en la forma del concepto (cf. especialmente VT, 40). Por tanto, no puede hablarse de una “intuición intelectual” genuina y completamente no discursiva.

III

Como se mencionó al principio, en una carta de mayo de 1789, a propósito del manuscrito que le había enviado, Kant reprocha a Maimon que su concepción de la razón es spinozismo. Y ello pese al elogio precedente, nada menor, de “que no sólo ninguno de mis adversarios me comprendió tan bien a mí y a la cuestión principal, sino que solo unos pocos podrían poseer tanta perspicacia para investigaciones tan profundas como el Sr. Maimon” (Br, AA XI, 49). La fundamentación más precisa de Kant para justificar la acusación es que, según Maimón, “nuestro” entendimiento es “sólo una parte” del “entendimiento divino” (Br, AA XI, 49). Kant se refiere aquí a la teoría de Spinoza sobre la *mens* humana, que aparece como modo finito dentro del atributo de la *cogitatio*, al mismo tiempo que como parte del *intellectus infinitus Dei* (cf. E II, prop. II, corol.). A la luz de la discusión anterior sobre el contenido propio de la concepción de Maimon, esto solo puede ser visto como una interpretación errónea de la misma, que muy probablemente se deba al uso descuidado que Kant hizo del término de un entendimiento infinito. No se puede atribuir al planteamiento de Maimón una eventual relación todo-partes entre el intelecto humano, por un lado, y el infinito, entendido de un modo metafísicamente positivo, por otro. Además, Kant da un indicio involuntario del verdadero origen de la concepción de Maimon al referirse en la carta a sus propios modelos de “un tipo de intuición diferente del que nos es propio, así como de otro tipo de entendimiento con el que podríamos comparar el nuestro” (Br, AA XI, 51). Kant declara, sin embargo, que su conocimiento positivo es imposible.

En las abundantes “Notas y Aclaraciones” añadidas unos meses después a la versión publicada del manuscrito, Maimon afirma, refiriéndose a la crítica de Kant, que “muchos lectores [...] creerán ver aquí spinozismo”. Maimon quiso ahora “declararse de una vez por todas” contra “interpretaciones erróneas de este tipo” (VT, 197ss.). Sin embargo, la conexión entre el *intellectus infinitus* de Spinoza en cuanto modo infinito

de la sustancia y la idea de Maimon de un entendimiento infinito –que puede seguirse fácilmente incluso desde un punto de vista puramente terminológico– se instaló de una vez y ha sido difícil de revisar desde entonces¹⁷.

IV

Hasta qué punto el propio Maimón se esforzaba por tomar distancia del pensamiento de Spinoza lo pone de manifiesto la ya mencionada problemática del acosmismo, que ahora se tratará sucintamente. Ciertamente, a principios de la década de 1780, el propio Maimon seguía defendiendo con entusiasmo la metafísica de Spinoza y entró así en conflicto con la Haskalá berlinesa, especialmente con Mendelssohn y Herz, por lo que tuvo que abandonar la ciudad por algunos años en 1782. Sin embargo, hacia 1790 la situación era completamente diferente. Esto puede ilustrarse especialmente en la disputa entre Maimon y el filósofo, médico y místico suizo Jacob Hermann Obereit. Esta disputa, desarrollada por medio de cartas y declaraciones, se publicó parcialmente en 1792 en el *Magazine: zur Erfahrungsseelenkunde* [Revista sobre Psicología Experimental], coeditado en ese momento por Maimon junto a Karl Philipp Moritz. En el curso de la discusión, Maimon admite que la confrontación con la filosofía de Spinoza, que antes había intentado combinar con el pensamiento de Kant, le llevó a “estremecerse ante la nada”. (MGW III, 455).

Pues bien, este *dictum* de un estremecimiento ante la nada data de la misma época que la tesis del acosmismo con la que Maimon se refiere al sistema de Spinoza, la cual se encuentra en el volumen I de la *Lebensgeschichte*, también de 1792 (cf. MGW I, 154; vid. supra.). Si se relacionan estos dos lugares en el interior de la recepción de Spinoza por parte de Maimon, el concepto de acosmismo adquiere una connotación completamente distinta de la que se le otorga en las actuales investigaciones sobre Maimon. Allí, el acosmismo a menudo se entiende simplemente como un concepto alternativo para el panteísmo, supuestamente defendido también por el propio Maimon¹⁸: el mundo, es decir, la pluralidad cósmica de entidades, sería inherente a Dios y, por tanto, nada sustancialmente independiente. En este sentido, el acosmismo es

17 Cf. entre otros. Ehrensperger 2006, p. 117 s.; 133; Engstler 1994, p. 178.

18 Cf. entre otros Melamed 2004, p. 68, 81, 92-94; Socher 2006, p. 77. Para una posición opuesta: Bonsiepen 2002, p. 404.

una cosmovisión profundamente religiosa. No obstante, esto no capta adecuadamente el verdadero contenido, esencialmente más drástico, del concepto de acosmismo. Pues, al fin y al cabo, el acosmismo dice sin rodeos que no existe ningún mundo. Y tanto más drástico se muestra si lo relacionamos con el *dictum* de Maimon, según el cual él se habría “estremecido ante la nada”. En esto se expresa una amenaza filosófica nada desdeñable.

A primera vista, Maimon esgrime esencialmente dos razones para reprocharle a Spinoza un acosmismo: en primer lugar, sólo acepta el Uno como lo real; la multiplicidad de las cosas tiene una existencia meramente ideal (cf. MGW I, 153 ss.). En segundo lugar, Maimon interpreta la filosofía de Spinoza partiendo de la siguiente concepción: que ella entiende los seres finitos como meras limitaciones, negaciones de lo uno, en tanto lo real (cf. MGW IV, 55; 62 s.). Pues bien, esto evidencia la temprana e intensa ocupación de Maimón con las teorías cabalísticas del *Tsimtsum*: la autocontracción y autolimitación de Dios¹⁹. Sin embargo, estos argumentos no parecen suficientes: al fin y al cabo, es posible aclarar hasta qué punto la multiplicidad de entidades finitas tiene un estatus ontológico subordinado o reducido, pero no por qué no habría mundo. Pero a través su monismo epistemológico basado en una intelectualidad y por la determinación del impulso constante hacia la perfección intelectual en cuanto “mandato de la razón”, se llega a una centralización temática del intelecto, que sería propia de la concepción que Maimon tiene de la filosofía: el intelecto se erige como punto central de su perspectiva, en la constante temática y siempre activamente connotada, en el principio filosófico de orientación para el pensamiento de Maimon.

Ahora bien, en su confrontación con la filosofía de Spinoza, Maimon se enfrenta a una teoría en cuyo centro, aparentemente, está la aceptación de una sustancia que, según su esencia, es *potentia* originariamente productiva (cf. E I, prop. 34 y dem.) y en la que el intelecto, sea finito o infinito, inhiere como modo. Pero esta sustancia en cuanto tal, *qua* sustancialidad, no es intelecto. Pareciese que el intelecto obtiene con ello una posición ‘fuera’ de la sustancia propiamente tal. Sin embargo, desde la perspectiva filosófica específica de Maimon, tal presunción de una sustancia no intelectual *per se* no es sostenible. Por eso la sustancia no puede afirmar una existencia estable dentro de la comprensión que presuntamente defendía Spinoza. Por tanto, para Maimon la sustancia y el cosmos que le es inherente se difuminan en la nada. En este contexto,

19 Vid. Melamed 2004, p. 81–83.

aunque equivocada, la comprensión de Maimon de la filosofía de Spinoza como un acosmismo puede asociarse también al nihilismo. Esto es bastante llamativo en el marco de la discusión que se ha descrito: el contrincante de Maimón en la disputa, Obereit, está considerado como el primero en emplear el término ‘nihilismo’ en el discurso filosófico en lengua alemana²⁰, precisamente en su libro *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik* (El espíritu vital recurrente de la metafísica desesperada) de 1787²¹. El concepto de nihilismo se encuentra conectado con la confrontación con el idealismo trascendental de Kant. Luego fue seguido por el teólogo berlinés Daniel Jenisch²² y finalmente por Jacobi con su Carta Abierta a Fichte (cf. JWA 2,I, 215). Obereit también emplea el concepto de nihilismo en su pugna con Maimon (cf. MGW III, 454). Los términos filosóficos de nihilismo y acosmismo, basados respectivamente en Obereit y Maimon, proceden así de la misma discusión sobre Spinoza y Kant en torno a 1790.

Sin embargo, difícil es rescatar la plausibilidad de la comprensión que lleva a Maimon atribuir un acosmismo a Spinoza: en las recientes contribuciones a la investigación sobre Spinoza, Michael Della Rocca²³ y Yitzhak Melamed²⁴ discuten que tal interpretación tenga un verdadero poder de convencimiento. Este último explica de forma plausible que debe rechazarse leer a Spinoza desde el concepto de acosmismo²⁵, lo cual puede fundamentarse sobre todo desde la teoría de los atributos de Spinoza: estos pueden ser concebidos como formas positivas, reales y esenciales en las que la sustancia intrínsecamente indivisible existe qua expresión de su potencia²⁶. Por tanto, la sustancia se lleva a expresión completa e indivisiblemente en el atributo del pensamiento; y este atributo se expresa, a su vez, en su modo de intelecto, como puede constatare también recurriendo a la recepción de Spinoza por parte de Gilles Deleuze²⁷. Por lo tanto, la anteriormente mencionada suposición de una sustancia que fuese no-intelectual per se, a la que todo tipo de entendi-

20 Cf. Müller-Lauter 1984, p. 846s.

21 Obereit 1787.

22 Cf. Jenisch 1976, p. 200-204, 273s., 276-278; Pöggeler 1974, p. 327s., 335-338; Della Rocca 2012.

23 Cf. Melamed 2012.

24 Cf. Melamed 2012, p. 189.

25 Cf. Sandkaulen 2019, p. 328.s.

26 Cf. Sandkaulen 2019.

27 Cf. Deleuze, 1968, p. 9s.

miento accedería de un modo meramente cuasi-exterior, no pude ser atribuida a Spinoza. Las propias exposiciones rudimentarias y confusas de Maimon sobre aspectos de los atributos demuestran que no manejaba esa temática²⁸.

Consideración final

Pero la fuerza de la filosofía de Maimón no reside en su lectura de Spinoza, sino en su análisis crítico de los escritos teóricos de Kant. En ese terreno Maimon puede, de todas formas, exhibir una profunda comprensión del problema y desarrollar interesantes concepciones alternativas, aunque estas no ofrezcan finalmente una visión de conjunto sistemáticamente compacta... cosa que, en realidad, tampoco era su pretensión.

Entre tanto, la caracterización errónea del monismo de Spinoza como acosmismo expresa un pensamiento que sigue siendo virulento en discursos filosóficos ulteriores. Al menos esto puede rastrearse hasta el punto en que Schopenhauer, no siendo del mismo cuño que Spinoza por lo que hace a la constitución de su sistema, pero al mismo tiempo influido por Maimon en su crítica a Kant, sentencia al final de su Conferencia sobre el Conjunto de la Filosofía en 1820 impartida en Berlín: “de la nada, estamos en un mundo superado”²⁹. Con esta consideración final se proyecta también la dirección que tomará posteriormente esta investigación.

28 Cf. entre otros MGW I, 153s.: “Para Spinoza, la materia y el espíritu son una misma sustancia, que unas veces aparece bajo un atributo y otras bajo el otro”. MGW III, 205: “Según esto [es decir, el ‘spinozismo’], Dios y el mundo son una misma sustancia, a la que se atribuyen dos propiedades, a saber, la extensión infinita (materia) y el entendimiento infinito (forma)”.

29 Arthur Schopenhauer, *Vorlesung über Die gesamte Philosophie*, 4. Parte: *Metaphysik der Sitten*, publicado por Daniel Schubbe, Hamburg 2017 (= PhB, 704), 243–248.

Referencias Bibliográficas

- Beiser, F. C. (2002). *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press.
- Della Rocca, M. (2012). Rationalism, idealism, monism, and beyond. En E. Förster & Y. Y. Melamed (Eds.), *Spinoza and German idealism* (pp. 7–26). Cambridge University Press.
- Duffy, S. (2014). Maimon's theory of differentials as the elements of intuitions. *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (2): 228–247.
- Elon, D. (2021). *Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant: Akosmismus und Intellektkonzeption*. Meiner.
- Engstler, A. (1994). Zwischen Kabbala und Kant: Salomon Maimons 'streifende' Spinoza-Rezeption. En H. Delf, J. H. Schoeps, & M. Walther (Eds.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte* (pp. 162–192). Hentrich.
- Förster, E. (2018). *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. Klostermann.
- Franks, P. W. (2000). All or nothing: Systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge companion to German idealism* (pp. 95–116). Cambridge University Press.
- Kant, I. (AA). *Gesammelte Schriften*. V.d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (ed). Reimer, 1900ss.
- (Br). *Briefwechsel*. En AA ²X–XIII.
- (KrV). *Kritik der reinen Vernunft* [A1781; B1787]. Citado según la paginación original, J. Timmermann (Ed.). Meiner, 1998.
- (KU). *Kritik der Urtheilskraft* [A1790; B1792/93]. En AA V (pp. 165–485).
- Kroner, R. (1921). *Von Kant bis Hegel* (Vol. 1): *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Mohr.
- Jacobi, F. (JWA). *Werke. Gesamtausgabe*, K. Hammacher & W. Jaeschke (eds.), Meiner (1998ss.)
- Jenisch, D. (1796). *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. Vieweg.
- Maimon, S. (MGW). *Gesammelte Werke* (7 vol.). V. Verra (ed.). Olms (1965–1976).
- (VT). *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [1789/90]. F. Ehrensperger. Meiner (2004).
- (AS). Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben. *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 9, 52–80.

- Melamed, Y. Y. (2004). Salomon Maimon and the rise of Spinozism in German idealism. *Journal of the History of Philosophy*, 42(1), 67–96.
- (2012), »Omnis determinatio est negatio«: Determination, Negation, and Self- Negation in Spinoza, Kant, and Hegel«, en: Eckart Förster / Yitzhak Y. Melamed (Hrsgg.), *Spinoza and German Idealism* (s. Anm. 32), 175–196.
- Müller-Lauter, W. (1984). Der Nihilismus-Begriff in West- und Mitteleuropa. En J. Ritter & K. Gründer (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 6, pp. 846–853). Schwabe.
- Nisenbaum, K. (2016). The legacy of Salomon Maimon: Philosophy as a system actualized in freedom. *Journal of Philosophical Research*, 41, 453–498.
- Obereit, J. H. (1787). *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik: Ein kritisches Drama zu neuer Grund-Critik vom Geist des Cebes*. Verlag.
- Sandkaulen, B. (2019). Metaphysik oder Logik? Die Bedeutung Spinozas für Hegels Wissenschaft der Logik. En *Jacobis Philosophie: Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit* (pp. 317–335). Meiner.
- Schopenhauer, A. (2017). *Vorlesung über die gesamte Philosophie: 4. Teil: Metaphysik der Sitten*. D. Schubbe (Ed.). Meiner.

SOBRE LA NOCIÓN DE CREENCIA EN EL REALISMO DE JACOBI Y SU REPERCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

ON THE NOTION OF BELIEF IN JACOBI'S REALISM AND ITS IMPACT ON HEGEL'S PHILOSOPHY

Iván Sandoval Castro*

Resumen

Primeramente, se aborda el problema de la fe y la libertad en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* para identificar una primera distinción entre razón y entendimiento en el pensamiento jacobiano. En segundo lugar, se examina el concepto de creencia a la luz del realismo de Jacobi para contraponer tal planteamiento a las nociones de creencia presentes en las filosofías de Hume y Kant. Finalmente se busca comprender la repercusión de la filosofía de Jacobi en el pensamiento de Hegel, a partir de una reapropiación crítica que daría lugar a la ineludible relación lógica entre inmediatez y mediación.

Palabras clave: creencia, intuición, realismo, idealismo, especulación.

Abstract

First, the problem of faith and freedom in the *Letters* is addressed to identify an initial distinction between reason and understanding in Jacobian thought. Second, the concept of belief is examined present in Jacobi's realism to contrast this perspective with the notions of belief present in the philosophies of Hume and Kant. Finally, the aim is to understand the impact of Jacobi's philosophy on Hegel's thought, based on a critical reappropriation that would lead to the unavoidable logical relationship between immediacy and mediation.

Keywords: belief, intuition, realism, idealism, speculation.

Recibido: 13-II-2023

Aceptado: 20-12-2023

* Estudiante del Mgr. de Filosofía de la Universidad de Concepción, Chile.
E-Mail: ijsandovalcastro@gmail.com

Introducción

F. H. Jacobi fue un pensador sumamente influyente en la escena de la filosofía clásica alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Esgrimió una feroz crítica en contra de la filosofía ilustrada y denunció el estado en el que se encontraba el filosofar de su época. La irrupción de Jacobi se dio a partir de la publicación de un importante intercambio epistolar que mantuvo con el filósofo ilustrado Moses Mendelssohn, en donde se busca convencer a éste de que G. E. Lessing se habría adherido al spinozismo en la última etapa de su vida. A tal intercambio epistolar Jacobi añade su propia interpretación de la filosofía de Spinoza, y se publica finalmente en 1785 bajo el nombre de *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*¹, cuyo contenido resulta ser una mordaz crítica a la filosofía en general. Y es que Jacobi defiende la idea de una fe independiente de la razón, apelando con ello, en palabras de Villacañas (2001), a “la inmediatez del sentimiento de la fe, con lo que se buscaba y de hecho se conseguía la destrucción de toda aproximación filosófica de la creencia. Dichos resultados eran defendidos como no-filosofía, como [un] no-saber” (p. 26), aduciendo el hecho de que el conocimiento racional y filosófico del mundo constriñe la esfera de la fe a una mera comprensión mecánica propia del entendimiento, el cual no logra dar cuenta del contenido de lo divino.

En esto último estriba el que Jacobi haya concebido la filosofía como una forma de naturalismo que conduce tanto a un panteísmo que no se distingue del ateísmo, como al fatalismo y nihilismo. A partir esto, concibe al spinozismo como la expresión más perfecta y congruente con sus propios principios, siendo éste un sistema en el cual convergerían en última instancia todos los sistemas del racionalismo, y vería en esta clase de planteamientos a la filosofía llevada coherentemente hasta sus últimas consecuencias, negando con ello la libertad y abrazando el determinismo (Solé 2011, p. 237). Con esta polémica interpretación de Spinoza es que Jacobi marcaría una tendencia en la época y desarrollo posterior de la filosofía alemana, obligándola a perfilarse permanentemente en referencia con la filosofía de Spinoza (Amengual en Hegel 2013, p. 12), lo que planteará nuevamente a los filósofos la dificultad de fundamentar la libertad y la verdad en tiempos en los que se buscaban nuevas alternativas tanto al racionalismo como a la Ilustración.

Sobre la base de la crítica a la razón ilustrada y a la filosofía, denun-

1 De aquí en adelante *Cartas*.

ciando a éstas como formas de naturalismo, Jacobi propone una comprensión del mundo cuyo centro se encuentra en una experiencia personal con Dios, pero sin reducir su contenido a las formas mediatas del conocer propias del entendimiento. Y es que las formas bajo las cuales el entendimiento conoce resultan ser inadecuadas para expresar el contenido de algo que por su propia naturaleza es infinito, pues el material desde el cual trabajan tales formas es siempre finito y empírico².

A raíz de aquello, autores como De la Maza (2022) señalan que tal discusión pone en cuestión la posibilidad de que la filosofía, ya sea teórica o práctica, pueda hacerse cargo de forma sistemática de la idea de Dios, ante lo cual se abren cuatro posibles alternativas que este autor identifica: la opción romántica, que establece un concepto universal de religión a través de la posibilidad de establecer una nueva mitología; el paso de la filosofía al no-saber filosófico, del que formarán parte autores como Fries, Leberecht de Wette y esencialmente Jacobi, quienes se oponen al saber filosófico y se basan en el saber inmediato fundado en un sentimiento o presentimiento para acceder a Dios; el abandono de la filosofía en pos de la religión positiva, que sería la iniciativa llevada a cabo por el protestantismo de comienzos del XIX; y por último los proyectos de refundar el teísmo filosófico llevados a cabo por los idealistas Fichte, Schelling y Hegel (p. 42). En este contexto histórico, Duque (1998) reconoce en la doctrina del no-saber de Jacobi la importancia de haber legado al idealismo alemán el problema de la relación de lo *finito* con lo *infinito*, así como la dependencia de aquel a partir de éste (p. 181). Bajo estas circunstancias Jacobi escoge como eje principal de su pensamiento la convicción de la creencia (*Glaube*)³.

2 Para Jacobi esta visión naturalista tiene su origen en Aristóteles, filosofía a partir de la cual, en desmedro de la filosofía platónica, se concibe que todo conocimiento parte necesariamente por la experiencia sensible (*Meta.* 981b), en donde el pensador alemán identifica como principal consecuencia la reducción de la razón a un mero derivado de la sensibilidad (Jacobi 1996, p. 407), motivo por el cual tendría una función puramente operativa, es decir, se tiende a equiparar los conceptos de razón y entendimiento, cuestión que para Jacobi vendría a ser equivalente a un error categorial, por cuanto se confunden dos cosas que son por su propia naturaleza distintas. Como se verá más adelante, la postura jacobiana resulta ser eminentemente realista, y defiende una convicción en que tanto el conocimiento sensible como el divino se fundan en la certeza de la creencia, con lo que Jacobi pretende distinguirse de Aristóteles y de toda la tradición filosófica hasta Kant, señalando que la certeza que se tiene del conocimiento sensible no procedería del recto uso del entendimiento, sino del acto espontáneo e indemostrable de la creencia y el sentimiento. Por ello, tanto la sensibilidad como el entendimiento tendrían su asidero en esta convicción de carácter inmediato que se presenta bajo la forma de intuición.

3 Cabe recalcar, siguiendo a Duque (1998), que Jacobi se aprovecha de la ambi-

Considerando lo anterior, el primer apartado de la presente investigación pretende exponer de manera general la crítica que Jacobi ejerce en contra de la filosofía, presentando su doctrina del no-saber tanto desde la crítica de la filosofía y la Ilustración como de la defensa de la tesis del carácter inmediato del conocimiento en sus aspectos sensible e inteligible. Para esto se delimitarán los temas principales presentes en las *Cartas*, tales como los de fe y libertad, pues comprendiendo tales conceptos es que se hará posible identificar una primera distinción entre razón y entendimiento, la cual será crucial para comprender con mayor precisión la noción de creencia establecida posteriormente en el diálogo *David Hume*. En el segundo apartado se busca examinar el rol que juega la creencia en la crítica esgrimida por Jacobi en contra del escepticismo y el criticismo. Especialmente importante será la crítica ante este último, el cual, concebido como una forma de fenomenalismo terminará por reducir a Dios al ámbito de la representación, y por ello condicionando lo divino a las facultades cognoscitivas del sujeto. Finalmente, en el tercer apartado se busca comprender la repercusión de la filosofía de Jacobi en el pensamiento de Hegel, a partir de una reapropiación crítica que daría lugar a la ineludible relación lógica entre inmediatez y mediación, desde la cual el filósofo suabo se perfilará hacia su *Ciencia de la Lógica*.

I. Filosofía y no-filosofía en Jacobi

En las *Cartas* es posible encontrar el primer esbozo de la postura crítica de Jacobi ante la filosofía, en donde ésta es expuesta como un producto de las contradicciones existenciales del ser humano, el cual, debido a una experiencia escindida por las pasiones se ve incapacitado para alcanzar la verdad. Esto se debe a que el conocer finito del entendimiento sólo alcanza un saber condicionado del mundo, determinado por unas leyes que chocan con la experiencia que el ser humano tiene de su propia libertad en la práctica. Por ello, resulta posible ver en la propuesta jacobiana el esbozo de una antropología dominada por la contradicción que el ser humano tiene de la experiencia de su libertad y

güedad del término alemán *Glaube*, pues en su idioma original éste vale tanto para fe como para creencia en general, razón por la cual en ocasiones se entiende la creencia en el sentido en el que la usa Hume (como *belief*) y en otras se comprende como fe (*faith*), y esta última connotación no se le puede atribuir al filósofo escocés (p. 161, n. 314). En dicho sentido es que la *Glaube* jacobiana vale para fundamentar tanto la creencia en la existencia de un mundo externo independiente al sujeto percipiente, así como también la experiencia individual que se tiene con la divinidad, que es en última instancia el Dios personal cristiano.

de las leyes naturales a las que se encuentra igualmente constreñido. A su vez, esta contradicción es acompañada por una carga existencial ante la que se abre el mundo interior del hombre, así como su posibilidad de desconocerse o de comprenderse a sí mismo, anticipando con ello a filósofos existencialistas como Kierkegaard y filosofías introspectivas como las de Schopenhauer y Nietzsche (Villacañas 1989, p. 40).

Así, desde esta antropología esbozada por Jacobi en sus *Cartas* se establece que el ser humano es un animal que se diferencia de los demás animales en virtud de su capacidad de actuar libremente, considerándolo como un animal capaz de participar de lo divino. Dicha distinción será precisada de mejor manera en su diálogo filosófico *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo* (1787)⁴ mediante la distinción de *vida animal* y *vida espiritual*, teniendo como resultado que el ser humano compartiría la facultad del entendimiento con los demás animales y en donde la diferencia entre ambos radicaría en “la claridad de la conciencia, esto es, del grado intensivo o extensivo en que nos distinguimos de las cosas externas y existentes” (Jacobi 1996, p. 423). Mientras que la razón será identificada con el tipo de vida espiritual, es decir, como un órgano capaz de *percibir* lo suprasensible.

En virtud de aquello, el Individuo humano comprende el mundo externo y su mundo interno con un mayor grado de distinción que los individuos animales, pero esa no es la razón por la que alcanza la conciencia de su propia libertad, sino que ésta radica precisamente en su facultad espiritual. La libertad, afirma Jacobi, se contrapone a la comprensión meramente natural y finita del mundo, pues pertenece a una esfera completamente distinta, a aquella que le permite al ser humano participar de forma *inmediata* con lo divino e infinito de su mundo interior, y desde dicha noción de libertad es que el comerciante de Pempelfort configura su concepto de creencia, teniendo con ello que ésta juega un papel tanto ontológico y epistémico como moral y vital.

Desde tal perspectiva la libertad es planteada como un acto de espontaneidad pura, libre de toda mediación del entendimiento y por ello incapaz de ser fundamentada racionalmente. Justamente por eso este acto constituye como tal la esencia de lo que significa ser humano. Empero, siguiendo a Jacobi, la libertad no se puede fundamentar filosóficamente⁵, porque ésta se da únicamente en la experiencia de la voluntad,

4 De aquí en adelante, *David Hume* en cursivas.

5 Cabe resaltar que si bien Jacobi realiza una mordaz crítica en contra del saber filosófico no por ello cae en una exposición teológica o irracionalista. La crítica jacobina-

en tanto que se goza de una independencia respecto del deseo provocado por las pasiones e inclinaciones naturales (Jacobi 1996, p. 74). De momento, resulta preciso señalar que, además, esta idea tiene como principal consecuencia el que la experiencia de la libertad se entienda como algo particular y perteneciente a la esfera de la existencia del individuo, y que posteriormente también se afirme como la experiencia fundante y originaria del conocimiento en general⁶. Por ende, se tiene que la crítica esgrimida por Jacobi a la filosofía comienza desde la comprensión de un dualismo entre naturaleza y libertad que constituye al ser humano y que es causa de sus contradicciones existenciales, y se afirma que la filosofía es el intento del intelecto por unir ineficazmente ambos extremos desde el extremo de una razón subsumida a las formas condicionadas del entendimiento.

Siendo así que Jacobi ofrece una primera distinción entre la razón y el entendimiento, precisamente para no subsumir a la primera bajo las formas de la segunda. Mediante esta distinción, el filósofo alemán concibe, por un lado, al entendimiento como un *impulso* [para lo] *sensible*, esto es, un sentido interno para lo finito y a través del cual comprende de manera condicionada las leyes de la naturaleza en general. Mientras que, por otro lado, establece a la razón como el órgano que nos distingue de los animales, un *impulso* [para lo] *intelectual* que se expresa como un sentido interno mediante el cual el ser humano experimenta de primera

na hacia la filosofía es estrictamente filosófica, podríamos decir que Jacobi pretende haber dado con la única filosofía verdadera. Duque (1998) señala un ejemplo concreto del cómo este pensador utiliza la razón filosófica en contra de la filosofía misma, mediante la exposición de tres tipos de disyunción para recalcar las contradicciones en las que suelen caer los filósofos ilustrados: o *ciencia* (entendimiento) o *religión* (razón, en sentido jacobiano), o la *nada* o *Dios*, o *Naturaleza* o *Espíritu* (p. 179), en donde resulta claro que el pensador alemán hace uso de esta forma lógica para ubicarse en los extremos de la religión, Dios y el Espíritu, obligando subrepticamente al lector a elegir entre un extremo u otro sin términos medios.

6 Por ello una de las críticas que Hegel esgrime en contra de Jacobi es que la fe o creencia que éste propugna no produce comunidad, sino que se da desde un repliegue individual, lo cual incidirá en que el contenido de las religiones de lugar al arbitrio de las voluntades particulares, esto es, como meros *hechos* de conciencia subjetivos y no como una comunidad que produzca eticidad. Así “quien apela al sentimiento, al saber inmediato, a su representación o a sus pensamientos, se encierra en su particularidad y rompe la comunidad con los demás; hay que dejarlo ahí” (Hegel 2014, p. 76). El problema se extiende a la libertad de los hombres en general, porque el vaciamiento de contenido de la religión no solo afecta a la esfera religiosa, sino que también somete a la arbitrariedad del contenido a las formas morales y jurídicas bajo las cuales una comunidad se expresa. En consecuencia, una religión que crea comunidad impulsa a sus individuos a obrar, mientras que una religión vacía de contenido los mantiene en un repliegarse a su pura interioridad.

mano lo divino, bajo la forma de un *principio de amor puro* (Jacobi 1996, pp. 77-78)⁷, que es precisamente la manifestación inmediata de la fe. Tal principio del amor puro, en palabras de Villacañas (1989): “No es causado por lo amado, a posteriori, sino que es desconocido y ambiguo, es tal porque nuestra naturaleza lo busca y pone sobre él la cualidad que lo hace amado. [pareciera que] Nos atrae a distancia, pero en el fondo, cuando lo buscamos seguimos nuestra propia inclinación” (p. 56).

De la misma manera, en el intercambio epistolar que Jacobi mantuvo con Mendelssohn, este principio de amor puro es caracterizado como un salto de fe, el famoso *salto mortale* (Jacobi 1996, pp. 91-92), principio que pretende negar la validez de la razón filosófica en su pretensión por demostrar racionalmente la existencia de Dios, advirtiendo con ello que todo planteamiento que busque sentar sus cimientos únicamente en la razón teórica deviene necesariamente un determinismo, fatalismo y nihilismo, pues al reducir la divinidad a una serie condicionada Dios se concibe como determinado por las mismas leyes que rigen a la Naturaleza, y en consecuencia no podría ser un acto espontáneo de libertad y amor puro. Por ello, este salto mortal es comprendido por Duque (1998) como: “un salto que abandona decididamente todas las series causadas del mundo (...), sometidas a un enlace mecánico, y se dirige a un «Tú» personal (...), con el cual pueda entrar en diálogo cordial el «yo» del *individuo*” (p. 178). Es gracias a dicha relación personal entre un *yo* individual y un *Tú* divino que el hombre encuentra la unificación de aquella escisión provocada por las pasiones, a través de una pasión más elevada que se manifiesta como un sentimiento de plenitud al que el ser humano tiende, quien *siente* como potencialidad esencial de su ser aquella tendencia a *elevarse hacia la infinitud*⁸.

En este sentido, el nuevo inicio de la filosofía que plantea Jacobi se presenta como una “no-filosofía (*Unphilosophie*), [la que] consiste en descubrir la existencia y, para ello, el único camino es el del no-saber, el de la creencia inmediata, el del saber sin mediaciones, al que denomina revelación (*Offenbarung*)” (Solé 2011, p. 225). Y a causa de esto, Jacobi fue

7 Como se mostrará en el segundo apartado del escrito, esta polémica distinción entre *impulso sensible* e *impulso intelectual* será nuevamente trabajada y mejor precisada por Jacobi en el *David Hume* (1787), en donde persistirá la comprensión del entendimiento como una forma condicionada del saber finito, mientras que la razón será propuesta bajo la forma del sentimiento religioso o revelación.

8 Posteriormente Hegel comprenderá dicha elevación como un tránsito de lo finito a lo infinito, aspecto que le permitirá sostener que la inmediatez propuesta por Jacobi esconde de suyo el momento de la mediación.

envuelto en diversas polémicas que llevaron a tacharlo como un autor irracionalista y fanático religioso. Como respuesta definitiva ante las polémicas levantadas principalmente por la publicación de las *Cartas* es publicado en 1787 el ya mencionado *David Hume*.

2. Creencia y sentimiento en el realismo de Jacobi

En este contexto, la reconfiguración del concepto de razón en la filosofía jacobiana parte de una equivalencia entre la razón y *el sentimiento*⁹. Así, en el *David Hume* se elucida la creencia como la certeza que funda todo conocer, cuyo contenido se manifiesta bajo la forma del sentimiento, el cual funda el conocer tanto en su aspecto sensible como en el inteligible. En este determinado punto, a diferencia de los planteamientos prematuros anteriormente mencionados, principalmente en las *Cartas* desde la distinción que ahí se establece entre *impulso sensible* e *impulso intelectual*, es posible identificar de manera más concreta a la creencia como un tipo de certeza que aspira de manera inmediata e indubitable a dos contenidos distintos: por un lado, a la creencia en la existencia del mundo externo independiente del sujeto que lo percibe, y por el otro a la creencia en la existencia de un Dios personal que entra en diálogo con el individuo.

En virtud de aquello, Jacobi señala que estas dos clases de certeza no requieren de ninguna garantía más que sí mismas y que se comprenden como intuiciones dadas de forma inmediata en la experiencia: las *intuiciones sensibles*, garantes de la objetividad del mundo externo; y la *intuición de la razón*, garante de lo divino. La diferencia entre ambas radica en que la intuición para lo divino sería en última instancia fundante y originaria. En palabras del comerciante de Pempelfort: “Toda realidad efectiva, tanto la corporal que se da a los sentidos, como la espiritual que se revela a la razón, se preserva para el ser humano sólo por el sen-

9 En este punto Jacobi no solo es ambiguo con el término alemán *Glaube*, sino en general con los conceptos de *intuir*, *conocer* y *sentir*. Es posible acusar cierta falta de sistematicidad en su empleo, pues en algunas ocasiones parecieran presentarse como equivalentes, aunque toleran cierta gama de matices entre el uso que se les da a cada uno de ellos. En este caso, el autor del presente escrito sostiene que es posible comprender la creencia (*Glaube*) como una determinación específica o particular del sentimiento, que en última instancia revela el punto de partida de todo conocer. Sobre la ambigüedad entre estos véase el §63 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, en donde éste ya reconoce la falta de sistematicidad en el tratamiento de Jacobi sobre dichos conceptos (2017, p. 223). En cualquier caso, la importancia del asunto radica en la crítica ejercida en contra del pensar condicionado por categorías, forma bajo la cual se hace imposible determinar la naturaleza de Dios.

timiento; no hay verificación externa y superior a esta” (Jacobi 1996, p. 345), bajo lo cual se puede comprender que la creencia no sólo busca respaldar a la fe como un modo válido del conocer inmediato, sino que pretende, en contra del criticismo kantiano (al que tacha de idealismo) afirmar la objetividad del mundo externo ya no como un conjunto de fenómenos sino como algo completamente independiente de la actividad de las facultades del sujeto. Así, Jacobi asume una postura radicalmente realista, en donde la certeza que se encuentra a la base de todo conocer va más allá de cualquier posibilidad de demostración. En consecuencia, se le otorga a la creencia la importancia de fundar el conocimiento, pues todo sistema de saberes se articularía desde la creencia de que fuera del sujeto hay una objetividad que no depende de las percepciones y los conceptos (Jacobi 1996, p. 369).

2.1. La *Glaube* jacobiana ante la *Belief* humeana

Ahora bien, si la creencia puede afirmarse únicamente a partir de sí misma se debe a que la certeza que esta entrega al conocer va acompañada de un *sentir*. En este punto, Jacobi se ciñe a la distinción establecida por Hume entre los dos tipos de percepciones: las *impresiones* y las *ideas*, diferenciándose ambas por el grado de vivacidad, siendo las primeras una clase de percepciones fuertes que fundan la experiencia al ser obtenidas de primera mano por la sensibilidad. Mientras que las ideas, por su parte, son un tipo de percepción que surge en tanto que la imaginación anticipa o evoca en la mente el sentimiento provocado por las impresiones, y por ello en un grado menor de vivacidad (Hume 2015, p. 49). Y es que tanto para Jacobi como para Hume la ventaja que las impresiones tienen por sobre las ideas es que son acompañadas por el sentimiento, gracias al cual resulta posible distinguir las representaciones reales de las ficticias. Por ello, para Hume (2015) la creencia resulta ser “algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones” (p. 97). En ello radica el hecho de que la razón tenga la capacidad de representarse diversas ideas, dividir las, separarlas o mezclarlas, pero no la posibilidad de creer que cualesquiera de estas posean objetividad.

En este punto se identifica una raíz humeana en la doctrina de la creencia propuesta por Jacobi, principalmente a partir del uso que se le da al *sentir* como fuente garante de objetividad. En otras palabras:

“No captamos ningún hecho del que fuese imposible el concepto de su opuesto, entonces no existiría ninguna distinción entre una representación que aceptamos caracterizar como lo real efectivo y otra que rechazamos como tal, si esta distinción no viniera dada por medio de cierto sentimiento” (Jacobi 1996, p. 371). Así, de lo anterior se comprende la superioridad de la creencia con respecto a la imaginación, principalmente a partir de su posibilidad de otorgar certeza, pues la imaginación se define como la facultad de representarse una idea sin que la aceptemos necesariamente como objetiva, mientras que la creencia vincula tales ideas a un sentimiento que permite distinguirlas de las ideas ficticias de la imaginación. Esto implica a su vez que la *creencia* y el *sentimiento* constituyan los pilares sobre los cuales se construye el realismo que defiende Jacobi, pues el rol que cumplen es el de llevarse el peso de la certeza a partir de la convicción, al contrario del operar demostrativo y condicionado del entendimiento, que sólo resulta posible si se funda con anterioridad sobre esta experiencia originaria.

No obstante, el asidero que la *Glaube* jacobiana encuentra en la filosofía de Hume es parcial, pues mientras Jacobi se inclina por un realismo decidido, Hume se encuentra más cercano al escepticismo, al no comprometerse por la objetividad de las entidades fuera de la actividad mental del sujeto que las percibe, reduciendo así la convicción de la creencia a una cuestión de probabilidad (Hume 2015, pp.106-107), pues la mente se inclina naturalmente a *creer* aquellas cuestiones de hecho que se repitan en la experiencia, generando con ello costumbre y hábito, pero sin garantizar nunca la idea de una conexión necesaria entre dos o más sucesos.

Con ello, el oriundo de Düsseldorf identifica en la filosofía humeana un tipo de filosofar incapaz de fundamentar la objetividad del mundo externo. Entonces, la solución realista propugnada por la filosofía jacobiana radica en que: “El realista decidido, el que acepta sin duda las cosas externas por el testimonio de sus sentidos, considera esa certeza como un convencimiento originario y no puede pensar, sino que tiene que fundamentar sobre aquella experiencia originaria, todo uso del entendimiento para el conocimiento del mundo externo” (Jacobi 1996, p. 374). Esta discrepancia fundamental se debe a que para Hume el correcto uso del entendimiento, aun siendo lo mejor que el ser humano posee, no termina por garantizar nunca la universalidad de conocimiento alguno, por lo que el carácter irrenunciable de las creencias radica más bien en la manifestación psicológica que estas poseen, así como en sus implicancias prácticas (Pereira 2009, p. 34). De manera que la *belief* humeana,

a pesar de su carácter indemostrable, es llevada a cabo por una disposición natural del conocer, en la medida en que permite dar por sentado de manera inapelable cuestiones de hecho que resultan ser fundamentales para la organización práctica de nuestra experiencia. Por ende, la diferencia nuclear entre Jacobi y Hume gravita en la forma naturalista y pragmática de concebir el conocimiento por parte del escocés, siendo ésta su única herramienta que le permite evitar caer en un escepticismo que intervenga de manera negativa en la vida cotidiana y en el proceder de las diversas disciplinas.

Por las razones antes mencionadas, Jacobi resulta ser epistémicamente mucho más exigente que Hume con respecto de la objetividad a la que el conocimiento humano puede aspirar. Como resultado, se tiene que el realismo jacobiano parte de una base humeana desde el enlace del concepto de creencia con el sentimiento, pero a su vez extiende la validez de dicho concepto hacia una comprensión objetiva del mundo externo y de los objetos de las ideas, los cuales son revelados mediante un *hecho* o *faktum* en el cual la cosa se yergue ante el sujeto (Villacañas 1989, p. 336), fundamentando así toda experiencia y borrando con ello también la frontera entre los *fenómenos* y la *cosa en sí* establecida por el criticismo kantiano¹⁰.

2.2. La crítica de Jacobi a Kant

De ahí que una vez sentados los aspectos que Jacobi rescata del escepticismo humeano, así como aquellos que desecha al considerar la postura empirista como incapaz de salvar la objetividad tanto del mundo externo como de Dios, el realismo jacobiano para imponerse en la tarea de reformular la filosofía identifica como su principal dificultad la necesidad de rebatir el idealismo, e identifica como una postura de este tipo al idealismo trascendental de Kant y con ello posteriormente al idealismo de Fichte. Ahora bien, es relevante destacar que si bien Jacobi resulta ser un detractor de Kant su crítica hacia él no es sino una crítica interna, que parte de los principios del idealismo trascendental para hacerlos caer por su propio peso. En este sentido, el principal resultado del criticismo estriba en reconocer que “la utilidad de toda filosofía de la

10 Como bien señala Kant (1999) de manera programática en sus *Prolegómenos* de 1783: “Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos” (p. 99).

razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores” (*KrV*, A795 B823)¹¹, límite en virtud del cual el entendimiento no puede sobrepasar los límites de la propia experiencia y los objetos dados en ella.

En consecuencia, la razón se ve restringida en su uso especulativo, pues sus objetos van más allá de los fenómenos y por ello sólo se les puede dar por presupuestos en base a una función metodológica y regulativa con respecto del saber teórico y el práctico. Siendo éste el lugar que ocupa la idea de Dios como un ideal trascendental cuyo único fin es el de organizar sistemáticamente la experiencia en general (*KrV*, A578 B606). Por consiguiente, sólo en un sentido regulativo la razón se proyecta más allá de la propia experiencia y se concibe como razón libre, y así la *razón pura* también se comprende como *razón práctica*. En aquello radica el hecho de que el filósofo de Königsberg tenga a la creencia como un modo del tener por verdadero que es subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente, siendo una forma de *convicción* superior a la mera *opinión* (que es subjetiva y objetivamente insuficiente) pero inferior al *saber* (subjetiva y objetivamente suficiente, exigiendo por ello consentimiento universal) (*KrV*, A822 B850)¹².

Por tanto, tal cuestión deja abierta la problemática siguiente: en la medida en que se hable estrictamente de los límites impuestos por Kant al entendimiento con respecto de los objetos de la razón, Jacobi tendrá tal resultado por verdadero¹³; no obstante, en la medida en que el criticismo suprime a la razón para dejar sitio a la fe (*KrV*, BXXX), entendiendo por esta como un modo de convicción únicamente suficiente en el ámbito subjetivo, entonces el realismo jacobiano opta por un tipo de creencia racional que resulta ser tanto subjetiva como objetivamente suficiente. Esto apoyado en las conclusiones a las que se llegan en el *Da-*

11 *KrV* = Crítica de la razón pura, en su traducción llevada a cabo por Pedro Ribas (Kant, 2013).

12 Sobre la distinción entre los distintos tipos de creencia según sus distintos grados de certeza como *creencia pragmática*, *creencia doctrinal* y *creencia moral* véase *KrV* A827 B855. Como bien señala Olesti (2022) el tipo de creencia que a Kant le ocupa en mayor medida es el de creencia moral (p. 988), pues para Kant la convicción o creencia sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma abordada desde un punto de vista teórico, propio de la creencia doctrinal, posee un grado de suficiencia y solidez menor que convicción moral en torno a tales objetos.

13 Esto debido a, como se dijo anteriormente, que el determinar a Dios bajo la forma condicionada del entendimiento condicionaría aquello que por su propia naturaleza es incondicionado.

vid Hume, en donde la certeza otorgada por la creencia y el sentimiento “nos acerca a la realidad de Dios porque [bajo la postura de un realismo de este tipo] los objetos espirituales se intuyen de la misma manera que los objetos materiales” (Villacañas 2001, p. 25). Lo que quiere decir, en otros términos, que según la filosofía de Jacobi tanto el mundo externo como Dios poseerían una realidad objetiva que se encuentra de una u otra manera al alcance de ser conocida o intuita, con lo que se obtiene el resultado de la intuición como una forma del conocer fundante y originaria, y por ello no sólo subjetiva y objetivamente válida sino también como necesaria y apodíctica.

Por ello cabe precisar que, por un lado, el conocimiento del mundo externo se apoya en la intuición inmediata, y en la medida en que se funda en dicha intuición es que luego puede progresar hacia el conocimiento mediato del entendimiento y conocer así las leyes y propiedades de los objetos. Mientras que, por otro lado, en el caso de Dios el conocimiento que se tiene de aquel se queda únicamente en el ámbito de la intuición, sin progresar hacia el conocimiento de leyes condicionadas, pero siendo por ello una clase de intuición que es más elevada que la del intuir mediante los sentidos. En consecuencia, Dios, a diferencia del mundo externo, sólo puede ser creído, y el mundo externo sólo puede ser afirmado porque se cree en Dios. Así, la diferencia esencial entre ambos autores es que para Jacobi el *hecho* de la creencia *no le quita objetividad al contenido de la fe, sino que se la otorga*. Mientras que Kant concibe la creencia como objetivamente insuficiente, o al menos incomunicable, y sólo suficiente en el ámbito subjetivo, razón por la cual no llega nunca a ser certeza.

Por consiguiente, el realismo decidido se distancia de la filosofía de Kant en tanto que para Jacobi el idealismo trascendental ofrece una teoría del conocimiento con un alcance puramente representativo y nunca verdaderamente objetivo tanto de la realidad del mundo externo como del contenido de lo divino, y señala que “las representaciones [que esta nos proporciona] son meramente entes que reproducen las cosas efectivas, y no pueden existir de ninguna manera sin éstas (...) Por consiguiente, lo real efectivo mismo, la objetividad, no puede presentarse en la mera representación”¹⁴ (Jacobi 1996, p. 410), con lo que se declara que reducir a

14 Esta crítica va acompañada de una suerte de nueva deducción de categorías llevada a cabo por Jacobi en el *David Hume*, en donde se señala que estas serían obtenidas empíricamente y no por ello dejarían de ser apodícticas (Jacobi, 1996, pp. 401-402), refutando con ello la idea impuesta por la filosofía crítica según la que las categorías serían añadidas por las facultades del entendimiento y no algo propio de las cosas *en sí* sino del sujeto que las conoce *para sí*. Desde esta óptica realista, Jacobi acusa a Kant de

Dios al ámbito de la representación conlleva a reducirlo a la nada. Mientras el idealismo trascendental determina en un conocimiento de fenómenos, esto es, seres internos referentes únicamente a las facultades del entendimiento y no a la realidad de las cosas mismas, el realismo jacobiano les otorga plena validez a las percepciones que el sujeto tiene del mundo y de Dios. Esto se debe a que para Jacobi el sentimiento de verdad que acompaña a lo que es percibido y la objetividad de las cosas son, mediante la creencia, identificadas como una y la misma cosa, diluyendo con esto tanto el concepto de fenómeno como el de representación.

Esta disolución de la representación es la solución que Jacobi propone ante las profundas contradicciones que ha encontrado dentro del idealismo trascendental, arremetiendo con ello en contra del idealismo *en general*. Y es que el idealismo trascendental depende del presupuesto de que los objetos externos afectan de alguna manera a la sensibilidad (facultad receptiva del sujeto cognoscente), pues si aquella no es afectada por algo externo entonces no sería posible la actividad originaria de la aperccepción trascendental, pues la síntesis que esta produce y que acompaña a todas las representaciones es condición *a priori* de la experiencia, y por ello también condición de posibilidad de los fenómenos en general. Pero luego, si el fenómeno es lo único a lo que el conocimiento humano puede aspirar y que estos además no otorgan referencia objetiva alguna de lo que las cosas son independientes al sujeto que las conoce, entonces resulta imposible afirmar que hay algo más allá de la actividad del sujeto. Por lo que la contradicción del idealismo trascendental radica en que para entrar al sistema primero haya que presuponer que hay algo objetivo fuera del sujeto y que ello no depende de su actividad, y por esta misma razón asumiendo dicho principio tampoco sería posible permanecer dentro del sistema, porque al mismo tiempo se aceptaría que:

Este presupuesto tiene como fundamento el convencimiento de la validez objetiva de nuestra percepción de los objetos externos a nosotros como cosas en sí, y no como fenómenos *meramente* subjetivos, (...) Pero son éstas las afirmaciones que no se pueden conciliar en modo alguno con la filosofía kantiana, pues esta procede a demostrar que tanto los objetos como sus relaciones son seres meramente subjetivos, meras determinaciones de nuestro propio Yo que no existen en absoluto externo de nosotros (Jacobi 1996, p. 448).

subjetivista y señala que las categorías bajo las cuales el sujeto conoce son a su vez parte objetiva y constitutiva de las cosas mismas.

En esta razón radica la aguda crítica mediante la que Jacobi pretende desbaratar el idealismo trascendental desde sus principios más fundamentales, y se sirve de ello para sentar las bases de su realismo decidido, el cual se edifica desde el rechazo de la noción de fenómeno y con ello también de la *cosa en sí*. Sólo una vez derribada la brecha entre fenómeno y cosa en sí es que Jacobi busca unificar los extremos del *pensar* y el *ser* bajo la forma de una unidad inmediata que conecta lo real (sujeto) con lo real (objeto).

Este punto lleva a Hegel a concebir la filosofía jacobiana como una afirmación de la inseparabilidad del Yo (del pensar) y la objetividad (del ser) bajo la forma de la inmediatez (Hegel 2017, p. 229), pero a su vez reconoce esta postura como unilateral. Aquello a causa de que la objetividad que el saber inmediato pretende haber salvado del idealismo se presenta en última instancia como un *hecho de la conciencia particular*, razón por la cual tal postura termina por caer en la arbitrariedad impuesta por la subjetividad, y por ello en la reducción del contenido de Dios a la completa indeterminación.

3. La crítica de Hegel a Jacobi

Es importante señalar que la obra de Jacobi estuvo desde muy temprano presente en los trabajos de Hegel. En *Creer y saber* de 1802 comienza la polémica de ambos autores, en donde los planteamientos de Jacobi son sometidos por el filósofo de Stuttgart a una crítica feroz y a un rechazo casi total, acusando a aquel de defender una forma de subjetivismo en donde la razón es unilateralmente negada en favor de la creencia y la fe, pues “semejante sistema arranca de raíz toda pretensión al conocimiento de la verdad y deja para los objetos más importantes tan solo una fe ciega y completamente vacía de conocimiento” (Hegel 2022, p. 107). Así y todo, esta obra tiene la peculiaridad de haber identificado una disociación y ambigüedad entre los conceptos de creencia y saber, tesis que Hegel mantendrá en obras posteriores de mayor madurez. No obstante, esta ambigüedad no pertenece exclusivamente a Jacobi, sino que ya se expresaba en Kant en tanto que este recurrió a la ya mencionada supresión del saber para dejar sitio a la fe, que luego se prolongaría hasta la filosofía jacobiana (Paredes en Hegel 2022, p. 279), ambigüedad que es señalada por Amengual (2015) como una clase de agnosticismo religioso que comparten estos dos autores, pues ambos encarnan la idea de que el entendimiento finito no puede conocer lo infinito (pp. 25-26).

Posteriormente, a partir de la recensión de Hegel al tercer volumen de las obras completas de Jacobi, publicada en 1817, ese rechazo expreso presente en *Creer y saber* es matizado y se pasa a una apropiación crítica de los planteamientos jacobianos. En dicha obra Hegel llega a atribuirle a Jacobi el mérito de haber reconocido, mediante la lectura de Spinoza, que toda determinación [finita] es negación de la sustancia [infinita], y con ello el haber encontrado en la sustancia misma la superación de esa negación como lo negativo de lo negativo, es decir, como afirmación absoluta, absoluta libertad y autodeterminación (Hegel 2013, pp. 61-62)¹⁵, pero reprochándole a su vez el haber desechado unilateralmente a la mediación como algo propio de tal operación y el haber establecido a ésta como pura inmediatez.

Desde tal contexto, se pretende argumentar que la apropiación crítica llevada a cabo por Hegel parte de una refutación del saber inmediato jacobiano que se establecería a partir de dos ejes fundamentales: 1) en la acusación de haber psicologizado el contenido de Dios, al haberlo reducido a un puro *hecho* de conciencia, es decir, a la arbitrariedad subjetiva, y 2) en el reproche de haber establecido unilateralmente la inmediatez negando con ello toda forma de mediación. Es precisamente esta última problemática la que dará lugar a la reasunción de la inmediatez como relacionada de manera ineludible con la forma de la mediación. Para intentar sostener esta hipótesis se recurrirá a dos obras en específico: *Las lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios de 1829* y la *Enciclopedia*.

3.1. La reducción del contenido de Dios a un *hecho* de conciencia

Cabe partir señalando que, en las *Lecciones de 1829*, más que realizar un diagnóstico particular de la filosofía de Jacobi, Hegel lleva a cabo un diagnóstico general sobre las así llamadas doctrinas del saber inmediato¹⁶, entre las cuales no sólo se encuentran los planteamientos del comerciante de Pempelfort, sino también de otros autores como Schleier-

15 Por esta razón Amengual (2015) señala que la aportación que Hegel reconoce en Spinoza es haber formulado por primera vez el pensamiento como algo infinito, pues presenta “una primera formulación de la unidad de todas las cosas singulares, de modo que ellas se unen en el ser y remiten a su conexión y a su necesidad” (p. 35), en donde la sustancia se comprende como una mediación que se supera a sí misma y a todas las diferencias inmanentes a ella, pero sin alcanzar a reconocerse como espíritu.

16 El tratamiento específico de la doctrina de Jacobi se encuentra en el tercer posicionamiento del saber con respecto de la objetividad en la *Enciclopedia* (2017, pp. 219-249), al cual se acudirá en conjunto con el diagnóstico general llevado a cabo en las *Lecciones de 1829*.

macher. Autores que, en la medida en que tienen en común el rechazo unilateral de la razón discursiva como un medio para acceder a Dios se refugiarían por ello en formas más o menos sofisticadas de fideísmo. Este diagnóstico general da cuenta de un resultado previo de carácter histórico que denota que:

La elaboración de la distinción entre la fe y el pensamiento hasta su contraposición contiene inmediatamente que se han convertido en extremos formales, en los cuales se hace abstracción del contenido, de modo que primeramente no se contraponen con la determinación concreta de la *fe religiosa* y pensamiento de los *objetos religiosos*, sino abstractamente como fe en general y como pensamiento en general (Hegel 2014, p. 51).

Teniendo con ello como consecuencia la separación de los conceptos de fe, creencia y pensamiento –como ya había diagnosticado Hegel en *Crear y saber*–, los cuales, comprendidos como extremos formales contrapuestos juegan un papel como distintos tipos de conocimiento: el inmediato (propio de la intuición, la fe o la creencia) y el mediato (propio del saber filosófico, científico y discursivo).

El asunto de vital importancia aquí estriba en que filosofías como las de Jacobi reconocen una absolutización del conocer finito del entendimiento por parte de filosofías como la de Kant, de las cuales su actividad e itinerario cae, por tanto, tan sólo en nosotros y no en el itinerario propio de la cosa misma considerada (Hegel 2014, p. 56). Y en esto ya ha consistido la crítica ejercida por Jacobi a la filosofía kantiana, denunciando a ésta como una toma de postura unilateral que abre una brecha insoluble entre el lado fenoménico de la subjetividad y el de la cosa en sí. El filósofo suabo, por un lado, considera que tal denuncia es lícita y que en tanto se exige unificar el extremo subjetivo del pensar con el extremo objetivo del ser se da un paso por delante de la filosofía kantiana. Pero, si bien Hegel reconoce que Jacobi se encuentra en lo correcto al considerar que las categorías condicionadas no pueden captar lo infinito, por otro lado, considera ilícita la forma mediante la cual la filosofía jacobiana une los extremos de lo finito con lo infinito, pues éste se ciñe a una inmediatez abstracta y desdeña con ello toda forma de mediación entre ambos extremos, lo que termina en una separación de ambas partes tal y como la llevó a cabo Kant por medios distintos.

Ésta constituye para Hegel la única forma que Jacobi encontró para evitar introducir a Dios dentro de las series condicionadas del entendimiento que terminan por hacer finito su contenido (Hegel 2017, p. 223), error que se habría evitado al considerar la razón en términos especu-

lativos. Por ende, el salto mortal de Jacobi no hace sino dejar el contenido de Dios indeterminado, pues esta fe rechaza el conocimiento como tal, y tiende por ello a vaciarse de todo contenido, es decir, como una *fe abstracta* o vacía (Hegel 2014, p. 65), y por esta razón es que la fe, al abstraerse de todo conocimiento de su objeto, se abstrae y se retira a la esfera particular del *sentimiento*, en donde accede a Dios únicamente a partir de la revelación que se le presenta bajo la forma de la intuición inmediata, motivo por el cual dicha fe es abordada por Hegel como una fe abstracta. A partir de aquí la problemática planteada radica en intentar dilucidar cuál es el contenido que llena este tipo de fe.

Para esto hay que apelar al significado más preciso del concepto de inmediatez según Hegel, el cual es: “la simple relación consigo misma, de modo que en ella misma es en su modo inmediato solamente ser” (Hegel 2014, p. 69), por lo que la fe abstracta, establecida como la forma inmediata bajo la cual se llega a la certeza de que Dios existe, sólo logra unificar de manera igualmente abstracta e inmediata tanto el ser como el pensamiento. Así, Hegel equipara el saber inmediato de Jacobi a otra forma de exposición del argumento ontológico, y para sostener esto se sirve de la siguiente constatación: que en la fe abstracta se afirma implícitamente la unidad inmediata entre el ser y el pensar. Por lo que el filósofo suabo señala que: “Lo que este saber inmediato sabe es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra representación, también es. Sabe que en la conciencia se encuentra indisoluble e inmediatamente enlazada a esta representación la certeza de su ser” (Hegel 2017, p. 227). Lo que quiere decir que esta creencia sabe que Dios, lo infinito y eterno conlleva necesariamente su ser, por lo que se estaría hablando de otra variante del argumento ontológico pero despojado de toda apariencia discursiva, porque lo inmediatamente sabido según Jacobi es que lo absoluto no pende de ninguna clase de argumentación (Valls 2016, p. 91)¹⁷.

Siguiendo el análisis de Hegel, éste, para contrastar la postura unilateral de Jacobi cita a Anselmo, quien ya reconoció la necesidad de comprender y justificar racionalmente el contenido de la fe: “si estamos afianzados en nuestra fe, sería una negligencia, *negligentiae mihi*

17 En este contexto, siguiendo a Valls (2016), el error de Jacobi radicaría en no comprender que cuando se trata del contenido de lo que Dios es “significa más bien, de manera esencial, cambiar la forma empírica de lo que se toma como base, y transformarla en un universal; cosa que se lleva a cabo mediante una actividad negativa sobre aquel fundamento” (p. 81), y en tal componente negativo de la mediación es que se da un tránsito de lo finito hacia lo infinito, desde el cual lo finito purifica su propio contenido.

esse videtur, no conocer lo que creemos” (Hegel 2014, pp. 48-49)¹⁸, y es que el hecho de comprender racionalmente la fe resulta en la purificación de su propio contenido, el cual ya no descansaría con ello en la pura representación inmediata o en las determinaciones afectivas del individuo, sino que lo haría también en el *pensamiento*. En virtud de aquello, esta fe abstracta requiere ser llenada de contenido, pues este tipo de fe no es otra cosa que la subjetividad particular, el yo en su pura simplicidad e inmediatez (Hegel 2014, p. 73) y por ello la, problemática presente en la filosofía de Jacobi ha radicado en que sea la forma arbitraria del sentimiento el contenido que llena la fe y determina a la religión. Bajo esta perspectiva, la fe concebida como mera forma de inmediatez se toma como un simple tener por verdadero, que al ser llenado por un contenido arbitrario empobrece su contenido al mínimo y teniendo como consecuencia que cualquier determinación subjetiva de una voluntad particular pueda elevarse a la universalidad y tenerse como religión¹⁹.

3.2. La mediación detrás de la inmediatez

Por el contrario, la postura de Hegel (2014) estriba en que el contenido que ha de llenar la fe, lejos de provenir de una mera certeza subjetiva, debe:

[D]e ser previamente verdadero, con independencia del sentimiento, del mismo modo que la religión por sí misma es verdadera; este contenido es necesario y universal en sí, la cosa, que se desarrolla en un reino de verdades y de leyes como en un reino del conocimiento de las mismas y de su fundamento último, Dios (p. 75).

Lo que en otros términos quiere decir que el contenido de la fe, y por ello de la religión, no ha de provenir de la arbitrariedad subjetiva, sino que ha de provenir determinado por el pensamiento en su despliegue histórico, esto es, por el espíritu, tal y como se da en las comunida-

¹⁸ Hegel acude permanentemente a esta cita, perteneciente a la obra anselmiana *Cur Deus Homo*, a la que el alemán le otorga gran valor filosófico, y con ella se busca señalar que, en un determinado momento histórico, a diferencia del suyo propio, el pensamiento condujo a que tanto fe como razón se configuraran a la par. Además de encontrarla en las mencionadas *Lecciones de 1829*, también es posible encontrar esta referencia en una nota al §77 de la *Enciclopedia* (2017, p. 247) y en las *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, (1955, p. 124).

¹⁹ Véase la nota 7 del presente escrito.

des religiosas que, a diferencia de la fe abstracta e indeterminada, son capaces de engendrar eticidad y pensamiento determinados.

A partir de aquí, la solución que Hegel busca dar al problema de someter el contenido de la fe a la pura arbitrariedad consiste en sostener que todo contenido que se presente como una presunta inmediatez esconde de suyo mediaciones. Siendo así que lo que esconde la unilateralidad del contenido afirmado por la fe abstracta no sólo no excluye su mediación, sino que ambas, la inmediatez y la mediación, están de tal manera enlazadas que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber determinadamente mediado (Hegel 2017, p. 231). Prueba de esto es que para Hegel toda verdad por más simple y obvia que se nos presente, esconde detrás suyo la mediación que ha sido llevado a cabo por el desarrollo del pensamiento, del espíritu, y con ello de la educación y la formación cultural en general.

De ahí que el contenido de la fe no pueda ser tenido por un mero *hecho* de conciencia particular, pues nociones como las de Dios, de lo justo o de lo ético son un resultado inmediatamente mediado por siglos de pensamiento que van desde el surgir de la filosofía griega hasta el desarrollo del cristianismo dentro de una comunidad religiosa concreta. Por esto no hay un solo pensamiento que se dé abstractamente como un puro ir de mediación entre mediaciones, como bien ha visto Jacobi en su crítica al saber ilustrado y al racionalismo, pero en contra suya Hegel afirma que tampoco hay un solo pensamiento que surja de la pura unilateralidad de la inmediatez. En palabras de Hegel (2014), incluso desde la fe más inmediata y abstracta:

[S]e *sabe en qué* se cree; se la sabe [la fe] incluso con *certeza* (...) [por lo que] *no hay ningún saber; sea también un percibir, representar, querer, [o] alguna actividad atribuida al espíritu, propiedad o estado, que no sea mediada y mediadora*, del mismo modo que *ningún objeto de la naturaleza y del espíritu*, en el cielo, sobre la tierra o bajo la tierra, que no incluya la determinación de la *mediación*, junto también con la de la *inmediatez* (p. 66).

Con esto queda establecido que tanto la unilateralidad del saber inmediato como del saber puramente mediado quedan anuladas ante la relación lógica entre *inmediatez* y *mediación*, anticipada ya en §66 de la *Enciclopedia*, y conducente a una relación ineludible que tematizará completamente la *doctrina de la Esencia* en la *Ciencia de la Lógica* (1816). Cuestión que le permitirá posteriormente a Hegel, a través de su noción de concepto especulativo, mostrar el desarrollo inmanente del concepto de Dios como algo vivo, y es en tal medida en que lo concibe como Espí-

ritu y como Idea. Por ello, Dios como objeto del conocimiento no es un mero concepto de razón como en Kant, ni un puro *faktum* psicológico de la conciencia como en Jacobi, sino que es una actividad que se media a sí misma a partir de una unidad diferenciada de sus múltiples determinaciones. Y entonces:

Dios no es ningún Dios muerto, sino vivo; es incluso más que el viviente, es espíritu y amor eterno (...) y su esencia es solamente la unidad inmediata, es decir, que es, en la medida en que aquella eterna mediación retorna eternamente a la unidad, y este retornar mismo es esta unidad, la unidad de vida, del autosenntimiento, de la personalidad, del saber de sí” (Hegel 2013, p. 62)²⁰.

De esta manera Hegel establece un nexo entre el contenido de la filosofía de la religión con la forma de proceder propia de la lógica especulativa, proyectándose desde la purificación de dicho contenido y llegando con ello al inicio de la filosofía misma, como el desarrollo del pensar libre que se determina a sí mismo.

4. Consideraciones y proyecciones finales

A modo de conclusión, se ha establecido en primer lugar la denuncia jacobiana en contra de la filosofía, la cual es comprendida en las *Cartas* como un producto de las contradicciones existenciales del ser humano, contradicciones propias de la experiencia humana condicionada a las leyes de la naturaleza que se contraponen a la experiencia que se tiene de la libertad. Con ello, se ha logrado identificar una primera distinción entre la razón (como una facultad para percibir lo suprasensible) y el entendimiento (como una capacidad del individuo para distinguirse del mundo externo), distinción que resulta poco clara y ambigua al no haber sido establecida aún la naturaleza de la intuición y los matices entre las intuiciones propias de la sensibilidad y las propias de la razón. Así y todo, se concluye que la razón es el elemento que distingue al

20 Dicho de manera más concreta más adelante en la misma obra: “el hombre sólo sabe de Dios en la medida en que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber es autoconciencia de Dios, pero también un saber del mismo por parte del hombre, y este saber de Dios acerca del hombre es saber del hombre acerca de Dios. El espíritu del hombre, al conocer a Dios, no es sino el espíritu de Dios mismo” (Hegel 2013, p.170). Y en la *Ciencia de la lógica* señala que en esto consiste la idealidad de Dios, pues “el espíritu, Dios, el absoluto en general es algo *ideal* en cuanto infinita referencia a sí mismo, en cuanto unidad consigo que no está perdida dentro de la exterioridad y del ser otro, sino *para* la cual es toda determinidad” (Hegel 2011, p. 271).

ser humano de los demás animales, pues sólo a través de ésta se llega a constituir una experiencia inmediata de Dios que no sea subsumida por las series condicionadas del entendimiento.

En segundo lugar, se identifica una segunda distinción entre razón y entendimiento desde la lectura del *David Hume*, en donde ya resulta posible comprender cómo se configura la noción de creencia presente en el realismo planteado por Jacobi a partir de la concepción de la intuición como el origen de todo conocer, y distinguirla así de las nociones de creencia que se encuentran desarrolladas en las filosofías de Hume y de Kant. Y es que la reconfiguración del concepto de creencia mediante la equivalencia entre los conceptos de razón y sentimiento ha resultado ser el fundamento desde el cual se cierne el realismo planteado por Jacobi. Bajo dicha óptica, se ha logrado distinguir entre dos tipos de intuiciones que se encuentran a la base de todo conocer: las *intuiciones sensibles* y las *intuiciones de la razón*, dedicadas a fundamentar la creencia tanto en la existencia de un mundo externo independiente del sujeto como en la existencia de un Dios personal que entra en diálogo con el individuo. De esta manera, se ha contrapuesto la concepción jacobiana de la creencia ante la noción de la *belief* en Hume, en tanto que ésta ha dado lugar a un escepticismo en el ámbito teórico. Y de mayor importancia ha resultado la contraposición con la noción de creencia presente en la filosofía de Kant, que como consecuencia de los límites que éste ha impuesto a la razón, al establecer una brecha indisoluble entre el fenómeno y la cosa en sí, ha dado lugar a una comprensión de la creencia como una forma de convicción únicamente válida en el ámbito subjetivo y por ello incapaz de llegar a la objetividad que sólo puede otorgar la certeza.

En tercer lugar, mediante la contraposición anteriormente expuesta, se ha conseguido dilucidar el concepto de creencia en el realismo de Jacobi como un modo de convicción que es tanto objetiva como subjetivamente suficiente, y por ello capaz de otorgar certeza inmediata al conocer en sus aspectos sensible e inteligible. En vista de la crítica ejercida por el realismo de Jacobi hacia las filosofías de carácter representacional es que se hace posible comprender la valoración y reapropiación de dicho planteamiento llevadas a cabo por Hegel, pues el filósofo suabo reconoce en el realismo jacobiano la exigencia lícita de unificar los extremos del ser y el pensar que habían sido indisolublemente separados a partir de la distinción entre cosa en sí y fenómeno. No obstante, de dicha unificación de ser y pensar Hegel ha acusado la presencia de dos defectos fundamentales. Primeramente, se reconoce la deficiencia de reducir el contenido de la fe a la arbitrariedad subjetiva, pues bajo la for-

ma de intuición o revelación inmediata el contenido de Dios se presenta como un puro hecho [*Faktum*] de conciencia particular. Lo cual trae consecuencias teóricas y prácticas que no sólo son propias de los planteamientos de Jacobi, sino de toda doctrina que tenga su asidero en la pura inmediatez como forma válida del otorgar objetividad al conocer. En esto radica la segunda deficiencia, la cual ha resultado ser el rechazo unilateral de toda forma de mediación, prescindiendo del elemento del pensamiento que determina el contenido de la religión y que hace que ésta se eleve a la condición de universalidad.

Finalmente, aquello permite proyectar la presente investigación hacia los temas fundamentales de la *Ciencia de la lógica*, en donde la relación lógica entre inmediatez y mediación se constituye como un aspecto presente en todo pensamiento determinado, lo cual deja a la inmediatez como el punto de partida de la ciencia. Así, la forma lógica de la inmediatez revela el punto de comienzo desde el cual el contenido se determina en el elemento del pensar puro, en donde por ello “lo lógico no constituye sin más el lado formal, sino que está en el centro del contenido” (Hegel 2014, p. 45). Este aspecto podría permitir el planteamiento de una correspondencia entre el contenido de la filosofía de la religión con el propio de la lógica especulativa, puente que posibilitaría comprender el tránsito que va de lo finito a lo infinito, o, dicho en otros términos, desde el punto de vista de la religión al punto de vista especulativo. Tránsito en virtud del cual dicho contenido es despojado de su finitud y elevado al “reino del pensamiento puro (...) reino [que] es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito” (Hegel 2011, p. 199).

Referencias Bibliográficas

- Amengual, G. (2013) Estudio introductorio. En Hegel, G.W.F. *Escritos sobre religión*, 7-51. Sígueme.
- (2015) Spinoza como referente en las pruebas de la existencia de Dios de Hegel. *Studia Hegeliana*, vol. I, 23-40. DOI: <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i1.3694>
- De la Maza, L. M. (2022) *Hegel y la Filosofía Hermenéutica*. Ediciones PUC.

- Duque, F. (1998) *Historia de la filosofía moderna*. La era de la crítica. Akal.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre historia de la filosofía, III*. FCE.
- (2011) *Ciencia de la lógica, I*. Abada.
- (2013) *Escritos sobre religión*. Sígueme.
- (2014) *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Sígueme.
- (2017) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada.
- (2022) *Creer y saber*. Sígueme.
- Hume, D. (2015) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza
- Jacobi, F. H. (1996) *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Círculo de lectores.
- Kant, I. (1999) *Prolegómenos*. Istmo.
- (2013) *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Olesti, J. (2022) Kant y el ateísmo: la noción de «creencia doctrinal» en el «canon» de la Crítica de la razón pura. *Pensamiento*, vol. 78, núm. 299, 979-994. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i299.y2022.004>
- Paredes, M.C. (2022) Comentario filosófico. En Hegel, G.W.F. *Creer y saber*, 277-339. Sígueme.
- Pereira, F. (2009) *David Hume: naturaleza, conocimiento y metafísica*. Ediciones UAH.
- Solé, J. M. (2011) *Spinoza en Alemania (1670-1789)*. Editorial Brujas.
- Valls Plana, R. (2016) *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*. Abada.
- Villacañas, J. L. (1989) *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Anthropos.
- (2001) *La filosofía del idealismo alemán I*. Síntesis.

**LA PECULIAR NATURALEZA DEL SER HUMANO.
“ENACTIVISMO” Y “CORPORIZACIÓN” EN JACOBI
Y KIERKEGAARD**

**THE PECULIAR NATURE OF THE HUMAN BEING.
“ENACTIVISM” AND “EMBODIMENT” IN JACOBI
AND KIERKEGAARD**

Majk Feldmeier
(Ruhr-Universität Bochum, Alemania)

Resumen

Se busca establecer algunas conexiones entre la filosofía de la corporización, el enfoque enactivista y dos representantes del período clásico: Jacobi y Kierkegaard. Como hipótesis se sostiene que aspectos del pensamiento de Jacobi y Kierkegaard no solo se reducen a ser antecedentes de la filosofía de la corporización en su debate con el modelo representacionista-computacional de la mente, sino que, al mismo tiempo, permiten superar algunos problemas que presenta el modelo enactivista de una mente extendida, particularmente en lo que se relaciona con la identidad e historicidad del sí-mismo.

Palabras clave: Geist, Sí-mismo, mente-extendida, filosofía de la corporización, filosofía clásica alemana.

Abstract

It seeks to establish some connections between the philosophy of embodiment, the enactivist approach, and two representatives of the classical period: Jacobi and Kierkegaard. As a hypothesis, it is maintained that aspects of the thought of Jacobi and Kierkegaard are not only reduced to being antecedents of the philosophy of embodiment in its debate with the representationalist-computational model of the mind but, at the same time, they allow us to overcome some problems that present the enactivist model of an extended mind, particularly as it relates to the identity and historicity of the self.

Keywords: Geist, self, extended-mind, philosophy of embodiment, classical German philosophy.

I. Introducción

El siguiente texto se propone interrelacionar algunas ideas provenientes de dos períodos de la historia de la filosofía en los que hubo una especial preocupación, extendida hasta hoy, concerniente a la pregunta acerca de hasta qué punto lo que conforma la consciencia, el alma o incluso el espíritu [*Geist*] del ser humano, se conecta con su naturaleza peculiar, a saber, con su constitución como ser biológico y la correspondiente necesidad que este ser tiene de situarse en un entorno [*Umwelt*].

Uno de estos períodos corresponde aproximadamente a los últimos treinta años. En él se ha instalado una discusión cada vez más ampliada en el marco de la ciencia cognitiva y la filosofía de la mente, la cual se ha puesto como meta el rechazo del enfoque establecido por una teoría representacionalista-computacional de la mente. El incipiente debate que ha tomado lugar en el mundo de habla alemana sobre las posiciones relativas a esta temática se resume bajo el término *filosofía de la corporización*, al cual me seguiré refiriendo (Fingerhut et. al., 2013).

El otro período nos lleva unos doscientos años atrás, y es el período de la *Filosofía Clásica Alemana* y su influencia inmediata. El intento más conocido de esta influyente época de dar respuesta a la interrogante por el ser humano en considerando su ineludible naturaleza es, sin duda, el de Hegel, quien en su Antropología, procuró no perder de vista la conexión entre la naturaleza no-humana y el espíritu humano en la forma del alma entendida como “espíritu natural” (Hegel, 2017, p. 317).

Pues bien, junto a ese planteamiento, que por cierto ha sido examinado de diversas maneras, el contexto de la *filosofía clásica alemana* ofrece un potencial más amplio a la hora de abordar la relación entre el ser humano y la naturaleza, que hasta ahora ha sido menos considerado. Hoy, quisiera hoy abordar este asunto recurriendo a algunos pensamientos de J.H. Jacobi y Søren Kierkegaard, los cuales, en mi opinión, pueden interactuar de manera significativa en torno a este tema, e incluso contribuir a un diálogo fructífero sobre ciertos aspectos de la *filosofía de la corporización*.

2. Filosofía de la corporización. Una breve sinopsis.

Antes de ofrecer una visión general y breve, en la que me limitaré a algunos autores fundamentales considerados dentro de la denominada *filosofía de la corporización*, es necesario ofrecer la siguiente observación.

Usualmente se suele diferenciar entre lo cognitivo y lo mental. Aprender, recordar, percibir y pensar se consideran procesos que, se

supone, ocurren con independencia los rasgos de lo mental, es decir, sin consciencia fenoménica (Adams & Aizawa, 2013, p. 232). Además de estos conceptos así diferenciados de lo cognitivo y lo mental (*das Mentale*), recurriré también al uso del término *espíritu* (*Geist*), en especial en aquellas áreas que tratan de aspectos cognitivo-filosóficos. Puede que este concepto parezca poco claro, y al que se le podrían adjudicar connotaciones tales que para algunos preferible reemplazarlo por el término ‘mente’ (Kim, 1996). Sin embargo, me parece que con eso no se gana nada, especialmente en consideración de mi propuesta, pues, por un lado, al usar *espíritu* se da cuenta del hecho de que la filosofía de la corporización no se limita a las disciplinas clásicas de la filosofía de la mente –es decir, a tratar cuestiones tanto ontológicas, epistemológicas como semánticas–, sino que va más allá de ella, particularmente allí donde se conecta con la tradición fenomenológica de Heidegger y Merleau-Ponty. Por este motivo, en la siguiente caracterización de las ideas básicas de la filosofía de la corporización se hablará también de procesos cognitivos, de la consciencia: del saber, de las convicciones y del significado. Hablaré simple y concisamente de *espíritu*, también por razones pragmáticas, prescindiendo de distinciones que en lugar de aclarar más bien confunden. Por otro lado, es precisamente el concepto de *espíritu* tiene la ventaja de poder contener en sí no sólo la determinación de lo cognitivo sino también la de lo mental, de acuerdo con las designaciones ya mencionadas. Además, por no designar una entidad ontológicamente independiente, sino más bien designar una determinación relacional, se encuentra en posición de referirse a la autocomprensión del ser humano precisamente como un ser ‘espiritual’. Retomaré este punto hacia el final de esta reflexión, por ahora, señalo que intentaré demostrar hasta qué punto esta autocomprensión del ser humano puede ser relevante.

Pues bien, ahora quisiera presentar lo que, a mi juicio, son las ideas fundamentales de la *filosofía de la corporización*. Aunque en varios sentidos se trata de una línea de investigación aún en desarrollo, cuyos protagonistas no concuerdan en absoluto sobre las posturas que han de presentarse ni las relaciones entre sí, al menos se ha establecido cierto consenso en torno a las llamadas cuatro ‘Es’: el espíritu está “corporizado” [*embodied*], “incorporado” [*embedded*], “enactivo” [*enactive*] y “extendido” [*extended*].

Aquí, el punto de partida está en la interpretación que busca entender el espíritu principalmente en el contexto funcional del cuerpo y no en la solución de problemas abstractos. La posición a la que se con-

trapone la *filosofía de la corporización*, considerando las caracterizaciones hechas arriba, es el denominado *modelo computacional de la mente*. Explicado de forma sucinta, éste se basa en la suposición de que el cerebro funciona esencialmente como un computador, la mente como una especie de software del cerebro y que la combinación sistemática de mente y cerebro podría describirse como una especie de procesamiento de información (Besold & Kühnberger, 2013). Esta idea va acompañada de la consideración de la percepción y la acción como fenómenos meramente periféricos, los cuales sólo servirían para proporcionar una entrada [*input*] o ejecutar una salida [*output*]. En consecuencia, la mente se limitaría a la función de procesamiento entre percepción y acción localizado en el cerebro y, por ello, no incluiría las áreas del cuerpo que van más allá del cerebro y tampoco el entorno natural, técnico y social. El cuerpo sería sólo un órgano que transmite la percepción y el entorno meramente el escenario de nuestras acciones.

En contraste con lo anterior, la *filosofía de la corporización* sostiene, con mayor precisión, lo siguiente: el espíritu (I) se corporiza en la medida en que ciertos aspectos del cuerpo más allá del cerebro ya no se entienden sólo como vehículos de salida [*output-Vehikel*], sino como elementos que desempeñan un rol crucial en la realización de procesos mentales, por ejemplo, en la memoria. Un ejemplo clásico de la vida cotidiana es el ingreso de un número secreto a un cajero automático. Al tratar de recordar la secuencia de números, ésta podría parecer incierta para la persona que desea sacar dinero. Sin embargo, a menudo la persona es capaz de llevar a cabo la entrada de forma correcta debido al movimiento procedimental motor sobre el tablero del cajero automático que los dedos almacenan.

Quienes defienden una corporización del espíritu más allá del entendimiento de tales fenómenos aislados tratan de mostrar hasta qué punto el *significado* –en este caso desde una posición que va más allá de la semántica filosófica puramente lingüística, posición más orientada por la concepción heideggeriana de una estructura significativa y facilitadora del mundo¹– no puede surgir a partir de un sujeto cognoscente ontológicamente independiente del mundo y externo a él, mundo al que accedería de forma pasiva a través de la percepción sensorial, que

¹ Vid. (Heidegger, 2006) “Die Bedeutsamkeit selbst [...], mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen‘ erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren” (p. 87).

es transformada y reproducida de alguna manera para luego actuar en el mundo en la forma de un resultado que se ejecuta principalmente a través del cuerpo. Más bien, como escribe John Haugeland, se trataría de “la unidad integral” de la “intimidad” de mente, cuerpo y mundo en su interacción, la que produciría algo parecido al significado, y con ello principalmente el trasfondo en el que se realiza tanto la función cognitiva. Por ejemplo, la percepción se realiza también como una posible consciencia fenoménica de *tal* percepción (Haugland, 2013). Con esto en mente ya se ha abordado lo siguiente: El *espíritu* (2) está integrado [*embedded*] ya que la instancia primaria de la interacción incluye necesariamente no sólo el cuerpo sino también las situaciones concretas vivenciadas en el mundo. John Haugeland resume esto, refiriéndose a la idea propuesta por Hubert Dreyfus como crítica a la investigación de la inteligencia artificial ya en 1972 y basándose en Heidegger en cuanto a que el mundo tiene significado en sí mismo y no sólo su representación en nuestro cerebro, cuando escribe:

Lo significativo no se encuentra en nuestra mente o en nuestro cerebro, sino que es algo que se encuentra esencialmente en el mundo. El significado no es un modelo, es decir, no es representacional, sino que se trata de objetos incorporados en sus contextos referenciales. No guardamos como respaldo lo significativo dentro de nosotros, más bien lo vivenciamos y nos sentimos en casa en él (Haugland, 2013, p. 135s.).

Este “sentirse en casa en él” se refiere a un proceso relacional de formación del sentido [*sense making*] que tendría lugar entre las personas y el entorno, lo cual pone en juego otro aspecto. En la discusión acerca de un espíritu corporizado e incorporado son Francisco Varela, Eva Thomson y Eleonor Rosch quienes subrayan el papel esencial que desempeñan las *acciones* físicas de un *organismo vivo* en la constitución de los procesos mentales. Mientras que en la ciencia cognitiva clásica, como ya se ha descrito, los fenómenos mentales se sitúan en una esfera de la cognición y de lo mental que estaría ontológicamente separada del mundo exterior mediante la recepción pasiva de entradas perceptivas y que sólo conducirían secundariamente a una interacción activa con el mundo exterior, la mente ahora se entiende (3) como *enactiva*, en la medida en que la acción activa en el mundo permite, y simultáneamente también realiza, la producción del espíritu. Varela, Thompson y Rosch conciben el espíritu en este sentido como “*actividad corporizada*” (Varela et. al., 2013, p. 318). “Mediante el uso del término *corporizado*” sostienen los autores:

se pretende enfatizar dos cosas: primero, que la cognición depende de los tipos de experiencia que un cuerpo con capacidades sensomotoras particulares permite y, segundo, que estas capacidades sensomotoras individuales están en sí mismas insertas en un espectro biológico, psicológico y cultural amplio. Al utilizar el término “actividad” queremos subrayar una vez más que los procesos sensomotores y motores, la percepción y la acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición viva. De hecho, estos dos aspectos en un individuo no sólo están vinculados de manera contingente, sino que han evolucionado juntos (Varela et. al., 2013, p. 318).

En consecuencia, la mente no sólo estaría corporizada e incorporada en un entorno. Según esta tesis, la corporización y la incorporación sólo podrían entenderse adecuadamente como aspectos de la capacidad genuina del organismo vivo para actuar y, como tal, contribuiría activamente a producir un ambiente como un entorno para nosotros (Varela et. al., 2013, p.318), es decir, como un “lugar de significado y valor subjetivos” (Stephan, 2015, p. 121). Los representantes de la llamada “hipótesis de la conceptualización” [*Conceptualization Hypothesis*], como George Lakoff y Mark Johnson, señalan que, en sentido estricto, esto también tendría consecuencias para la racionalidad humana cuando intentan identificar ciertos conceptos fundamentales de nuestra comprensión del mundo como esquemas –particularmente evidentes en el caso de las llamadas “metáforas de orientación”– que se derivan de nuestra orientación en el espacio, que a su vez está determinada por nuestra constitución corporal (Lakoff & Johnson, 1980).

De acuerdo con estas consideraciones, la distinción fundamental, entre “dentro” y “fuera”, por ejemplo, se basaría en la experiencia del propio cuerpo, que, limitado por la piel, tendría un interior y un exterior, y sólo así es posible la formación de conceptos abstractos tales como “sujeto” y “objeto”. Del mismo modo, la orientación de nuestro campo visual, que determina nuestro movimiento, condiciona la distinción entre “detrás” y “delante”, y eventualmente las connotaciones de conceptos abstractos como el avance del tiempo o la historia.

Trascender no sólo más allá del cerebro, sino más allá de los límites del cuerpo hacia el mundo como factor integral en la constitución del espíritu humano, ha llevado a algunos filósofos en la actualidad al concepto de un (4) espíritu extendido [*extended mind*]. El espíritu se extiende en el sentido de incorporar, a través del sistema neuronal interno del cerebro, no sólo partes del cuerpo sino también del entorno, así como herramientas y tecnologías externas, propias “de las comunidades sociales” necesarias para realizar ciertas habilidades cognitivas. Dicho

de forma general, la idea es que puede darse el caso de que cierto objeto fuera del cuerpo tenga la misma función que los procesos cognitivos dentro del cuerpo y, por ello, deba entenderse de la misma manera como una parte constitutiva de lo mental. Un ejemplo dado por Andy Clark y David Chalmers ilustra este punto (Clark, & Chalmers, 2013, p. 2013ss.). A diferencia de una persona sana, una persona que padece Alzheimer (a la que Clark y Chalmers llaman Otto) quizás sólo pueda recordar algo copiando información en un cuaderno y buscándola luego cuando sea necesario. En este caso, el cuaderno asume la función de almacenamiento que normalmente le corresponde a la memoria. Se podría afirmar, que el cuaderno forma una parte integral del proceso espiritual de recordar y, por lo tanto, es parte del espíritu mismo en el sentido de que contribuye a la formación de una determinada convicción, por ejemplo, que el Museo de Arte Moderno de Nueva York está en la calle 53. Otto y su cuaderno se “acoplan” [*coupled*] y, según la tesis del espíritu extendido, formarían un sistema cognitivo propio que incluiría todos los factores causalmente relevantes. Si Otto recuerda esto y en consecuencia va a ver una exposición, o si recoge esta información de su cuaderno y toma el camino apropiado, parecería ser lo mismo: “La dinámica causal esencial de los dos casos”, según Clark y Chalmers, “se comporta exactamente de forma invertida” (Clark, & Chalmers, 2013, p. 215). La información en el cuaderno desempeña, en la génesis de una convicción, el mismo rol funcional que la información almacenada en la memoria, sólo que ahora “por casualidad [...] se encuentra más allá de la piel” (Clark, 2013, p. 214).

Debería quedar claro para todos que esta posición del espíritu extendido es la posición más controversial entre las discutidas dentro de la *filosofía de la corporización*. También me parece la más problemática. Sin embargo, no puedo abordarla con mayor detalle en este lugar (Walter, 2013, pp. 194-196), aunque espero poner en juego hacia el final del artículo algunos pensamientos que surgirán especialmente de la posición de Kierkegaard, aunque también de la de Jacobi, para aclarar la poca plausibilidad intuitiva de un espíritu extendido, que asumo por razones dramáticos, por decirlo así.

3. Organismo y Sí-mismo en el David Hume de Jacobi

El hecho de que todas estas consideraciones presentadas de forma sucinta no representan, en última instancia, un desafío tan radical al pensamiento occidental en su conjunto como afirman algunos de sus representantes (Lakoff & Johnson, 2007), se hace evidente cuando, a pe-

sar de tanta grandilocuencia, la mayoría de las veces se remiten a ciertas tradiciones fenomenológicas. George Lakoff y Mark Johnson, por ejemplo, no sólo consideran a Maurice Merleau-Ponty y a John Dewey como “filósofos empíricamente responsables” (Lakoff & Johnson, 2007, p. xi), sino que además sitúan su trabajo firmemente en esta tradición. Como intento de ampliar este contexto tradicional, me gustaría mostrar ahora hasta qué punto puede tener sentido buscar puntos de contacto de la *filosofía de la corporización* con Jacobi.

En su obra de 1787, *David Hume sobre la creencia o el idealismo y el realismo. Una conversación*, Jacobi presenta su filosofía como una forma de realismo² que, tal como los representantes actuales de la *filosofía de la corporización*, se opone a la hipótesis de que toda forma de conocimiento se constituye por la representación interna de un objeto externo experimentado pasivamente a través de los sentidos. Su argumento contra este criterio apunta a la condición de constitución de tal conocimiento representacional, al mostrar que no es posible generar tal forma de conocimiento a menos que exista primero una consciencia fenoménica de la unidad de mi Sí-mismo como una contraparte originaria de la materia objetiva del mundo; sólo a partir de este consciencia fenoménica originaria podrían entenderse las representaciones internas³. Desestimaré aquí la cuestión de hasta qué punto Jacobi es capaz de ocuparse en este de un Sí-mismo personal (Sandkaulen, 2004) y abordaré, en cambio, la personalidad sólo en relación con Kierkegaard. Aquí lo crucial es, más bien, lo siguiente: debido a que está facilitado por la unidad del propio Sí-mismo mediante esta consciencia fenoménica previa, para Jacobi el conocimiento del mundo está fundado en la *naturaleza orgánica del ser humano*. “Lo inseparable en un ser”, sostiene:

[...] determina su individualidad o lo convierte en un todo real. Llamamos *individua* a todo ser cuya pluralidad vemos inseparablemente inherente a una unidad y que podemos distinguir únicamente según dicha unidad [...]. Todas las naturalezas orgánicas pertenecen allí. No podemos desarticular ni dividir un árbol o planta como tal, es decir, *su esencia orgánica, el principio de su multiplicidad y unidad particulares* (Jacobi, 2004, p. 58)

2 Para el realismo de Jacobi en el David Hume (di Giovanni, 2005, pp. 77-91).

3 Tal como algunas posiciones débiles de la filosofía de la corporización, Jacobi tampoco pone en cuestión el hecho de que la representación tenga un contenido, más bien se limita a refutar la captación de tal contenido como el fundamento de la evidencia para el conocimiento.

En este sentido, como escribe, los “requisitos y condiciones” (Jacobi, 2004, p. 56) de esta naturaleza orgánica “peculiar” (Jacobi, 2004, p. 56) incluyen, sobre todo, el hecho de que el hombre está físicamente constituido y, por lo tanto, no sólo debe ser capaz de tener una percepción *del* mundo, sino además debe estar capacitado para actuar de forma práctica *en* el mundo. Más aún, para Jacobi, espíritu y cuerpo son inseparables en la unidad del Sí-mismo que actúa en el mundo. “La voluntad” (Jacobi, 2004, p. 56), señala Jacobi,

no es anterior a la acción y a su causa efectiva, pero tampoco es la acción anterior a la voluntad y a su causa efectiva, sino que es el mismo individuo el que tiene la voluntad y actúa al mismo tiempo en el mismo instante indivisible (Jacobi, 2004, p. 38).

Observamos que las ideas de Jacobi se anticipan a las propuestas elementales de la *filosofía de la corporización*, en especial por lo que hace a la orientación enactivista con respecto al organismo vivo como contra-modelo del computador, así como al énfasis en la capacidad de actuar como condición constitutiva del espíritu humano. Pero además Jacobi se anticipa a la tesis, mucho más específica, *de una comprensión racional del mundo mediada por la acción causativa del cuerpo*. Al igual que Lakoff y Johnson, Jacobi también invierte los supuestos epistemológicos establecidos al considerar –en coherencia con su concepción de la metáfora– la captación categorial de una realidad estructurada temporalmente como una construcción de la racionalidad generada a través del cuerpo, con ayuda de los conceptos de causa y efecto, los cuales estarían originariamente relacionados con el campo de la acción. “Comprendo perfectamente”, señala el interlocutor de Jacobi en el diálogo –siempre de acuerdo con Hume– “que cuando simplemente percibimos cosas externas, no experimentamos nada que nos pueda conducir al concepto de causa y efecto. ¿Cómo se llega entonces a este concepto?” (Jacobi, 2004, p. 38) Jacobi responde con el *pathos* propio de quien ha llegado a una comprensión fundamental: “Ellos –los conceptos de causa y efecto– no habrían surgido en el lenguaje de seres que *sólo pueden intuir y juzgar*. ¿Pero somos nosotros tales seres? Querido, ¡también podemos *actuar*!” (Jacobi, 2004, p. 53). En síntesis: el enactivismo de Jacobi radicaría en una reconexión del fundamento de la evidencia de todo conocimiento con la *praxis* de la vida (Sandkaulen, 2009, p. 269). Además, ve esta práctica como una experiencia originaria de la capacidad de actuar del propio Sí-mismo. En esto va más allá del nivel a-personal de la *filosofía de la corporización* y apunta a un problema inmanente que yace en la cuestión

de la naturaleza del espíritu humano, a saber, que la filosofía de la corporización, justamente porque se dirige al espíritu humano en términos de conciencia, no le otorga un lugar relevante al problema de la autoconciencia personal. En tal sentido, la autoconciencia, para David Chalmers, la cae dentro de aquellos “aspectos psicológicos de la mente que [...] no representan enigma metafísico alguno” (Chalmers, 1996, p. 24).

A continuación, me gustaría mostrar, recurriendo principalmente a Kierkegaard, hasta qué punto tal descuido puede convertirse en un problema, especialmente para el enfoque de una mente extendida defendido por el propio Chalmers. Ya que lo importante del argumento es que Kierkegaard también intenta abordar dicha temática y su relación con la corporalidad –y por tanto con la naturaleza orgánica del hombre–, pero desde manera especial, a saber, de una manera histórica.

4. El Sí-mismo corporizado y su historia en “El concepto de angustia” de Kierkegaard

Hasta donde sé, el primer y único intento de relacionar el Sí-mismo histórico de Kierkegaard con aspectos de la *filosofía de la corporización* ha sido realizado por Arne Grøn en el trabajo titulado *The Embodied Self* (Grøn, 2004). A continuación, me referiré brevemente a la tesis básica del ensayo, pues he tomado mucho de ella para mi lectura.

Tal como el enfoque de Grøn, yo busco abordar la *filosofía de la corporización* con la ayuda de un determinado concepto del Sí-mismo, lo cual no está exento de problemas. Pues la sustracción de los límites del espíritu que describe *filosofía de la corporización* ¿no involucra también la sustracción de los límites, o incluso la disolución del Sí-mismo que se determina claramente?

Si uno quiere ceñirse a ese concepto, como creo que debería hacerse, entonces es menester plantear la siguiente pregunta formulada por Groen de la siguiente manera:

Si la cognición sucede en las interacciones entre la mente y el entorno, si la mente se corporiza al estar allí, integrada en su medio ambiente, y se extiende más allá de lo que parecen ser sus propios límites [...] entonces, ¿dónde debemos buscar al Sí-mismo? (Grøn, 2004, p. 26)

La respuesta que se puede obtener con Kierkegaard está relacionada con una comprensión de la historicidad del ser humano, resumida bajo la idea clave de “historia de vida”. Intentaré resumir los aspectos importantes aquí.

Grøn pone de relieve que la teoría de la subjetividad de Kierkegaard a menudo ha sido malinterpretada como subjetivista, incluso como *acós-mica* (Grøn, 2004, p. 29). Sin embargo, a la luz de las afirmaciones que se encuentran en los textos de Kierkegaard, parece mucho más apropiado sostener que él tiene una representación del hombre como *situado* (Grøn, 2004, p. 29), es decir, de acuerdo al enfoque de la *filosofía de la corporización*, como corporizado en lo social y cultural, y con ello, *incorporado* [*embedded*] en contextos históricos. Particularmente en “*El Concepto de la Angustia*”, esta comprensión del ser humano se define mediante una teoría de la historicidad del espíritu como autoconciencia. Dicha historicidad resulta de la concepción del espíritu como relación del hombre con su constitución original en tanto que síntesis de cuerpo y alma. Vigilius Haufniensis, el pseudónimo del autor del estudio sobre la angustia escribe:

El hombre es una síntesis de lo psíquico [*das Seeliche*] y el cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu [*Geist*] (Kierkegaard, 1958, p. 41)

Y más adelante agrega:

Cuando el espíritu se pone a sí mismo, pone también la síntesis, pero no sin antes haberla traspasado por separado (Kierkegaard, 1958, p. 47)⁴.

Para Vigilius, el resultado de tal traspasar, “lo máximo de lo sensorial”, resulta ser “el género sexual” (Kierkegaard, 1958, p. 47).

En el centro de esta consideración del espíritu humano como conciencia de sí mismo se encuentra la manera especial en que se realiza su propósito físico. Dado que el espíritu comienza como una relación con este propósito, es decir, el ser humano se relaciona conscientemente con su corporalidad, esta, que se podría calificar de neutral, es en adelante un sexo específico. El sexo o, como también escribe Vigilius Haufniensis, lo sexual es más que una simple “diversidad sexual” (Kierkegaard, 1958, p. 47). Es una referencia a la propia corporalidad *como* sexualmente distinta y, apegándose a su idea central, el prerrequisito para la historia como una historia de vida individual, o, recurriendo a un término más usual en debates contemporáneos, como un prerrequisito para una

4 La particularidad de la concepción del género presentada por Kierkegaard también es objeto de aclarador artículo de Arnold B. Come (Come, 2000).

identidad narrativa: “Sin la sexualidad no hay historia (...) por esa razón ningún ángel”, dice Vigilius, “tiene historia”. (Kierkegaard, 1958, p. 40).

Existe una faceta adicional de esta historicidad del espíritu que tiene gran relevancia. Vigilius añade:

Sólo en la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción, pero también –cosa que acontece en todas las contradicciones– como tarea cuya historia comienza en el mismo momento (Kierkegaard, 1958, p.40).

Dado que, con el género sexual, o sea, con la referencia a la corporalidad propia se pone a la sexualidad del ser humano como una tarea, a saber, la tarea de la autoformación, se vuelve visible lo histórico en su carácter fundamental: *lo temporal*. Esto subraya el marco dentro del cual ineludiblemente debe abordarse la tarea antes mencionada. La temporalidad se revela aquí como otro momento constitutivo del espíritu humano y, en conexión con su corporalidad, forma un elemento decisivo de su finitud. Retomando un poco la temática del debate actual, algunas facultades mentales, como recordar por un lado y desear por el otro, entendidas no sólo como formas de realización, sino sobre todo como formas de reflexión de la consciencia, indican que esta peculiar incrustación del ser humano en el contexto temporal de su propia historia no sería sólo una historia que tiene un lugar definido en relación con la propia corporalidad como historicidad. También se muestra como *historia corporalizada* por su naturalidad, en referencia también a las determinaciones de un organismo vivo, los que aquí también están determinados a través del nacimiento y la muerte.

Al mismo tiempo, y este es el último aspecto por destacar, el espíritu así entendido trasciende las fronteras de su propia historia, en el sentido de la determinación de su relación está siempre definida por los contextos sociales y culturales en los que tiene lugar su realización. Como espíritu *corporizado*, también es un espíritu *incorporado*. Esto queda claro en el rechazo de Vigilius a la doctrina clásica del pecado original. Así enfatiza:

[...] que la interpretación expuesta en esta obra no viene a negar la propagación de la pecaminosidad de generación en generación; o, dicho con otras palabras, que la pecaminosidad tenga una historia en el curso de las generaciones. Lo único que se afirma es que esa historia se mueve en una determinación cuantitativa, mientras que el pecado siempre entra en ella a través del salto cualitativo del individuo (Kierkegaard, 1958, p.45).

La historia individual, en la cual la corporalidad propia encuentra su tarea, y con la cual hemos de ponernos en relación, se yuxtapone aquí a una historia de generaciones que forma el horizonte sociocultural –o sea, justamente no como una historia del linaje–. Dentro de este horizonte cultural histórico se realiza la relación con la corporalidad propio de la historia individual, y es esta relación la que permite al ser humano volverse espíritu y con ello, como se describe más tarde en *La enfermedad de la muerte, via defecti*, devenir un Sí-mismo.

5. El Sí-mismo personal y el espíritu extendido. Consideraciones finales

Partí de la conexión del concepto del Sí-mismo de Jacobi en cuanto unidad genético-actuante originaria del individuo orgánicamente constituido con ideas centrales para el enfoque enactivista de la *filosofía de la corporización*: (1) la orientación hacia el organismo vivo que se opone a una comprensión representacionalista/computacional de la mente y (2) el papel decisivo de las acciones humanas en el mundo para la constitución de lo que puede caer bajo el concepto de espíritu. Junto a la génesis de los conceptos abstractos como categorías provenientes de un concepto fundamental del mundo, se trató especialmente la experiencia de la autoconciencia como elemento fundamental del espíritu humano.

La cuestión de hasta qué punto esa autoconciencia está relacionada con lo orgánico, es decir, con la constitución corporal del ser humano, es algo que pretendí indagar más profundamente con ayuda de algunas ideas de Kierkegaard. Kierkegaard caracteriza la relación entre el Sí-mismo humano con su naturaleza corporal como historicidad, la cual no está simplemente dada, sino que debe ser apropiada en el plano de su inserción en contextos socioculturales. Entonces, si se pretende comprender el espíritu humano, se deberían tener en cuenta todos estos aspectos, en especial el hecho de que los fenómenos mentales decisivos no pueden verse aislados del Sí-mismo, que es espíritu aquí y allá y tiene conciencia de ello. La “*visión desde ningún lugar*”, que también se encuentra en la *filosofía de la corporización*, debe y puede corregirse mediante la inclusión de la “*visión desde aquí y desde mí*”, que como tal también puede entenderse como una visión corporizada de un Sí-mismo histórico y sexual y, por lo tanto, personal. El que este Sí-mismo nunca sea simplemente dado –conclusión central de Kierkegaard– sino que siempre se encuentre como una tarea histórica –o también: en el modo del devenir o de la posibilidad– no sólo puede entenderse como un comple-

mento de lo que Jacobi propuso acerca de la praxis vital [*Lebenspraxis*], y dentro de ella acerca de un Si-mismo orientado y dinámico, sino que también es importante para obtener una valoración crítica del alcance de ciertas representaciones del *espíritu extendido*: pues con la reconexión de una teoría del espíritu con el Si-mismo personal, se clara que este debe realizarse en una relación siempre nueva, sobre todo con su propia corporalidad –debemos tener especial cuidado al separar el grano de la paja. Si inicialmente parece plausible ensanchar ciertos fenómenos cognitivos como la percepción hacia objetos fuera del cuerpo –por ejemplo, un bastón para discapacitados visuales o un implante coclear–queda claro (en especial hacia objetos que no tienen una función interna tan directa con cuerpo sino con el órgano sensorial dañado) hasta qué punto no forman parte de mi espíritu cuando me pregunto hasta qué punto ellos determinan la comprensión que tengo de mí mismo como persona concreta, que se sigue constituyendo a lo largo de la historia de su vida

Pareciera haber una diferencia cualitativa entre la afirmación “no soy yo mismo sin mis piernas” y “no soy yo mismo sin mi smartphone”. Si volvemos al caso de Otto, que padece Alzheimer, si bien ya no puede recordar ciertas cosas, al menos parece ser capaz de recordar que ya no recuerda y por eso anota todo en su cuaderno. Para llegar a la idea de mirar en el cuaderno, sospecho que no es lo mismo querer-decir “perdí la memoria” en lugar de “perdí mi cuaderno”, y ello aun cuando este haya tomado la función que otrora tuviera la memoria. Si se da crédito a la reconexión con uno mismo, la idea de quitar los límites del espíritu con respecto al cuerpo no resulta motivada por meros “prejuicios cutáneos”(Clark, 2005, p. 7), como afirma Andy Clark. Más bien se muestra fundada en la certeza de la propia persona, la cual, aunque deba constantemente realizarse, está disponible en el modo de la posibilidad. O como lo señalan las de Lynne Baker, que cito como cierre:

We are still agents and subjects of experience, not mere systems or components of systems. Cognitive processing does loop out into the world, but processing does not stand on its own. It requires an entity that is doing the processing. Processing does not perceive or act on the world; *we* do (Rudder Baker, 2009, p. 646)⁵.

5 Trad: “Seguimos siendo agentes y sujetos de experiencia, no meros sistemas o componentes de sistemas. El procesar de forma cognitiva sin duda sale al mundo, pero dicho procesar no se sostiene por sí mismo. Requiere una entidad que haga tal proceso. El procesar no percibe o actúa sobre el mundo, nosotros lo hacemos”.

Referencias bibliográficas

- Adams, F., & Aizawa, K. (2013). Die Grenzen der Kognition. En J. Fingerhut, R. Hufendiek, & M. Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 224-259). Suhrkamp.
- Besold, T., & Kühnberger, K.-U. (2013). Kognition als Symbolverarbeitung: Das ComputermodeLL des Geistes. En A. Stephan & Achim (Eds.), *Handbuch Kognitionswissenschaft* (pp. 156-163). J. B. Metzler, 2013.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Clark, A. (2005). *Intrinsic Content, Active Memory and the Extended Mind*. 65, I-II.
- (2013). Der ausgedehnte Geist. En *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 205-223). Suhrkamp.
- Clark, A., & Chalmers, D. (2013). Der ausgedehnte Geist. En J. Zygon, R. Hufendiek, & Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 205-223). Suhrkamp.
- Come, A. B. (2000). The Implications of Søren Kierkegaard's View of Sexuality and Gender for an Appraisal of Homosexuality. En P. Houe, Gordon. D. Marino, & S. H. Rossel (Eds.), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard* (pp. 33-40). Rodopi.
- di Giovanni, G. (2005). *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*. Cambridge University Press.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R., & Wild, M. (2013). *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte*. Suhrkamp.
- Grøn, A. (2004). The Embodied Self. Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard. *Journal of Consciousness Studies*, II, 26-43.
- Haugland, J. (2013). Der verkörperte und eingebettete Geist. En J. Fingerhut, R. Hufendiek, & M. Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 105-117).
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Nicolin Friedhelm; & O. Pöggeler, Eds.; 8.). Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (19.^a ed.). Niemeyer.
- Jacobi, F. H. (2004). *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*. Meiner.
- Kierkegaard, S. (1958). *Der Begriff Angst / Vorworte*. Diederichs.
- Kim, J. (1996). *Philosophy of Mind* (Vol. 72, Número 280, pp. 317-320). Westview Press.

- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago University Press.
- (2007). *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- Rudder Baker, L. (2009). Persons and the Extended-Mind Thesis. *Zygon*, 44, 642-658.
- Sandkaulen, B. (2004). Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen. En W. Jaeschke & B. Sandkaulen (Eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung seiner Zeit* (pp. 217-237). Meiner.
- (2009). Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, 259-272.
- Stephan, A. (2015). Was zeichnet die moderne Auffassung von Geist aus? En *Analytic Philosophy Meets Classical German Philosophy. Logical Analysis and History of Philosophy* 18 (pp. 114-128). Mentis.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2013). Enaktivismus – verkörperte Kognition. En J. Fingerhut, R. Hufendiek, & M. Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 293-327). Suhrkamp.

G. W. F. HEGEL. FRAGMENTOS DE LECCIONES DE 1801/02

G. W. F. HEGEL. LECTURE FRAGMENTS OF 1801/02

Sergio Montecinos Fabio*

Presentación

La llegada de Hegel a Jena en el año 1801 marcará un giro importante –posiblemente definitivo– tanto en su modo de comprender la proyección del quehacer intelectual en la cultura y la sociedad, como también en lo que respecta a su comprensión de la forma y la pretensión del conocimiento filosófico en general. Mientras que su estancia en Frankfurt entre los años 1797 y 1800 estuvo marcada por una suerte de continuidad en los fines (la fundación de una nueva Religión, capaz de superar los desgarros presentes en la moderna cultura del entendimiento), pero complejización de los medios (el contacto con Hölderlin y el círculo de Homburg, Fichte, el estudio de Platón y las fuentes antiguas del escepticismo, le abrieron una perspectiva más profunda para comprender la acción de la reflexión, así como también la dificultad del proyecto de unificación pretendido), culminando en esa pieza, liminar y mediadora, que se conoce como Fragmento de Sistema (en la que comienza a emerger una forma de argumentación “científica” que no obstante tenía por finalidad el despeje de los obstáculos a la operación vivificante de la creencia); desde su arribo a Jena, Hegel adopta un modo de filosofar decididamente sistemático, y abiertamente extremo en lo se refiere al lenguaje filosófico empleado, el cual, lejos de abogar por un estilo transparente al modo de la filosofía popular alemana, fuerza al lector a refundar su comprensión de los conceptos, abandonando con

* Departamento de Filosofía. Universidad de Concepción. E-mail: semontecinos@udec.cl

ello la familiaridad de lo consabido, pues ellos mismos adquieren su (re) significación en el movimiento general de la argumentación.

Esto atañe directamente al punto que se busca subrayar: la filosofía ya no tendrá un fin exterior a ella, porque ella misma se propone como un espacio de unificación de los productos contrapuestos de la reflexión en el marco de una exposición de carácter conceptual, precisamente la tarea antes encomendada a la creencia y el sentimiento unificante. Será la propia filosofía la encargada de fundar racionalmente la asunción de las limitaciones de la reflexión, la construcción del absoluto en la conciencia en cuanto elevación a la vida infinita. Y deberá hacerlo a partir de los medios provistos por la propia reflexión, pues ella es la forma de racionalidad presente en la cultura, legada por la historia, y la filosofía se constituye como la negación determinada de su tiempo, como el pensamiento de la reflexión, el cual desplaza su sentido finito al (re)inscribirlo en el horizonte de lo especulativo. Tal vez la entera filosofía hegeliana se juegue en este ejercicio de desplazamiento sin solución de continuidad, salvo por la muerte del filósofo, que nos revela la posición irreductible que la contingencia tuvo siempre en su filosofía.

Contextualización de los fragmentos

Los fragmentos cuya traducción se ofrece a continuación, pertenecen al primer período de Hegel en Jena, y fueron encontrados en la *Berliner Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz* hacia el año 1975 junto a un gran número de apuntes de clases realizadas por el filósofo en el *Gymnasium* de Nuremberg. La mayor parte de estos documentos estaban allí guardados desde 1889. Los manuscritos correspondientes al período de Jena habían sido confundidos con parte del material proveniente de la época de Nuremberg hasta que una inspección del estado del archivo de la biblioteca dio lugar a su revisión más detallada.

Más importante que esto es el contenido mismo de los textos. Se trata de textos redactados por el propio Hegel entre los años 1801-1803, en el marco de sus primeras lecciones en la Universidad de Jena. El conjunto se compone de seis fragmentos que pueden ser divididos en dos grupos. El primero de ellos proviene del año 1801 y está compuesto por tres fragmentos:

1. *Diese Vorlesungen.*
2. *Die Idee des absoluten Wesen* [sic.]
3. *Daß die Philosophie.*

Por su parte, el segundo grupo se compone nuevamente de tres fragmentos, probablemente elaborados en el año 1803 (GW 5: 363-377):

4. *Ist auf das Allgemeine.*
5. *Das Wesen des Geistes.*
6. *Seiner Form.*

Los textos cuya traducción se ofrece aquí pertenecen al primero de los grupos señalados. Son textos destinados a dos lecciones del semestre de invierno de 1801/02: los fragmentos 1 y 2 pertenecen a *Introductio in Philosophiam*, lección que al parecer no fue dictada; mientras que el fragmento 3 pertenece a *Logica et Metaphysica*, la cual, con alta probabilidad, corresponde al apunte, conservado hasta hoy, de su en ese entonces alumno, el filósofo y médico suizo Ignaz Paul Troxler.

Los fragmentos seleccionados revisten importancia, al menos por dos motivos. Por un lado, dan cuenta clara, si bien fragmentaria, del desarrollo del pensamiento hegeliano en esa época, marcada por su colaboración con Schelling en el contexto de la fundamentación de una “sustancia metafísica absoluta”, en palabras de Klaus Düsing. Pero al mismo tiempo, nos presentan puntos en los que Hegel se presenta con cierta originalidad frente a Schelling (hecho menos constatable en sus textos publicados por la época), de quien se distanciará más expresamente sólo hacia el año 1804. En este mismo sentido, los fragmentos ofrecen, dentro de una presentación de la visión global del todo, un programa y una división de la filosofía que resulta sorprendentemente anticipatoria para el desarrollo posterior de su pensamiento, más allá de los profundos cambios producidos. Su lectura resulta de inestimable ayuda para comprender aspectos clave de textos tan importantes como el *Escrito sobre la Diferencia*, los artículos polémicos de la *Revista crítica de filosofía* e incluso la propia *Fenomenología del Espíritu*, por no mencionar el ‘polémico’ Sistema de la Eticidad, cuya primera parte presentamos traducida también en el presente número de la Revista.

Con el objetivo de subrayar algunos puntos útiles para la comprensión de la fuente, y sin ánimo de exhaustividad, se ofrecen algunas notas.

Especulación y reflexión. La crisis del proyecto filosófico que Hegel buscó realizar hasta su estancia en Frankfurt se expresará en Jena como necesidad de elaborar un modelo de racionalidad que no se encuentre determinado por las limitaciones del entendimiento finito, ni de la cultura del cual éste es expresión. Se trata de ir más allá de las contraposiciones que el entendimiento y su reflexión fija y absolutiza, de modo

tal que sea posible alcanzar la unidad viviente que esta reflexión presupone como condición de posibilidad. Este horizonte de unificación de los productos de la reflexión constituirá para Hegel una nueva forma de comprender lo absoluto, así como también la posibilidad de su conocimiento: el conocimiento filosófico de lo absoluto será determinado, en un sentido específico, como *especulación*, la cual, a su vez, se constituye como la superación de la reflexión, i.e. la referencia de sus productos a la razón, donde éstos adquieren subsistencia y conexión necesaria en tanto determinaciones o momentos del todo.

División de la filosofía en lógica y metafísica: los inicios finitos del filosofar. Precisamente porque el conocimiento filosófico consiste en una superación del entendimiento finito y su reflexión, y porque de hecho vivimos en el mundo del entendimiento (teniendo nuestra relación con los objetos un carácter *empírico*), Hegel elaboró una división de la filosofía en dos grandes partes. La primera, que se establece como una introducción, debería aniquilar las formas finitas que produce el entendimiento, así como también las operaciones sintéticas mediante las cuales tal producción se ejecuta. Esta tarea fue asignada, en un comienzo, a la crítica de una lógica del entendimiento finito, el cual da a sus productos la apariencia de racionalidad, pero excluyendo de ellos lo propio de la razón, a saber, la conexión unificante y necesaria de sus determinaciones. Luego de la aniquilación de la perspectiva del conocer finito sería posible ingresar al conocimiento especulativo propiamente tal, identificado por Hegel con una metafísica; se trataría allí de construir la idea de la razón en la conciencia a través de un desarrollo inmanente en el que las determinaciones de la reflexión se encuentren asumidas en tanto determinaciones del absoluto mismo (el concepto que es idéntico con su ser). En su construcción, el absoluto despliega sus momentos hasta alcanzar la propia intuición de su identidad en un punto de indiferencia (este es un punto problemático, pero Hegel aún no lo discute abiertamente con Schelling, como se verá más claramente en el *Sistema de la Eticidad*). Junto con esto, debe mencionarse que, en los fragmentos, esta división es sorprendentemente clara y puede proyectarse, *mutatis mutandis*, hasta la concepción de la *Fenomenología* como un escepticismo que se consume a sí mismo, el cual ocuparía la posición de la introducción a la ciencia especulativa allí donde el objeto absoluto del conocer infinito ha sido identificado con lo lógico en cuanto ciencia especulativa propiamente tal. Por tal motivo, la proyección de esta división entrará en crisis en el momento en que Hegel sustraiga a la *Fenomenología* el carácter de primera parte del sistema debido a que

antes de la ciencia (lógica) no puede haber un conocimiento científicamente acreditado.

Esbozo de los componentes del sistema. En los fragmentos no sólo encontramos un esquema de la división de la lógica, sino también del entero sistema cuyo basamento vendría dado por la construcción de una metafísica. De acuerdo con este esquema, la esencia absoluta es el movimiento de realizarse y regresar a sí, de modo que no puede ser ni (solamente) su realización ni (solamente) su autoconocimiento, sino el continuo devenir y actualizarse de los extremos pendulares. Dentro de este movimiento pendular se le asigna a la filosofía la extraña posición de situarse como “culminación” –si es que podemos hablar de culminación en Hegel, un infatigable diseñador de círculos infinitos– del movimiento de la idea (desde la naturaleza a la filosofía, pasando por la eticidad) y, a la vez, como el inicio de su conocimiento (desde la filosofía a la realización del espíritu, pasando por la naturaleza). Ahora, precisamente por ser el conocer de la esencia absoluta (entiéndase el genitivo en sentido subjetivo y objetivo), la filosofía es ella misma el movimiento en que consiste su objeto, lo absoluto, pero llevado a cabo en el elemento conceptual. De este movimiento se deducen, por tanto, las partes del sistema de la filosofía:

- i) el puro autoconocimiento de la esencia absoluta o “ciencia expandida de la idea”;
- ii) la idea como naturaleza;
- iii) la elevación de la naturaleza al espíritu, desde donde emprende su regreso a sí, lo cual culmina con la vuelta al inicio plenificado “en la filosofía de la religión y el arte”, que es allí donde se “organiza la intuición de Dios”. Este último punto delata cierta una tensa conexión con el intuicionismo de Schelling.

Las figuras históricas del espíritu. En un pasaje tan fecundo como temerario, Hegel vincula el papel formador de la filosofía con la praxis política de la individualidad universal que logra llevar a cabo la transición a un mundo nuevo a partir de la destrucción de una forma ética antigua, realizando con ello la liberación que se encontraba presente en el pueblo como *posibilidad*. Para llegar a captar la necesidad de transformación que la realidad social solo exhibe de un modo latente, el individuo debe aniquilar su pertenencia a cada aspecto particular de la objetivación de la forma ética antigua, de manera que, disolviendo una a una las cadenas de su mundo, consiga avistar la idea de uno nuevo. Y

entonces, el individuo profiere la palabra necesaria que desencadena la transformación social, entendida como una reconfiguración del espíritu. En este punto se ofrece una idea muy fecunda: la concepción de los procesos históricos como configuraciones particulares de una totalidad en acto. El individuo expresa la configuración de una universalidad que, en cierto sentido, se realiza a través de él. Pero el todo trasciende a cada configuración particular, y sólo el individuo capaz de negar toda particularidad, alzándose así al todo, conseguiría llevar al todo a una nueva configuración de su existencia (*Dasein*). Sin embargo, precisamente porque es un individuo, él mismo cae víctima de sus propias circunstancias particulares, a saber, el hecho de que todo lo particular tiene un límite, en el que se hunde. Mas el todo vive de esta aniquilación de lo limitado, y he ahí el aspecto problemático, pues la vida del todo necesita de una individualidad para darse una nueva configuración, y al mismo tiempo lleva a toda individualidad a su aniquilación. Quien sabe esto, sostendrá Hegel, puede dar el paso hacia la nueva configuración del todo, pagando el precio de su propia destrucción. La filosofía debería formar la perspectiva de la universalidad a través de la aniquilación sistemática del conocer finito, clarificándole al individuo las posibilidades que su época brinda con vistas a la reconfiguración de su mundo. No obstante, el peligro que se anuncia al mismo tiempo radica en la concepción todavía sustancialista de la totalidad, pues el individuo liberador parece organizar a su pueblo a la manera de un cuerpo (*Körper*), de órganos inconscientes que contribuyen ciegamente a la consecución de la libertad del todo. Mas esta idea se modificará poco tiempo después, cuando el enfoque sustancialista de lugar al pensamiento del todo como sujeto, lo cual implicará que la totalidad debe pensarse en términos de diferenciación infinita (de reflexión y no intuición), i.e. sin un punto ciego de indiferencia final. En términos políticos, esta idea exige la irreductibilidad de la libertad individual, considerada como momento, pues todo aquello que se muestre como indiferente o ciego (carente de la diferenciación operada por la conciencia) será expuesto como un momento de inmediatez que debe ser desarrollado, particularizado. Desde allí, la potente idea de la configuración de la totalidad será comprendida como el movimiento de la vida que es espíritu, y se encuentra en la base del despliegue fenomenológico a partir de la sección Autoconsciencia de la *Fenomenología*. Además, la propia *Fenomenología* pretende purificar al individuo de su conocer finito, contribuyendo con eso, desde la esfera de la formación cultural, a la transformación del orden efectivo del espíritu... nuevos tiempos solicitan una nueva manera de pensar para realizarse.

La proposición absoluta. Se menciona en los fragmentos la idea de una “proposición absoluta” cuyo significado no sería sino la “entera filosofía” e incluso la “vida misma”. Esta idea de una proposición absoluta, inspirada en su interpretación juvenil del comienzo del Evangelio de San Juan (cuyo contenido vivo no puede ser adecuadamente captado por el lenguaje muerto de la reflexión, desbordándose éste en el intento asirlo), configura una primera apreciación de carácter metódico-sistemático de aquello que culminará con la doctrina de la proposición especulativa del Prólogo a la *Fenomenología*. A diferencia de la mención de una proposición racional en textos como el *Escrito sobre la diferencia* (1801) o el artículo dedicado al escepticismo antiguo (1802), aquí es el movimiento positivo de la vida y de la filosofía aquello que es vinculado con la simplicidad de la proposición (cuya captación requiere, empero, de una autodepuración del Yo finito), y no se enfatiza su carácter anti-nómico (p.ej. la *causa sui* de Spinoza). Esta mención puede complementarse con un escrito que presenta muchas similitudes con la doctrina del Prólogo de la *Fenomenología* conocido como *Zwei Anmerkungen zum System* (GW 7, 343ss).

La traducción se ha realizado teniendo como base la edición crítica: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, en conexión con la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* y la *Nordrhein- Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 1998, Band 5, *Schriften und Entwürfe* (1799- 1808).

La paginación de esta edición se incluye entre corchetes en el cuerpo del texto.

Introductio in Philosophiam

[259] Estas lecciones...

Estas lecciones, en las cuales he prometido exponer una introducción a la filosofía, podrían comenzar con la sola observación relativa a que la filosofía, como ciencia, no requiere ni tolera una introducción. Toda otra ciencia es una parte de la entera extensión del conocimiento científico: tanto ella como su objeto [*Gegenstand*] tienen su lugar determinado en este todo [*Ganzen*], dependiendo, tal como las restantes, del punto central de todas, de la filosofía. De acuerdo con esto, debe presentarse previamente una introducción a ella {a toda otra ciencia}, en la que sea señalado su lugar entre las restantes, así como –si ella efectivamente

debe ser una ciencia y no meramente una colección de conocimientos empíricos— deducida su conexión con la filosofía. Además, en ella deben darse a conocer tanto los sustentos de los que requiere, como también los instrumentos de los que tiene que servirse. Contrariamente, para su fundamentación, la filosofía necesita en tan escasa medida de alguna otra ciencia, como de alguna clase de instrumentos ajenos. Ciertamente, el filosofar es algo empírico y puede partir de muy diversas perspectivas subjetivas. Y entonces el fin de una introducción podría ser meramente el de clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas y ponerlas en acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas, de modo que ellas aprendan, a través de sus formas limitadas, a captar el cometido en posiciones grandes y universales, y a conocerse en el objeto [*Gegenstand*] de la filosofía. No hay, por el contrario, nada que deba ser más evitado, que transformar a la entera filosofía en un [260] introducir [*Einleiten*], o que el introducir sea tomado por filosofía. Un tal filosofar introductorio se realiza bastante en los tiempos actuales—bajo los nombres de fundamentación de la filosofía, criticismo, método escéptico o resguardo ante el dogmatismo— en favor de una seguridad {en el conocer}, seguridad con la que este filosofar afirma ir hacia la obra. Pero si la cosa [*Sache*] se examina más de cerca, entonces se encuentra que la seguridad de este fundamentar, de este proceder crítico, consiste propiamente en mantenerse fuera del filosofar. Desde nuestra posición, no se puede, en propiedad, dividir los sistemas filosóficos que ahora están en Alemania a la orden del día en verdaderos y falsos sistemas, sino en filosofía propiamente tal y apariencia [*Schein*] de filosofía, la cual, con intención y al mismo tiempo gran soberbia respecto de su perspicacia, mantiene a la filosofía alejada de sí. Estas maneras se caracterizan principalmente según dos... [interrupción del manuscrito]

...porque la razón es su fuente, toda otra necesidad [*Bedürfnis*] pertenece al individuo particular, que, en tal medida, se contrapone a un infinito mundo objetivo. Pero la ciencia verdadera y el arte pertenecen a la razón, i.e. a lo universal y absoluto, que no puede entonces requerir para su producción algo otro, ni tampoco puede utilizar algo extraño, porque fuera de su fuente, fuera de la razón, nada es.

Por esto, sólo puede ser una opinión [*Meynung*], en un sentido limitado, el querer clarificar la necesidad de la filosofía; pues aclararla completamente sería producir el todo de la filosofía {el cual ya no es una opinión, sino un saber}. Fuera de la necesidad universal podré yo, después, hablar de formas y figuras particulares que esta necesidad puede adoptar, así como del medio de asumir [*aufzuheben*] estas formas parti-

culares, de manera que, a través de ellas, la filosofía pueda irrumpir. En otras palabras, si la filosofía es completa y redonda, el filosofar es por el contrario [261] algo empírico, que puede partir de diversas posiciones y de variadas formas de la formación cultural y de la subjetividad; en relación con el punto de inicio empírico del filosofar es posible una introducción a la filosofía, que fabrique una especie de medio de enlace y puente entre las formas subjetivas y las objetivas y absolutas de la filosofía.

En lo que concierne a la necesidad universal de la filosofía, quisiéramos nosotros intentar aclararlo en la forma de una respuesta a esta pregunta: ¿qué relación [*Beziehung*] tiene la filosofía con la vida? Esta pregunta es una con esta: ¿en qué medida es la filosofía práctica? Pues la verdadera necesidad de la filosofía no consiste en nada más que en aprender a vivir de ella y por ella. Tampoco puede ella misma, en modo alguno, ser contemplada como una introducción a las ciencias, como una especie de formación exterior del entendimiento. Pero, por el momento, nosotros sólo queremos alejar de nuestra vista este fin subordinado, o más bien, creer que la necesidad de la filosofía sólo se mantiene si se cree que tiene sólo este fin, que de todas formas también por medio del estudio de la filosofía será logrado. Pues, en el fundamento, la filosofía tiene ante sí un fin más omnicomprensivo y digno.

[262] La idea de la esencia absoluta...

La idea de la esencia absoluta, expuesta como idea especulativa, y luego como Universo. Ahora ingresamos en el conocer de la idea en el interior de la propia filosofía. Lo visto hasta ahora sólo debía explicar previamente el contenido de la filosofía desde una imagen indeterminada de su todo orgánico; lo que se expuso rápidamente de manera sucesiva, será ahora conocido en su distinción recíproca. Debido a que la esencia absoluta misma, de algún modo, proyecta en la idea su imagen; debido a que se realiza en la naturaleza o en ella se crea [*erschafft*] su propio cuerpo [*Leib*] extendido [*entwickelt*]; y luego, como espíritu, se compendia, [i.e.] vuelve a sí misma y se conoce a sí misma. Y esto no es sino el movimiento propio de la esencia absoluta; más precisamente, la esencia absoluta en cuanto es este movimiento. Entonces, el conocer [*Erkennen*] debe también, en primer lugar, exponer para sí mismo la idea como tal. Y si hasta ahora hemos presentado la intuición [*Anschauung*] de eso mismo, entonces desde aquí desarrollaremos esa idea para el conocimiento [*Erkenntniß*], y en este conocimiento ingresaremos a la diferencia por separado, pero totalmente bajo el dominio y según la

necesidad [*Nothwendigkeit*] de la idea misma; de modo que, en este estar-fuera-de-otro [*Aussereinander*], no perdamos la unidad. Mas en el ancho en el que la idea se extiende mantenemos siempre la unidad, de modo tal que, mientras más extenso es el conocimiento, también deviene más profundo, y finalmente su entera extensión se concentra en su profundidad, y el entero desarrollo de la naturaleza ética y espiritual se capta conjuntamente en la idea una o, más bien, sólo al final la reflexión se entera de que ella siempre permaneció reunida en la idea una.

[263] Resumen del contenido

Lo primero ahora es conocer la idea simple de la filosofía misma, y entonces deducir su introducción. La ciencia extendida de la idea será el idealismo o la lógica, la cual, al mismo tiempo, concibe en sí cómo las determinidades de la forma que la idea encierra en sí buscan constituirse, ellas mismas, como lo absoluto {en el lugar de él}. En otras palabras: dado que la lógica, en tanto ciencia de la idea misma, es metafísica, ella aniquilará la falsa metafísica de los sistemas filosóficos limitados; y entonces transitará a la ciencia de la realidad [*Realität*] de la idea. Ciertamente, allí expondrá, en primer lugar, al cuerpo real [*realen Leib*] de la idea: considerada como este cuerpo, la ciencia conocerá al principio el sistema del cielo; luego de esto, descenderá hacia la tierra, hacia lo orgánico o hacia la individualidad. Luego de que ella haya concebido los momentos ideales del concepto de lo orgánico, e.d. lo mecánico tal como está puesto en la tierra –tal como lo químico– la idea de lo orgánico mismo se realizará en el sistema mineral, vegetal y animal de la tierra. Pero desde aquí, desde la naturaleza, la idea en tanto espíritu se alzarán y organizará como eticidad absoluta; y la filosofía de la naturaleza transitará a la filosofía del espíritu. La idea reunirá en sí sus [264] momentos ideales, el representar y el deseo [*Begierde*], los cuales corresponden al mecanismo y al quimismo. Al someterse el reino de la menesterosidad al del derecho, la idea será un pueblo libre real, el cual finalmente en la cuarta parte, en la filosofía de la religión y del arte, volverá a la idea pura en la filosofía de la religión y del arte, y organizará la intuición de Dios.

Empezamos con la idea propiamente tal, que será luego dividida en sí misma. Con respecto a la localización de esta idea y particularmente a la relación que ella tiene con el saber absoluto, dejaré que se siga de su misma exposición; {baste decir que,} al ser lo esencial por antonomasia, toda localización {de áreas particulares del saber} se encuentra en relación con ella.

En seguida dictaré sobre la idea de la proposición absoluta y remarco previamente sólo esto: que esta idea será presentada en su suprema simplicidad. En virtud de esta simplicidad no será muy llamativa; ella parecerá no tener ninguna significación; {pero} su significado total es la entera filosofía y la vida misma. Por tanto, deben alejar enteramente de su conocimiento la intención de buscarle otro significado que aquel que ella tiene inmediatamente en su simplicidad. Esta abstracción de todo lo otro, este intuir firme y claro es en general la primera condición del filosofar; y {sólo} el completo estudio de la filosofía es lo que primeramente puede persuadirnos de que esta simple e insignificante idea es lo supremo, un pensar sagrado.

También podría parecer que la demostración del contenido de la idea cae en la reflexión, pero sobre la relación de la reflexión me explicare después; sólo de manera muy provisional digo lo siguiente: la reflexión deficiente es el subsistir [*Bestehens*] de [265] las determinidades opuestas, mientras que la reflexión absoluta es el asumir de eso mismo. El conocer absoluto es precisamente esta reflexión que se dirige exteriormente hacia la oposición, pero que la revoca y aniquila absolutamente. Sin ir hacia la oposición no es posible su asunción. Asumir la oposición, no ignorarla ni abstraerse de ella, esto es el conocer absoluto.

[269] *Logica et Metaphysica*

Que la filosofía...

Del hecho de que la filosofía abra al ser humano su mundo interior y le deje soportar la limitación de la efectividad, sin, empero, satisfacerse en ella, no se descarta que este interior pueda, al mismo tiempo, convertirse en algo ético determinado. El mundo externo y el mundo interno de la filosofía no son en modo alguno mundos separados, pero el mundo exterior quiere estar separado y ser concebido en enemistad: la desarmonía del mismo se resuelve perfectamente en armonía para el filósofo, pero no para el mundo mismo. La razón, en efecto, bien se intuye [*anschaut*] en este mundo, pero este mundo en movimiento no es consciente de la armonía; él es sólo una armonía en el espíritu del filósofo, pero no conoce esta concordia. Sin embargo, también es posible que esta discordia externa, perteneciente a la identidad carente de conciencia [*bewußtlosen Identität*], sea llevada a la conciencia. Fueron mencionados antes ejemplos de Solón y otros en los que se produjo la identidad en su mundo; quizás transcurra un largo período hasta que una vieja forma ética pueda ser superada completamente por una nueva. Es en estos perio-

dos de transición donde caen las épocas de la filosofía –en los pueblos pequeños, la nueva eticidad naciente ha permeado la entera masa más pronto que en los pueblos más grandes, particularmente en los colosales pueblos de la nueva era. Pero cuando la nueva eticidad ha prosperado en el espíritu del pueblo hasta alcanzar de una vez la madurez, y la oscura menesterocidad de ella misma ha permeado a través de cada mentalidad, entonces la multitud deja de encontrarse a gusto, pero no sabe ni qué es eso que ella expresa, ni tampoco aquello otro que quiere tener. La naturaleza ética irrumiente ha podido penetrar la vieja corteza con su nueva formación tan lejos, que sólo se necesitará una suave presión para quebrantarla, [270] proporcionando, entonces, el desarrollo de nuevo espacio y luz. Los grandes seres humanos son aquellos que entienden la naturaleza de esto, captando vivamente y con verdad el ideal de la etapa en la que la naturaleza ética de los seres humanos puede entrar; tales naturalezas juiciosas no hacen nada más que proferir la palabra y los pueblos se les unen. Para poder hacer esto, los grandes espíritus capaces de realizarlo deben encontrarse limpios de la figura anterior. Si quieren consumir la obra en su totalidad, deben haber abarcado tanto la obra como la naturaleza en su entera totalidad. Tal vez sólo al final ellos se apoderan de esto, y entonces lo llevan adelante. Pero porque el poder de su espíritu se apodera de esto sólo al final, mientras que la naturaleza quiere el todo, ella los empuja desde la cúspide en la que se pusieron, poniendo a otros seres humanos que también son unilaterales; con esto se pone una secuencia de {espíritus} singulares hasta que la entera obra está consumada. Sin embargo, esto debe haber sido hecho por un ser humano, por tanto, él debe haber conocido el todo, purificándose con ello de toda condición limitada [*Beschränktheit*]. Los horrores del mundo objetivo, así como todas las ataduras de la efectividad ética, y con ello también los soportes extraños que se encuentran en este mundo y toda confianza en un lazo fijo en él, tienen que ser derribados por aquel ser humano. En otras palabras, él debe estar formado en la escuela de la filosofía, pues a partir de ésta puede realzar el despertar de la figura latente de un nuevo mundo ético, y entrar audazmente en lucha con las viejas formas del espíritu del mundo, tal como Isaac luchó con Dios: seguro que la figura que pudo destruir es una figura envejecida, y que la nueva es una revelación divina, la cual se le apareció en sueños, como ideal, muestra ahora el ideal en el día, exigiendo su paso a la existencia [*Dasein*]. Por eso puede contemplar la entera especie humana presente como un profundo contenido, del que esa gran individualidad se apropia para formar con ella su cuerpo [*Körper*], un contenido que configura

por sí mismo, vivamente, los órganos vivos que desembocan en una gran configuración. En este sentido debe mencionarse el mayor ejemplo del ser humano que ha involucrado su individualidad en el destino, dándole así una nueva libertad [271]: así transitó Alejandro de Macedonia desde la escuela de Aristóteles a la conquista del mundo.

Con este carácter del filosofar, que parte dentro de lo universal, pero desde un inicio finito, los invitaré al *Kollegium* sobre Lógica y Metafísica que impartiré este invierno. Tomaré esta visión propedéutica iniciando desde lo finito en sí mismo, para desde ello –en la medida en que es negado– ir hacia lo infinito.

La exposición de la filosofía tuvo antiguamente la forma de la lógica y la metafísica. En mi exposición sigo esta forma no tanto porque tiene una larga autoridad ante sí como porque resulta idónea para lo que sigue.

En cuanto ciencia de la verdad, la filosofía tiene propiamente al conocer infinito o el conocer de lo absoluto como objeto; pero este conocer infinito o la especulación no se encuentra frente al conocer finito o la reflexión como si ambos fueran absolutamente contrapuestos entre sí. El conocer finito o la reflexión sólo abstrae de la absoluta identidad aquello que en el conocimiento racional se encuentra uno a otro referido, o igualmente puesto de manera mútua; sólo a través de esta abstracción deviene un conocer finito. En efecto, en el conocer racional o de la filosofía está la materia de este conocer finito, mientras que sus formas también están puestas como formas finitas, pero al mismo tiempo está también aniquilada su finitud puesto que, en la especulación, las formas finitas son referidas unas a otras. Lo que ellas son –a saber, ellas son meramente por medio de la contraposición– se encuentra asumido en la especulación, al igual que la contraposición. Como ellas son puestas idénticamente [272], entonces su finitud está al mismo tiempo también asumida. Pero la mera reflexión conoce las formas sólo dentro de la contraposición, y entonces sólo las tiene en la forma de su finitud.

Las formas del pensar especulativo son recogidas ahora, en la lógica, como estas formas de la finitud; como se suele decir, se abstrae de todo contenido del pensar, y sólo se examina lo subjetivo del pensar.

A su vez, el entendimiento o la reflexión es la facultad del pensar finito, la cual es impulsada secretamente por la razón a alcanzar una identidad. El entendimiento imita a la razón en su finitud cuando se empeña en llevar a la unidad sus formas; pero la unidad que él puede producir es sólo una unidad formal, o ella misma una unidad finita, porque él se basa en la contraposición absoluta, en la finitud.

Por tanto, el objeto de una verdadera lógica será:

- I. Establecer las formas de la finitud y, ciertamente, no amontonadas empíricamente, sino como ellas brotan desde la razón, aunque, privadas de lo racional por el entendimiento, sólo aparecen en su finitud.
- II. Exponer la aspiración del entendimiento, e.d. cómo él imita a la razón en una producción de la identidad, sólo pudiendo producir una identidad formal: mas para conocer al entendimiento como imitador, debemos nosotros al mismo tiempo poner siempre delante el modelo que él copia, la expresión de la razón misma.
- III. Finalmente debemos asumir las mismas formas intelectivas a través de la razón, mostrar qué significado y que contenido tienen estas formas finitas para la razón; en la medida en que el conocer de la razón pertenece a la lógica, devendrá entonces sólo un conocer negativo de la razón misma.

Creo que, para este lado especulativo, solamente la lógica puede servir como introducción a la filosofía, siempre que ella conozca [273] íntegramente tanto las formas de la reflexión, en cuanto tales fijadas, como la reflexión, despejándolas del camino, de modo que no queden obstáculos en el camino a la especulación; y al mismo tiempo, en cierto modo, que se ponga delante siempre en un reflejo la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar.

Según este concepto general de la lógica, procederé en el siguiente orden cuya necesidad resultará en la ciencia misma:

- I. Las formas generales o leyes de la finitud, tanto en un respecto objetivo como subjetivo, o abstraídas del que sean formas subjetivas u objetivas; con esto, se expone siempre su finitud, y a ellas como reflejo del absoluto¹.
- II. Las formas subjetivas de la finitud, o el pensar finito. Examinar al entendimiento. Debido a que el entendimiento sólo pertenece a la organización del espíritu humano, construiremos brevemente esta misma organización, y al espíritu precisamente según estas consideraciones. El entendimiento se examinará en

1 Al margen: lógica general, categorías.

el curso de sus niveles, a través de los conceptos, los juicios y los silogismos. Debe notarse, en vista de los silogismos, que si bien en ellos² se señala más claramente la forma racional, y por este motivo son, en cuanto pensar racional, habitualmente atribuidos a la razón, mostraremos que, en la medida en que ellos son meros silogismos formales, pertenecen al entendimiento; y que lo que pertenece a la razón, es meramente una imitación de la razón por medio del entendimiento.

- III. En tercer lugar se señala la superación de este conocer finito a través de la razón, aquí será el lugar, en parte, de investigar el significado especulativo [274] de los silogismos; en parte, de señalar la asunción de las formas del entendimiento que se han presentado previamente, o las leyes de la finitud; en parte, será también el lugar de indicar los fundamentos generales de un conocer científico: las leyes propias de la razón, siempre que ellas pertenezcan a la Lógica, i.e. lo negativo de la especulación. –A esta lógica pura suele habitualmente anexarse una lógica aplicada, en la tercera parte del conocer advendrá sólo la que haya de científico en esta lógica aplicada, pues aquello que habitualmente suele tratarse allí es demasiado general y trivial para merecer atención alguna.

Desde esta tercera parte de la lógica, i.e. la parte negativa, o el lado aniquilador de la razón, será hecho el tránsito a la filosofía propiamente tal o hacia la metafísica; ante todo, aquí tenemos que construirnos íntegramente el principio de toda filosofía, y hacerlo claro según sus diversos momentos. A partir del verdadero conocimiento de esto mismo, se desprenderá la convicción de que para todos los tiempos ha habido sólo una y precisamente la misma filosofía. Con esto, yo les prometo a ustedes no sólo establecer algo que no es nuevo, sino que mi aspiración filosófica es propiamente establecer lo más viejo de lo viejo. Debe purificarse del malentendido en el que los nuevos tiempos de la no-filosofía han enterrado a esto {lo más viejo de lo viejo: la filosofía}. No hace mucho tiempo que en Alemania se ha inventado nuevamente sólo el concepto de la filosofía, pero su invención es nueva sólo para nuestro tiempo. Puede decirse, si se quiere, que debe tenerse por piedra de toque de la auténtica filosofía el que ella se reconozca {o no} en la verdadera filosofía.

2 Al margen. Leyes del entendimiento y la razón.

A partir de este principio [*Princip*] supremo de la filosofía, podremos construirnos los sistemas posibles de la filosofía. En los diversos sistemas divisaremos la aspiración por exponer uno y precisamente el mismo principio [*Grundsatz*, también: proposición fundamental] sólo si ellos son filosofía. Uno destacará más un factor de la totalidad, mientras que el otro destacará más otro. Particularmente, sacaremos a la luz, para conocerlo en su desnudez, al fantasma del escepticismo, con el cual se ha buscado asustar a la filosofía, y que aún en los nuevos tiempos se lo ha querido valorar como su fructífero enemigo. Luego continuaré con la exposición de aquellos sistemas que más próximamente conciernen a nuestra cultura, como el de Kant y el de Fichte; particularmente con éste, que se ha propagado fuertemente en las ciencias, a pesar de que no cuente con seguidores significativos.

Referencias Bibliográficas

Fuentes

- Hegel, G.W.F. “Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie”. En: *Gesammelte Werke* 4, 1-92. Trad. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, M^a del Carmen Paredes Martín, Madrid: Tecnos.
- “Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”. En: *GW* 4, 117- 128.
- “Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten”. *GW* 4, 197-238. Trad. *Relación del escepticismo con la filosofía*, M^a del Carmen Paredes Martín, Madrid: Biblioteca Nueva.
- “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie”. *GW* 4, 315-141. Trad. *Fe y Saber*, Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- *System der Sittlichkeit*. Meiner, Hamburg, 2002.
- Troxler, I.P.V. *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*. En. K. Düsing (ed.), Köln: Dinter.

Estudios

- Baum, M & Meist, K. "Durch Philosophie Leben Lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten". *Hegel-Studien* 12: 40-81.
- Duque, F. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Akal, Madrid.
- Düsing, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Meiner.
- "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena". *Hegel-Studien* 5: 95-128.
- "Idealistische Substanzmetaphysik". *Hegel-Studien Beiheft* 20: 25-44.
- "Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik". En: K. Düsing (ed.) *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (1801-1802), 99-193, Köln: Dinter.
- "Hegels Vorlesungen an der Universität Jena". *Hegel-Studien* 26: 15-26.
- Harris, H.S. *Hegel's Development. Toward the Sunlight (1770-1801)*. Oxford: Oxford University Press.
- *Hegel's Development II: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: Clarendon Press.
- Kimmerle, H. "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentantätigkeit (1801-1807)". *Hegel-Studien* 4: 21-99.
- "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften". *Hegel-Studien* 4: 125-176.
- *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegel "System der Philosophie" in der Jahren 1800-1804*. Bonn: Meiner.
- Trede, J.H. "Hegels Frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion". *Hegel-Studien* 7: 123-168.
- Ziesche, E. "Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28: 430-444.

EL SISTEMA DE LA ETICIDAD
PARTE I: I.A. LA ETICIDAD ABSOLUTA SEGÚN LA RELACIÓN
GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL

THE SYSTEM OF ETHICAL LIFE
PART I: A.I. THE ABSOLUTE ETHICAL LIFE ACCORDING
TO THE RELATION G. W. F. HEGEL

Sergio Montecinos Fabio*

Nota preliminar

¿Por qué es necesaria una nueva versión al español de esta obra?

Agradezco de antemano a la comunidad de lectores el tiempo para dar una breve contestación a la pregunta, que amenaza con transformarse en objeción o en la simple constatación de la nulidad de un trabajo dedicado, aunque superfluo.

Es cierto, desde el año 1983 disponemos de una versión al español (a cargo de Dalmacio Negro Pavón) de este manuscrito de 1802/03, cuyo final se ha perdido pero que, según el fiel testimonio de Rosenkranz (*Hegels Leben*), fue concluido por Hegel (cf. Arndt, 2021, p. 17). Hemos de agradecer, como lectores hispanohablantes, la posibilidad de familiarizarse con esta obra –singular dentro del *corpus*– desde ese entonces. Pero a mi juicio hay circunstancias que ameritan su nueva traducción, aunque sea de un modo experimental como el que ensayo, parcialmente, en el presente número.

* Departamento de Filosofía. Universidad de Concepción. E-mail: semontecinos@udec.cl

En primer lugar, como constata el excelente estudio de Schmidt (2004), esta obra ha sido con frecuencia infravalorada en la investigación dedicada a Hegel y la filosofía clásica alemana en general. ¿Los motivos? Considero que se relacionan con las siguientes circunstancias: i) Ha sido una obra considerada poco hegeliana por el apego metódico que exhibe con el método de la construcción (*Konstruktion*) y la teoría de las potencias por entonces desarrollados por Schelling. Esto ha llevado a que se trate de una obra que llama, en general, más la atención por la forma (harto crítica, es cierto) que por su contenido; e incluso se la acusado de ser un manuscrito meramente subordinado a Schelling, lo cual puede ser fácilmente desmentido considerando el nivel actual de la investigación. ii) Por otro lado, se trata, ciertamente, de un manuscrito oscuro, pero que no dejará de proyectar sus contenidos hasta la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho*; pero el intento, poco feliz, por parte de Hegel de sintetizar un cúmulo extraordinario de conocimientos empíricos y metafísicos con el esquema metódico de Schelling, ha convertido la obra en un hueso duro de roer. Esto condujo a descartar este manuscrito como texto “auténticamente hegeliano”, lo cual no es en absoluto el caso.

Contra lo anterior, es posible mostrar que el manuscrito exhibe un cúmulo de temas que, como decía, se proyectarán por toda la filosofía de Hegel; pero, además, el manuscrito presenta una peculiaridad muy interesante, que posiblemente debamos atribuir a la influencia recíproca con Schelling en el período: es quizás el único lugar explícito en el cual Hegel hace derivar directamente la inteligencia de la naturaleza (Marx no leyó la obra, pero respondería a su objeción en los *Manuscritos* del 44), lo cual, sin embargo, dejó huellas hasta, por lo menos, el capítulo Teleología de la gran *Lógica*.

No me extenderé más: el desarrollo de los estudios dedicados a la obra de Hegel permite mejorar errores de interpretación de la traducción de Negro Pavón. Además, permite darle un aire nuevo a la obra, en consonancia con las últimas ediciones que se han hecho de ella, cuyo diagnóstico general me he limitado a presentar sumariamente.

Finalmente, quisiera apelar a la caridad del público lector: no se trata de una traducción diseñada con fines económicos, sino de un intento por descifrar los misterios del texto. Es por eso que –como ya sostuvo, a propósito de la experiencia de la lectura, Pablo Oyarzun en un lugar cuyo nombre no he logrado recordar– es una traducción llena de anotaciones [] intervenciones, reestructuraciones: sólo así, parafraseando a Oyarzun, he podido hacer que el texto me hable. Por tanto, no consideremos que existe una pretensión de realizar LA traducción de

esta obra, sino, más bien, lo presento como resultado de un estudio de la misma, resultado que intentaré proyectar hasta el final del manuscrito en números próximos de Cuadernos de Filosofía, cada vez que estos sean compatibles con mis líneas de investigación.

La traducción se ha realizado teniendo como fuente la edición de Brandt (2002) para la *philosophische Bibliothek* de la editorial Meiner, que se basa en el tomo 5 de edición crítica (GW).

Una bibliografía **exhaustiva** sobre la obra será suministrada al finalizar la traducción de la obra.

Introducción

[**Sobre el método de la subsunción**] Para conocer la idea de la eticidad absoluta, la intuición tiene que ser puesta en de un modo completamente adecuado al concepto, pues la idea misma no es sino la identidad entre ambos [intuición y concepto]. Ahora bien, para que esta identidad llegue a ser conocida, tiene que ser pensada como un ser-adecuado [*Ad- quätsein*]. No obstante, si concepto e intuición son, en su ser igual [*Gleichsein*], mantenidos uno fuera del otro, entonces son puestos como una diferencia [*Differenz*] [:] una se pone en la forma de la universalidad, la otra en la forma de la particularidad frente a la primera.

Para que este poner-como-iguales [*Gleichsetzen*] sea completo debe realizarse el siguiente movimiento inverso: lo que había sido puesto en la forma de la particularidad, debe ser puesto ahora en la forma de la universalidad; mientras que lo que había sido puesto en la forma de la universalidad ahora debe ser puesto en la forma de la particularidad.

No obstante, **lo que es en verdad y propiamente tal lo universal es la intuición, mientras que el concepto absoluto es en verdad y propiamente tal lo particular**. Por tanto, cada uno debe ser puesto una vez bajo la forma de la particularidad, y otra vez bajo la forma de la universalidad frente a lo otro [lo particular].

[Esto puede formularse también así:] una vez la intuición debe ser subsumida bajo el concepto, otra el concepto debe ser subsumido bajo la intuición. Si bien la última relación [*Verhältnis*: el concepto subsumido bajo la intuición, lo particular bajo lo universal] es la relación absoluta, por los motivos señalados, la primera relación es, de igual modo, absolutamente necesaria, [solo] con ello la igualdad completa sería para el conocimiento; **pues la última relación es ella misma una y solo una relación, motivo por el que en ella no está puesta [todavía] la absoluta igualdad de la intuición y del conocimiento**.

Por tanto, la idea de la eticidad absoluta es el replegarse [*Zurücknehmen*] en sí de la absoluta realidad, como una unidad; de este modo, este replegarse y esta unidad es la totalidad absoluta. **Su intuición es un pueblo absoluto, su concepto es el absoluto ser-uno de las individualidades** [*Individualitäten*].

[El aparecer de la naturaleza] *Para realizar lo primero*, la intuición debe ser subsumida bajo el concepto, con lo cual la eticidad absoluta aparece [*erscheint*] como naturaleza; **pues la naturaleza no es sino** | [280-281] la subsunción de la intuición bajo el concepto, a través de lo cual aparece en la superficie la multiplicidad [o diversidad: *Mannigfaltigkeit*] del concepto y su movimiento absoluto, permaneciendo la intuición como unidad de lo interno.

En esta subsunción, la intuición de la eticidad que es un pueblo deviene, entonces, **una realidad múltiple** [o diversa: *mannigfaltige Realität*] o una singularidad [*Einzelheit*], **un ser humano singular. Con ello el absoluto replegarse en sí de la naturaleza deviene algo que flota sobre este individuo singular**, o algo formal [*Formelles*], pues lo formal es precisamente la unidad que no es en sí misma concepto absoluto, que no es el movimiento absoluto.

Pero al mismo tiempo, precisamente porque esta unidad [la naturaleza] flota sobre el individuo singular, él no sale de ella, no se abstrae de ella, sino que ella está dentro de él [*in ihm*], **aunque escondida dentro de él**. Esta unidad aparece, entonces, en la siguiente contradicción: que esta luz interna no se despliega absolutamente [*absolut zusammenschlägt*] y [sólo] es una con la luz que flota por sobre el individuo singular a la manera de algo que lo empuja en esa dirección, como impulso [*Trieb*], aspiración [*Streben*]. De otro modo: con esto la identidad de lo particular (en cuyo lado ahora la intuición ha entrado) y lo universal se determina como **unificación incompleta**, o como una *relación* [*Verhältnis*].

I. La eticidad absoluta según la relación

[se comienza por la eticidad natural] Lo que viene a continuación debe ser dividido tal como se indicó anteriormente. Debemos considerar esta eticidad absoluta según la relación, o como **eticidad natural**, de tal manera que el concepto sea subsumido bajo la intuición y la intuición, a su vez, sea subsumida bajo el concepto.

En primer lugar, la unidad, lo universal, es lo interno; en segundo lugar, la unidad aparece como algo enfrentado y está nuevamente en

una relación con el concepto o con lo particular.

En ambos casos, la eticidad es un impulso [*Trieb*], o sea:

- α) él no deviene absolutamente uno con la unidad absoluta,
- β) él se dirige a lo singular [*aufs Einzelne*],
- γ) él es satisfecho en lo singular, siendo esta satisfacción singular, ella misma, una totalidad [*Totalität*]; pero
- δ) **el impulso va al mismo tiempo por sobre esto, aunque esta superación es aquí, en general, algo negativo, indeterminado.** | [281]

La **satisfacción** [*Befriedigung*] misma no es otra cosa que el aunarse del concepto con la intuición. Por tanto, ella es totalidad [*Totalität*], es viviente, aunque formal [*formell*].

[**se adelantan los límites de la relación natural en general**] Esto es debido, precisamente, a que el nivel en el cual está situada la satisfacción se encuentra él mismo determinado de este modo: tanto la vida absoluta flota o se extiende por encima de ella, como esta misma vida absoluta permanece siendo algo interior;

la vida absoluta permanece como algo interior porque ella no es concepto absoluto, o sea, en cuanto vida interna no está presente bajo la forma de lo contrapuesto [*Entgegengesetzten*], que es la de lo externo;

Y precisamente por ello, esa vida no es intuición absoluta, ya que, en la relación como tal la vida absoluta no está presente *para* el sujeto, de manera que tampoco su identidad puede ser la absoluta.

A.

[**Primera potencia general de la eticidad natural**] La primera potencia [*Potenz*] es la eticidad natural como intuición, su total ausencia de diferenciación, o el ser-subsumido del concepto bajo la *intuición*; se trata, en suma, de la **auténtica naturaleza**.

Pero de acuerdo con su esencia lo ético es en y para sí un repliegue de la diferencia en sí misma: es reconstrucción [es decir, la identidad de la naturaleza presupone una diferencia: la que hay entre ella y el concepto o sujeto].

La **identidad parte de la diferencia**, es negativa según su esencia; que esto sea así [que la diferencia esté antes que la identidad] es primero; es decir debe darse algo [una diferencia] que la identidad aniquile.

[**deducción del sentimiento como potencia práctica**] Por tanto, esta naturalidad ética es también un descubrimiento [*Enthüllung*], un aparecer [*Auftreten*] de lo universal frente a lo particular, pero de tal manera que

dicho aparecer continúe siendo él mismo algo particular, y lo idéntico, la cantidad absoluta, permanece completamente oculto. Esta intuición, en cuanto se encuentra enteramente sumergida en lo individual [o singular], es *sentimiento* [*Gefühl*]; llamaremos a esto la potencia *práctica*.

La esencia de la potencia práctica consiste en que el sentimiento (no lo que se llama sentimiento ético) es algo totalmente individual y particular, pero, en cuanto tal, se encuentra **separado; se trata de una diferencia que no puede ser asumida** [*aufheben*] más que por medio de su negación, la negación de la separación de lo subjetivo y lo objetivo, siendo el mismo ser-asumido una plena individualidad e identidad exenta de diferenciación.

El sentimiento de la separación es la *necesidad* [*Bedürfnis*]; el sentimiento en cuanto ser-asumido de dicha necesidad es el *goce* [*Genuß*].

El carácter diferenciador de esta potencia, consiste en que el sentimiento está en lo particular y se dirige a lo singular, siendo dicho sentimiento absoluto; pero ese sentimiento, que tiende a asumir la separación entre la subjetividad y la objetividad, tiene que exponerse él mismo como totalidad de las potencias [*subpotencias*].

A continuación, se tratará del sentimiento. En primer lugar, a) el sentimiento subsumiendo al concepto; en segundo lugar, b) el sentimiento subsumido bajo el concepto.

[Subpotencia] a) [sentimiento subsumiendo al concepto]

Si el sentimiento se expone como subsumiendo al concepto, entonces se expone el concepto formal del mismo [del sentimiento como su ser exterior]. Este es propiamente su concepto, tal como arriba se estableció [recapitulación que agrega matices]:

α) el ser-asumido [*Aufgehobensein*] de lo total y absolutamente idéntico, carente de conciencia: la separación; y esta separación está presente como sentimiento o necesidad [*Bedürfnis*];

β) la diferencia en contra de esa separación¹, la cual es diferencia pero negativa, o sea es una aniquilación de la separación; se trata, pues, de aniquilar lo subjetivo y lo objetivo, de **la intuición empírica objetiva**, según la cual el objeto de la necesidad se encuentra fuera; o de otro modo, se trata del esfuerzo [*Bemühung*] y del trabajo [*Arbeit*];

1 Al margen: *Apetencia* [o deseo, *Begierde*] [es la] determinación ideal del objeto.

y) el *ser*-aniquilado del objeto; o la identidad de los dos primeros momentos; es un **sentimiento consciente**, esto es, un sentimiento que proviene de la diferencia, el *goce* o *disfrute* [*Genuß*].

[Párrafo que adelanta la subpotencia b, el predominio de la forma]

La subsunción del sentimiento bajo el concepto o concepto real, es decir: el concepto del sentimiento práctico desplegado en todas sus dimensiones expone necesariamente al sentimiento: a) en sus dimensiones según la naturaleza de la forma [*Form*] o del concepto; pero de modo que b) permanezca siendo un todo [*Ganzes*], un sentimiento, y que aquella forma resulte ser algo externo para dicho sentimiento.

α) [Se vuelve al tema principal de la subpotencia a y ahonda en sus momentos] El sentimiento práctico, o el goce, constituye una identidad carente de intuición y de diferencia, una identidad, pues, carente de razón. Este sentimiento se dirige, entonces, a una absoluta aniquilación del objeto y es, igualmente, una indiferencia total del sujeto para con lo ético, pues no llega a poner de relieve un término medio [*Mitte*] que pudiera unificar en sí los extremos contrapuestos [o sea, no logra limitar la aniquilación para que no destruya el objeto, el sujeto se limita a asimilar lo que desea, procurándose goce]; no es, pues, el recogerse del intuir en sí mismo, como tampoco es ese sentimiento un conocer de sí a través de la intuición.

αα) La necesidad es aquí una singularidad absoluta, un sentimiento que se limita al sujeto y **que pertenece enteramente a la naturaleza, y cuya diversidad y sistema no debe ser concebido aquí**. Se trata de comer y de beber.

ββ) Por medio de esta diferencia está puesto inmediatamente un interior y un exterior, estando ese exterior completamente determinado por la determinidad del sentimiento (algo comestible, bebestible). **Con ello, eso exterior deja de ser algo universal, algo idéntico y cuantitativo, transformándose en un mero particular**. El sujeto, sin atender a su ser-singular en ese sentimiento, ni tampoco a las relaciones puestas dentro de la separación, permanece siendo en sí lo indiferente, **el sujeto es lo universal, la potencia, lo que subsume** [el concepto pues está dominado por la intuición]. De acuerdo con esto, la determinidad **que el objeto del goce ad-**

quiere en esta potencia es completamente ideal o subjetiva; es inmediatamente su contrapuesto. La determinidad no entra en la objetividad de la intuición, como si para el sujeto surgiera algo que el sujeto reconociera como identidad de lo subjetivo y lo objetivo; o de otro modo: **esta identidad está solamente puesta en el individuo, entonces, dado que el objeto se encuentra determinado de un modo puramente ideal, es completamente aniquilado.**

γγ) [goce sensible] Este goce, en el cual el objeto está determinado de un modo puramente ideal y queda totalmente aniquilado, es el goce puramente sensible. Se trata de la satisfacción [puramente sensible, biológica, *Sättigung*], la cual constituye el **restablecimiento de la indiferencia y la vaciedad del individuo** o de su **mera posibilidad de ser ético o racional** [*vernünftig*]. Dicho goce es meramente negativo, ya que se dirige a la singularidad absoluta del individuo y, con ello, a la aniquilación de lo objetivo y a lo universal. Con todo, según su esencia el goce permanece siendo algo práctico y se diferencia del absoluto sentimiento de sí [*Selbstgefühl*] en que el **goce proviene de la diferencia y en esa medida es conciencia de la negatividad del objeto dentro de él.**

[Subpotencia] b) [sentimiento subsumido bajo el concepto]

Este sentimiento, bajo la forma de la diferencia o del ser-subsumido de la intuición bajo el concepto, tiene **que ser él mismo concebido también como totalidad**, considerándose:

αα) cómo intuir práctico negativo (trabajo) [tematización del trabajo en un nuevo nivel o subpotencia: el concepto, sujeto, es lo que subsume o domina];

ββ) como diferencia (producto y posesión) [con el producir de la individualidad libre termina esta subpotencia];

γγ) como herramienta [se tematiza en subpotencia c, no en la subpotencia b].

El sentimiento práctico, subsumido bajo el concepto, expone como realidad [*Realität*] los momentos dispersos de la totalidad. Estos momentos son:

[Nueva tematización del trabajo, ahora desde la perspectiva del con-

cepto como lo que subsume]a)². La aniquilación del objeto, o de la intuición. Dicho momento, no obstante, se caracteriza por el hecho de **este aniquilamiento es remplazado por otra intuición u otro objeto**; o bien se fija la pura identidad, la actividad del aniquilar; en la actividad se abstrae [se separa] del goce, es decir, no se llega a él, pues **aquí cada abstracción es realidad [lo aniquilado no desaparece, subsiste en la realidad]**, es un ser, el objeto no es aniquilado en cuanto objeto en general; más bien otro objeto es puesto en su lugar, pues en este aniquilar, en esta abstracción, no está el objeto, no está el goce.

Pero este aniquilar es el *trabajo*. Por medio del trabajo es superado el objeto determinado por la apetencia [*Begierde*], en la medida en que dicho objeto es para sí un objeto no determinado por la apetencia [no un mero e inmediato bebestible, comestible]: un **objeto real [*reell*] para sí. Por medio del trabajo deviene objetivo el ser-determinado por la apetencia en cuanto intuición; en el trabajo queda establecida la diferencia entre la apetencia y el goce; este último queda detenido [*gehemmt*] y desplazado, se convierte en algo ideal [*ideell*] o en una relación [el goce deviene ideal porque no se consume, antes la cosa devenía ideal porque era aniquilada por el organismo del sujeto], y en esta relación es puesto ahora inmediatamente y de un modo destacado lo siguiente [se enumeran las subpotencias de la subpotencia ‘trabajo’ considerada como concepto que subsume]:**

- α) La referencia del sujeto al objeto, o la determinación ideal de dicho objeto por la apetencia; esto constituye la toma de posesión [*Besitzergreifung*];
- β) acto seguido, tiene lugar **el aniquilamiento real de la forma del objeto, pues subsiste lo objetivo** o la diferencia, es decir, la actividad del trabajo mismo;
- γ) por último, se establece la *posesión* [*Besitz*] del producto o la **posibilidad de aniquilarlo en cuanto es algo real para sí [como lo poseo, puedo usarlo, destruirlo o transformarlo]**, tanto por medio de aquella primera referencia según su materia, como a través de la segunda relación: el aniquilamiento de su forma que corresponde a su con-formación [*Formgebung*] por el sujeto; asimismo, **se establece**

2 Al margen: a) si la intuición es subsumida bajo el concepto, el trabajo es el subsumir del objeto, y el sujeto es la indiferencia, lo que subsume; **allí donde el sujeto es lo que subsume, el concepto es lo dominante**.

la posibilidad de llegar hasta el goce, el cual, no obstante, permanece totalmente ideal [desplazado].

La posesión no existe de modo alguno en la primera potencia del sentimiento práctico, [la relación natural más inmediata no se “imagina” poseer el objeto, solo quiere aniquilarlo] como tampoco existe la toma de posesión meramente como momento; o más bien: ni la posesión ni la toma de posesión son reales, no están diferenciadas ni fijadas. (Este no es, desde luego, el lugar para tratar del fundamento legal o de algún aspecto de la posesión. [eso viene después, en la segunda potencia principal, en la que el espíritu, la forma, subsume, en general, a la intuición: hace de lo material una existencia ideal]).

[Nueva caracterización de los momentos tematizados:]

La toma de posesión es lo ideal de este subsumir, o el reposo del mismo [se tiene la *intención* de *poseer* algo, lo cual gatillará una acción hacia fuera: posición del fin];

el trabajo es la realidad o el movimiento, la intrusión del sujeto que subsume en la realidad del objeto [el trabajo se vierte sobre un objeto que no solo *permanece*];

lo tercero, la síntesis, constituye la posesión [*Besitz*, no confundir con *Eigentum*], la conservación y el ahorro [*Sparen*] del objeto;

[lo característico de los tres momentos este nivel:] en el objeto está contenida la determinación ideal de la que se hablaba según el primer momento [la aniquilación]; pero dicha determinación solamente está de modo real en el objeto según el segundo momento [se conserva en su ser-objetivo].

[ahora, habiendo asegurado el “ser” del objeto, se pasa a la verdadera realidad del trabajo: incorpora elementos vivos, naturales, concretos: reino vegetal, animal, la conciencia]

β) En el apartado α) ya quedó el producto determinado formalmente, como identidad de la determinación ideal [se refiere, interpreto, a la primera parte de la subpotencia b, β es un nuevo comienzo que invierte la dirección de la subsunción dentro de la subpotencia b]; pero esta identidad también fue determinada como determinación real detenida [como identidad en una relación de diferencia]. Sin embargo, **lo esencial fue la identidad, la actividad como tal** [el trabajo referido a un ob-

jeto que subsiste por sí]. Esta actividad, considerada todavía como algo interior que no hace su entrada, debe hacerla en el objeto [examen del trabajo en un nuevo nivel, lo más propio y concreto de la subpotencia b].

Esta segunda potencia $\beta\beta$) examina la relación del sentimiento reprimido [*gehemmtes*] con el objeto que resulta de la aniquilación detenida [*gehemmt*], o la diferencia que se encuentra también en el trabajo, a saber, la diferencia que existe entre la realidad y la propia naturaleza del objeto, así como entre su determinación ideal [fin] y su ser-determinado por el trabajo [fin cumplido].

[Se anuncia explícitamente la inversión dentro de la subpotencia b] En el apartado $\alpha\alpha$) el objeto era lo subsumido, aquí lo es el sujeto; allí, en $\alpha\alpha$) se consideraba la relación ideal en el trabajo, aquí se considera la relación real. En este apartado, el trabajo queda en realidad subsumido bajo la intuición; pues el objeto es, en sí, lo universal [algo viviente, orgánico]. Así pues, allí donde lo subsumiente es el objeto, la singularidad del sujeto tiene su posición racional correspondiente: el sujeto es concepto en sí, diferencia, y está subsumido.

El trabajo en $\alpha\alpha$) es enteramente mecánico, pues la singularidad, la abstracción, la causalidad pura está en la forma de la indiferencia y es lo dominante; es algo exterior al objeto. Y es que con esto se pone verdaderamente la causalidad, pues el sujeto es singular, absolutamente para sí, o sea, separación y diferencia absolutas [trabajo sobre lo muerto].

Donde, por el contrario, el objeto y lo universal son lo que subsume, allí no hay causalidad, pues el sujeto es en sí la indiferencia de lo particular [hay que adecuar el trabajo a la naturaleza del objeto que se quiere trabajar, transformar a partir de la comprensión del funcionamiento de su naturaleza como ser-orgánico y autoconsciente, dado el caso]; por lo que el objeto no es uno con lo particular, para él [para el objeto] la particularidad [la forma que se agrega en el trabajo mecánico] es una mera forma externa, no es la esencia interna, el ser-sujeto.

[Trabajo real o viviente] Por el hecho de que el objeto es lo que subsume al trabajo, dicho objeto es real dentro de la relación (aniquilándose tal como antes: siendo puesto como mera abstracción de un objeto). Esto es así porque ese objeto, en cuanto es lo que subsume, es la identidad de lo universal y lo particular, y esto último en la abstracción frente al sujeto [tanto sujeto como objeto se abstraen o repelen en esta relación, pues comparten su carácter de vivientes]. Con ello, el trabajo es también un trabajo real o viviente, y su vitalidad debe reconocerse como totalidad; pero cada momento mismo debe ser reconocido como un trabajo vital propio, como objeto particular.

[**División:**] [primero,] la intuición es subsumida bajo el concepto para el objeto viviente, que subsume y para el trabajo viviente; luego, el concepto bajo la intuición, finalmente la identidad de ambos.

[**La planta**] $\alpha\alpha$) El objeto viviente subsumido bajo el concepto es la planta, sujeta al elemento o a la pura cantidad de la tierra; ella va produciéndose contra el elemento del aire en una infinita amplitud de producción (gracias al concepto [siembra-cultivo]) de la entera individualidad y totalidad que le es propia. Cada parte de la planta es ella misma un individuo, una planta completa, la cual únicamente se sostiene frente a su naturaleza inorgánica por el hecho de que se produce enteramente a sí misma en cada punto de contacto (o muere en el tronco); se encuentra, pues, consagrada al producir (al concepto absoluto, a eso que es lo contrario de sí misma).

Debido a que ella se encuentra bajo la violencia/poder [*Gewalt*] del elemento, el trabajo se dirige principalmente contra el elemento, mecánicamente; sin embargo, le deja [*überlässt*] a este la tarea de obligar a la planta a producir [**astucia de la razón**]. El trabajo no puede, o en escasa medida, tener algo de la vitalidad específica de la planta. El trabajo es viviente por el hecho de que modifica enteramente solo la forma exterior del elemento, sin destruirlo químicamente, dejando libre al elemento, que es una naturaleza inorgánica que, por sí misma, está únicamente en referencia a lo viviente, dejándolo también en libertad [para crecer].

[**El animal**] $\beta\beta$) El concepto de lo viviente, subsumido bajo la intuición, es el animal. Debido a que esta misma subsunción es unilateral –sin que se dé también de igual manera la subsunción de la intuición bajo el concepto– **la vitalidad es una vitalidad empíricamente real, que se expone infinitamente disgregada y en las formas más variadas.** Esto es así debido a que nuevamente la forma o el concepto absoluto no es él mismo unidad, universalidad. Entonces, **se trata de una individualidad sin inteligencia**, y, no al modo de la planta, en la que cada unidad del individuo es el conjunto de la misma. Más bien la indiferencia se encuentra aquí en una diferencia y diferenciación [*Unterscheidung*] más extendida.

El trabajo frente al animal está, por tanto, dirigido en menor cuantía a su naturaleza inorgánica que a la naturaleza orgánica misma [al animal mismo, no un elemento exterior], ya que lo objetivo no es un elemento externo, sino la indiferencia de la **individualidad**. El subsumir está determinado como una doma [*Bändigen*] de la particularidad del

animal, doma destinada al uso específico que es adecuado a su naturaleza. Esto puede ser de modo más negativo, como un sometimiento [*Bezwingen*], o de modo más positivo, como hacer que el animal confíe [domesticación]; también puede ocurrir con los animales lo que ocurría con las plantas de un modo elemental: que estén destinados a ser aniquilados en la comida, de modo que sólo quede determinada la producción natural [sin intervención humana en la doma del animal: caza].

[Contraste entre la planta y el animal]

Cuando el uso de las plantas es muy sencillo y debe destacarse el trabajo dirigido a ellas como una necesidad del sujeto; o sea: desatacar el modo en que dicho trabajo se presenta en forma subjetiva, entonces se trata de la **nutrición** [*Nahrung*] **inorgánica** o nutrición poco organizada e individualizada; vale decir: no es una nutrición asociada a una superior diferenciación del individuo, sea del humano o del animal; se trata de una débil irritabilidad, de un salir-desde-sí [*Hinausgehen*] carente de fuerza, de un aniquilamiento que, debido a la débil individualidad de la planta, resulta ser él mismo débil.

[**Formas diferentes de relación con la planta**] Además existen goces de los sentidos encaminados a proporcionar deleite [*Vergnügen*], goces que son más finos que el aniquilamiento, ya que la planta no queda aniquilada (se trata aquí de oler, de ver), o bien se trata de la potencia del goce de las plantas, de su domesticación [cultivo], como ocurría con la potencia frente al animal; el goce afecta a los sentidos [nos deleitamos con el crecimiento, florecimiento de las plantas en el p.ej. jardín, balcón.], pues estos son la potencia animal en el hombre, una individualidad del sentir [*Gefühl*], que, en cuanto sentido [*Sinn*], es un individuo, no a la manera en que lo es un brazo, etc., sino que se trata de una organización completa.

[Aclara el doble e inverso sentido del trabajo sobre la planta con un fin contemplativo o de deleite] Alimentar la planta, como goce, es la subsunción del concepto bajo la intuición en cuanto sentimiento; por el contrario, el trabajo dirigido a la planta es la subsunción de la intuición bajo el concepto. Por tanto: el cultivo y domesticación de las plantas equivale, por el lado del trabajo, a la subsunción del concepto bajo la intuición; en cambio, como goce, se trata de lo contrario, pues el goce de los sentidos individuales es la especificación de cada uno³.

3 En vista de la subsunción, goce y trabajo son inversos.

[observación similar a propósito del animal] Considerada de un modo subjetivo, la domesticación de los animales constituye una necesidad desde múltiples aspectos, pero, en la medida en que los animales son un medio [*Mittel*], ese punto todavía no puede abordarse aquí [no podemos aún abordar una relación domestica con los animales, p. ej.], pues ello no sería una subsunción del concepto bajo la intuición, no sería la consideración del trabajo viviente. **Lo específico ahora es que se trata de una asociación del trabajo para el movimiento y la fuerza, siendo la satisfacción que produce este incremento lo que debe ser considerado** [pensemos: caballos de fuerza como unidad de medida para la potencia de un motor o turbina].

[**El brotar de la inteligencia**] yy) La identidad absoluta de ambas potencias es que el concepto de la primera sea uno con la identidad de la segunda, o que sea el concepto absoluto: la inteligencia [*Intelligenz*: otro ser natural, pero idéntico al sujeto que trabajo; otro de sí]. **El trabajo, subsumido bajo esta intuición** [otra inteligencia], es por su parte una subsunción unilateral, ya que a través de su desarrollo él mismo se superará [dejará de ser unilateral y alcanzará la identidad como totalidad: se refiere anticipadamente al trabajo formativo en general].

El trabajo es, pues, totalidad [*Totalität*], como concepto es la totalidad de sus momentos]; justamente con ello se pone aquí, al mismo tiempo, la subsunción separada de la primera y la segunda potencia [pero en un nuevo nivel: trabajo humano sobre lo humano]. **El ser humano es potencia**, universalidad para el otro, pero el otro lo es también, y así hace su realidad, su ser específico, surtiendo efectos en el otro para que incorpore la indiferencia [identidad], con lo cual el último deviene ahora lo universal frente al primero;

[**Educación o formación cultural como trabajo, cultivo de la inteligencia en un sentido amplio**] y la *formación cultural* [*Bildung*] es esta **absoluta alternancia dentro del concepto absoluto**, donde cada sujeto, a la vez que lo universal, transforma su particularidad de un modo inmediato en universalidad, y en el oscilar dentro del momentáneo ponerse como potencia, se pone precisamente como universal. En este movimiento, el ser sujeto tiene, frente a sí [*gegen sich*], lo que de un modo no-mediado [*unvermittelt*] tiene en él mismo [*in demselben*], a saber, el ser-potencia y la universalidad [otro sujeto]. Con ello, él mismo deviene un particular [un sujeto frente a otro].

La determinación ideal del otro es objetiva, pero de tal manera que esa objetividad se pone de modo inmediato también subjetivamente, **deviniendo causa; pues para que algo sea potencia para otro, no debe**

ser meramente universalidad e indiferencia dentro de la relación con un otro, sino que debe ser también como lo que es para sí, lo puesto, o algo verdadera y absolutamente universal; y esto es la inteligencia en su grado más alto;

[segunda definición de inteligencia, depende de la anterior, vid. *supra*.] ella es, precisamente según la misma consideración, algo universal, algo particular, son ambas cosas absolutamente una de un modo no-mediado; a diferencia de la planta y el animal, que son [lo universal y lo particular] desde una consideración diferente.

El que sea el concepto la identidad de las dos primeras potencias, constituye el concepto de esta relación, pero como totalidad debe, ahora, él mismo exponerse bajo la forma de las tres potencias **[subpotencias del trabajo dirigido a la inteligencia: amor, hijos e individualidad como producto]:**

1) De acuerdo con esto, como sentimiento o como identidad pura, **el objeto queda determinado como un objeto deseado [begehrt: apetecido, pero por tratarse de amor, tal vez queda mejor deseado].** Aquí, no obstante, lo viviente no debe estar determinado por ningún trabajo [*Bearbeitung*]: debe ser algo absolutamente viviente, ser su realidad, su ser para sí mismo; debe estar fundamentalmente determinado [inmediatamente determinado: deseo como eres, como te encuentro, no como te hago] del siguiente modo: como lo que se desea. Esto es: **por la naturaleza, la relación de apetencia deviene ahora completamente objetiva:** por un lado, en la forma de la indiferencia [reciprocidad del amor] por la otra, en la forma del ser-particular [diferencia sexual];

esta polaridad orgánica suprema que se da dentro de la individualidad más perfecta de cada polo es **la suprema unidad que la naturaleza puede producir [hervorbringen kann]**

[límites de la naturaleza] Pues ella no puede ir más allá del hecho que la diferencia no sea real, sino absolutamente ideal; los géneros [*Geschlechter*] se encuentran enteramente dentro de la relación [natural]: uno es lo universal, el otro lo particular; no son absolutamente uno; tampoco su ser-uno [*Einssein*] es al modo del concepto absoluto, sino que acá se ha llegado a completar el sentimiento carente de diferencia [*differenzlos*].

[definición del amor] La aniquilación de la forma propia es recíproca; pero no es absolutamente igual; se intuye en el otro al mismo tiempo algo, a un extraño; y esto no es sino el *amor*;

Por eso, esa incapacidad de presentarse enteramente para su conocimiento conceptual [*Unbegreiflichkeit*], propia de **ese ser-sí-mismo en un extraño, pertenece a la naturaleza, no a la eticidad**, pues es el absoluto ser-igual allí donde se da la referencia a lo diferente [*different*: la unidad se construye gracias a una diferencia natural: deseo]; en cambio [en la relación ética], la referencia al ser-uno es más bien el absoluto **ser-uno a través de la idealidad**;

[en el amor], la idealidad-de-la-naturaleza permanece en la desigualdad y por eso se queda en la apetencia o deseo, donde una parte está determinada como algo subjetivo, mientras que la otra como algo objetivo.

2) Precisamente esta relación, ahora en cuanto en ella **se subsume la intuición bajo el concepto**, deviene **ideal por lo que hace a la determinidad de lo contrapuesto**; y ello del siguiente modo: en virtud del señorío [*Herrschaft*] del concepto, la diferencia permanece, **aunque sin apetencia** [liberación de la naturalidad inmediata]; o de otro modo: la determinidad de lo contrapuesto es una determinidad superficial, no natural, no real; por lo que lo práctico se dirige a la superación de esta determinidad contrapuesta. Sin embargo, ya **no más en un sentimiento, sino que ella deviene la intuición de sí mismo en un extraño y, por tanto, culmina con una individualidad que observa desde sí como estando en frente de manera perfecta, culminada**.

[Padres/madres e hij@s] Esta es la relación de los *padres* [*Eltern*] con sus niños [*Kindern*]. Aquí, el absoluto ser-uno de ambos se separa inmediatamente dentro de la relación; el niño es un ser-humano [*Mensch*] subjetivo, pero de manera tal que su particularidad es [todavía] ideal, **una forma que solo es algo exterior**.

[deducción de la individualidad] Los padres son lo universal y el **trabajo de la naturaleza** se dirige a la superación de estas relaciones, tal como el de los padres, que van superando poco a poco la negatividad externa del niño, y precisamente con ello ponen una negatividad interna mucho mayor, o sea una individualidad más elevada.

1) [Individualidad] Pero la totalidad del trabajo es completa como individualidad y, por ende, igualdad de los contrapuestos [el hijo, la hija, son individuos, como el padre, la madre: aptos para entrar en la esfera de la sociedad civil]. Con ello, la relación es puesta y superada: todos los instantes hacen su entrada apareciendo en el tiempo, y se invierten deviniendo su contrario, tal como hemos

visto arriba. Esto es la **interacción universal** [*allgemeine Wechselwirkung*] y la **formación cultural** [*Bildung*] de los seres humanos; su igualdad absoluta se encuentra aquí en lo interno. Según la entera potencia en la que estamos, esta relación solo tiene consistencia en la singularidad del individuo [*im Einzelnen*]. Se trata de un reconocimiento [*Anerkennen*] que es recíproco, se trata de la mayor individualidad y la diferencia externa.

[**Por lo anterior**] En este lugar hay un desembre de la tercera potencia con respecto a la primera; de otra manera: la unificación del sentimiento se supera [se sale de la esfera del amor, se entra en la esfera de la sociedad civil]. Y justamente con ello también se supera la apetencia y su tipo de necesidad, de manera que cada uno es igual que el resto: una ser autónomo o autosubsistente [*selbständiges Wesen*].

El hecho de que esta relación también lo sea [puede ser además] del amor y el sentimiento [*Empfindung*] es [solo] forma externa [por ej. enamorarse de alguien, sentir afecto por un ser-extraño, trabajar en un negocio familiar etc.], que no afecta a la esencia de dicha relación, la cual es la universalidad dentro de la que se encuentran.

c) [tematización de los términos medios {identidades absolutas}: del amor, del trabajo y de la individualidad]

Las primeras dos potencias son identidades relativas; la identidad absoluta es algo subjetivo que se encuentra fuera de ellas; sin embargo, debido a que esta potencia es ella misma totalidad, lo racional como tal –que en los procesos formales se encuentra oculto– debe hacer su entrada y ser real. Esto racional es lo que entra en el medio [*Mitte*] y participa de la naturaleza de lo subjetivo y de lo objetivo, o es lo que media [los extremos de lo subjetivo y lo objetivo].

Este medio existe igualmente bajo la forma de tres potencias [natural, mecánica, espiritual]:

[**El niño**] α) El concepto subsumido bajo la intuición, pertenece completamente a la naturaleza porque la diferencia, gracias a la cual lo inteligente es, no se presenta como subsunción de la intuición bajo el concepto: por ello no es indiferencia absoluta. Y es que el carácter natural que se encuentra en las potencias formales es de un modo tal, que la inteligencia no puede liberarse de él. [se anuncia algo peculiar a propósito del niño] Pero al mismo tiempo, **este término medio no es la identidad formal que hasta ahora apareció como sentimiento**, sino una identidad

absoluta real, **un sentimiento absoluto real que es para sí el absoluto término medio en pleno lado de la realidad, i.e. que existe como individuo.** Un término medio tal es el *niño*; es el supremo sentimiento natural individual, un sentimiento de la totalidad de los géneros vivientes que es de tal naturaleza que los envuelve completamente, siendo entonces absolutamente real [*real...* objetual] o él mismo individual y real [*reell*, efectivo, verdadero] para sí mismo. El sentimiento se realiza al convertirse en la absoluta indiferencia de la esencia absoluta, de modo que en esta indiferencia no hay unilateralidad, ni carencia de algún tipo; la unidad de esta indiferencia es por eso inmediatamente real [efectiva, verdadera]; además, debido a que según la naturaleza ella misma está separada en su ser-real para sí, su individualidad no puede suprimirse, es por tanto la realidad de la unidad de los extremos es igualmente un ser real propio: un individuo. **En este sentimiento plenamente individualizado y realizado los padres intuyen su unidad** [o sea, su amor en un tercero]; ellos mismos son ese sentimiento, él es su identidad y término medio visible y puesto de relieve; **la racionalidad real de la naturaleza**, dentro de la cual la diferencia del género se encuentra plenamente suprimida y ambos están en su absoluta unidad; esta unidad es sustancia viviente [familia]

[la herramienta] β) La intuición subsumida bajo el concepto es el término medio en la diferencia [como algo independiente, pero sin vínculos de amor, a diferencia del niño], o es solamente la **forma** en la cual el término medio es real; en cambio, la sustancia es la **materia muerta**. Como tal, el término medio es completamente exterior [una cosa objetiva] debido a la diferencia del concepto [**del concepto**: puesto por él como lo otro de sí {genitivo subjetivo}]; lo interno, por su parte, es la pura cantidad vacía [indiferente, *gleichgültig*: da igual, ser y hacer más o menos en lo relativo a su función o fin]. Este medio es la **herramienta**. Debido a que en ella la forma o el concepto es lo dominante [el concepto subsume la intuición], ella le ha sido **arrebatada a la naturaleza**, que pertenece al término medio del amor-de-género [se trata de un término medio artificial, astucia, *List*, de la razón].

O de otro modo: **es la realidad absoluta que ahora está presente de acuerdo con la esencia del concepto.** En el concepto, la identidad no está llena, está vacía, él solo muestra a los extremos aniquilándose; aquí la aniquilación se encuentra detenida, la vaciedad es real, objetual, e, igualmente, los extremos están fijados.

Por un lado, se trata de lo subjetivo, precisamente en la violencia del sujeto que trabaja, por lo que la herramienta está completamente determinada, dispuesta y trabajada por el sujeto.

Por otro lado, la herramienta se encuentra dirigida objetivamente contra el objeto. A través de este medio, el sujeto supera la inmediatez del aniquilar, **pues el trabajo, entendido como aniquilación es igualmente aniquilación del sujeto, una negación, mera cuantitatividad [Quantitativität] que se pone en él [la dureza y resistencia de la materia desgasta el cuerpo del sujeto; la herramienta desplaza ese desgaste, pero no lo suprime].** Por el trabajo, la mano se gasta, el espíritu se embrutece [*Hand und Geist werden stumpf durch sie*]; d.i. adoptan ellos mismos la naturaleza de lo negativo y carente de forma; del mismo modo como, por el otro lado (pues lo negativo, la diferencia está desdoblada), el trabajo es algo completamente subjetivo y singular.

En la herramienta, el sujeto hace un medio entre él y el objeto, siendo este medio la **racionalidad real, objetual, del trabajo**; pues el hecho de que el trabajo en cuanto tal y el objeto trabajado son ellos mismo un medio, es una medialidad formal ya que eso en función de lo cual ellos son está fuera de ellos y, por tanto, la referencia de los subjetivo a lo objetivo está completamente separada; permanece solo dentro de lo subjetivo, en el pensamiento de la inteligencia como algo interior.

En la herramienta, el sujeto separa de sí su embrutecimiento y desgaste; le traspassa a otro la aniquilación, asignándole a eso otro el lado subjetivo de ella. Al mismo tiempo, su trabajo deja, con ello, de ser algo singular; [importante: universalidad de la herramienta es universalidad de la razón] la subjetividad del trabajo se eleva a universalidad en la herramienta; cada uno puede imitarla y trabajar del mismo modo; en esta medida la herramienta es la regla estable del trabajo.

[doble superioridad de la herramienta] Por mor de su racionalidad, la herramienta, en cuanto término medio, se ubica por sobre el trabajo, tal como se ubica por sobre el objeto trabajado (para el goce, que es de lo que se trata), por sobre el goce o el fin [*Zweck*]. En virtud de ello, todos los pueblos que se encuentran dentro de la potencia de la naturaleza [notar que aún la herramienta es potencia natural] han honrado tanto a la herramienta, y en Homero encontramos este respeto por ella, así como la conciencia sobre su dignidad, expresada del modo más bello.

[el discurso, *Rede*] y) La herramienta se encuentra bajo el señorío del concepto, y por eso pertenece al **trabajo mecánico o diferente**; el niño es el término medio como intuición absolutamente pura y simple. Pero la totalidad de ambos [herramienta y niño] debe tener esa simplicidad, aunque al mismo tiempo debe tener la idealidad del concepto; en el niño, la idealidad de los extremos de la herramienta debe llegar a

su esencia substancial; por lo mismo, en la herramienta, y precisamente por eso en la herramienta, el interior muerto debe adquirir una **idealidad**, mientras que la realidad de sus extremos debe desaparecer.

Debe ser un término medio que sea **completamente ideal**, como idealidad absoluta solo él es concepto absoluto o la inteligencia; el término medio debe ser inteligente pero no individual ni subjetivo; debe ser solo una aparición [*Erscheinung*] que se expone desapareciendo infinitamente; un cuerpo etéreo ligero que simplemente pasa en el mismo modo en que se encuentra configurado. No se trata de una inteligencia subjetiva, ni de un accidente de esta, **sino de la racionalidad misma en cuanto que es real** [*reell*]; pero de un modo tal que **esta realidad misma es ideal** [*idell*], siendo infinita e inmediatamente en su ser también su contrario, o sea, no ser.

Se trata, entonces, de un cuerpo etéreo que expone los extremos, siendo, pues, también real según el concepto, tiene igualmente su idealidad, a saber, el que su aparición sea este inmediato encontrarse-conectados el aparecer y desaparecer. Por esto, este medio es inteligente, es subjetivo, o lo es en los individuos que tienen inteligencia; pero es objetivo y universal en su corporalidad. En virtud de la inmediatez de la naturaleza, ese ser-subjetivo es inmediatamente objetividad. **Este medio racional ideal es el discurso: la herramienta de la razón, el niño del ser inteligente [lo etéreo del lenguaje, su tenue materialidad desaparece / Derrida: decisión logocéntrica por la $\phi\omega\nu\eta$].**

La sustancia del discurso es, tal como el niño, lo más indeterminado, lo más puro, lo más negativo y carente de género; por mor de su ductilidad y transparencia es capaz de adquirir cualquier forma. Su realidad se encuentra completamente acogida en la idealidad y es al mismo tiempo individual, tiene forma y realidad, es pues un sujeto, algo que es para sí.

Por esto, el discurso del cual se habla debe ser diferenciado del concepto formal de discurso, para el cual la objetividad como tal sería un discurso; pero esa objetividad es solo una abstracción [contra el formalismo de la filosofía del lenguaje], pues la realidad del objeto es subjetiva de un modo bien distinto a como es subjetivo el objeto mismo [crítica al representacionalismo]; la objetividad no es ella misma subjetividad absoluta.

La totalidad del discurso en la forma de tres potencias [naturaleza, realidad-ideal, idealidad-real]

⌘) [Potencia] de la naturaleza, o de la identidad interna [subsunción del concepto bajo la intuición]: [se trata] de la aceptación [*Anneh-*

men] no consciente [en el sentido de muy inmediata, pienso] de un cuerpo, que es tan rápido como deja de ser; es algo singular individual; no tiene en sí mismo la forma de la objetividad, sino que ella aparece en una realidad y sustancia extrañas. El gesto, la expresión facial y la totalidad de estas, la afección del ojo, no es la objetividad fija, o su abstracción, sino que es algo que se desvanece, un accidente, un juego ideal en movimiento [Es precisamente lo que se usa, cuando los individuos que se conocen muy bien, quieren darse un mensaje oculto, articular una trama; basta con miradas, que son decisiones, de eso habla Hegel acá, considerándolo pueril, propio de las muecas de los niños]. Mas esta idealidad solo es un juego en otro, que es su sujeto y sustancia; se expresa como sensación [*Empfindung*] y se dirige a [otra] sensación. O de otro modo: en la forma de la identidad pura es, ciertamente, una sensación más articulada y variable, aunque precisamente lo es en cada momento enteramente, sin la idealidad de su contraparte objetiva, sin la corporalidad propia, las cuales no pueden salir de la naturaleza [pondré cara de dolor si me doy con un martillo en el dedo].

2) La intuición del discurso subsumida en el concepto [*grammé*]: Aquí tiene entonces un cuerpo propio, pues su naturaleza ideal ha sido puesta en el concepto, que es lo fijo, su portador. Este cuerpo es una materia externa, la cual está, sin embargo, completamente aniquilada en cuanto tal [, o sea,] en su interioridad sustancial y ser para sí; por ello es ideal y carente de significado. No obstante, al ser el concepto lo dominante, este cuerpo es algo muerto que no se aniquila infinitamente en sí mismo, sino es en la diferencia [subsiste como “algo”], por lo que está aniquilado para sí mismo solo de un modo exterior. Entonces, su doble ser es igualmente una exterioridad que no expresa sino la referencia al sujeto y al objeto, referencia de la cual es el término medio ideal; con todo, este término medio solo adquiere esta conexión a través de alguien pensante exterior que le es exterior. Por sí mismo, el cuerpo solo expresa esta conexión negativamente en la medida en que es aniquilado como sujeto; [por ello,] del sí mismo, el discurso expresa aquí esa conexión negativamente: mediante su ser aniquilado como sujeto; es decir, en cuanto posee para sí un significado propio, que lo adopta debido a su interna ausencia de significado, de manera que el discurso se convierte en medio al ser aniquilado como sujeto, al dejar de tener una significación por sí mismo [convencionalismo], por su carencia de significado interior.

De tal suerte, el término medio es una *cosa* pues es una determinidad para sí; pero al mismo tiempo **no es cosa alguna, nada para sí**, es inmediatamente lo contrario de sí misma: es para sí y absolutamente nada para sí, nada salvo ser algo otro [significante], de modo que aquí el concepto absoluto es realmente objetivo. *Signo corpóreo* [*körperliches Zeichen*]: este constituye la idealidad de la herramienta, tal como la expresión facial es la idealidad del niño. Por ello, un signo corpóreo es más racional que el gesto. El signo expresa porque corresponde al concepto absoluto, no es nada sino el concepto absoluto que ha sido recogido en la indiferencia. Sin embargo, dado que se limita solo a expresar al concepto, se encuentra ligado a lo **universal formal**. Tal como la expresión facial y el gesto son un **lenguaje subjetivo**, el signo corpóreo es objetivo; tal como aquellos no logran deshacerse del sujeto [exterior, no son sujeto en sí], el signo corpóreo permanece como algo objetivo, solo porta en sí mismo su carácter subjetivo, el conocer, de un modo **no inmediato**. Por esa razón, el signo corporal se encuentra también adherido al objeto, expresa [algo] en él, pero libre de él [del objeto, del grafe-ma], de modo que no es una determinidad de sí mismo, sino que ésta solo le es añadida y permanece en el como algo contingente [confrontar con la crítica al logocentrismo de Derrida]. Precisamente por esta contingencia de la conexión él expresa una referencia hacia algo subjetivo que sin embargo se expone de un modo enteramente indeterminado y por ello debe ser primero pensado [penetrado por el pensamiento]. Por eso también solo expresa el tipo de referencia que hay en la ocupación de un objeto frente a un sujeto [exterioridad].

λ) El *discurso sonoro* [*tönende Rede*] **unifica la objetividad del signo corporal y la subjetividad del gesto**, la articulación del último con el ser para sí del primero; dicho discurso es el término medio de las inteligencias, *logos*, el lazo racional entre ellas [Habermas saca de esta idea su teoría de la *Interaktion*]. La objetividad abstracta, que consiste en un mudo reconocimiento, gana en él un cuerpo [*Leib*] propio, independiente, para sí, pero un cuerpo que es según el modo del concepto; un cuerpo que, por cierto, se aniquila inmediatamente a sí mismo. Con el discurso sonoro, lo interno entra inmediatamente en la determinidad. Mientras que el individuo, la inteligencia, el concepto absoluto, se expone inmediatamente en él como puramente singular y fijo. O de otro modo: se trata de la corporalidad de la singularidad absoluta, a través de la cual todo

aquello que no tiene determinidad es articulado y fijado. Y precisamente por esta corporalidad constituye inmediatamente el **reconocer absoluto**.

El sonido del metal. El murmullo del agua y el susurro del viento no es algo que se transforma en su contrario a partir del interior, de la subjetividad absoluta, sino algo que emerge por un movimiento desde fuera. La voz del animal proviene de su puntualidad o de su ser-concepto, pero pertenece, al igual que el todo del animal, a la sensación. La mayoría de los animales gritan cuando se encuentran en peligro de muerte; se trata única y simplemente de una salida de la subjetividad, de algo formal, cuya articulación suprema, en el canto de los pájaros, no proviene de la inteligencia ni de la previa transformación de la naturaleza en algo subjetivo. La soledad absoluta [del sujeto], en la cual la naturaleza está dentro de la inteligencia, no la tiene el animal, el cual no la ha recogido en sí; su voz no nace de la totalidad que está en esa soledad, sino que es algo vacío, algo carente de totalidad, algo formal.

La corporeidad del discurso expone, empero, la totalidad resumida en la individualidad, la irrupción absoluta en el punto absoluto del individuo cuya idealidad está impulsada hacia un sistema internamente disociado. El discurso es la suprema flor de la primera potencia [es el gran producto de la naturaleza], si bien no queda considerado en ella según su contenido, sino formalmente, como la abstracción de la más elevada racionalidad y la figura de la singularidad; sin embargo, en cuanto se trata de un discurso puro, no llega a sobrepasar la singularidad [aún no se transita, en la sistemática del argumento a la esfera intersubjetiva].

[Síntesis y tránsito] Lo negativo de esta potencia [subsunción del concepto bajo la intuición, del ser humano bajo la naturaleza] es urgencia [Not], la muerte natural, la violencia y devastación de la naturaleza, también de los seres humanos entre sí. De otro modo: se trata de una relación con la naturaleza orgánica, pero una relación natural.

Referencias bibliográficas

- Arndt, A. (2021). *El trabajo de la filosofía*. Buenos Aires: La Cebra.
- Hegel, G.W.F. (2002). *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Meiner.
- Schmidt, S. (2007). *Hegels System der Sittlichkeit*. Hamburg: Meiner.

De la Maza, L. M. (2021). *Hegel y la Filosofía Hermenéutica. Hacia una hermenéutica especulativa*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 282 págs., ISBN: 978-956-14-2915-4

Pedro Sepúlveda Zambrano*

A lo largo de doce capítulos, *Hegel y la Filosofía Hermenéutica* lleva a cabo la apertura de un camino de vinculación diferenciada. Dos corrientes del pensamiento son convocadas para develar en su interior determinados puntos de convergencia y divergencia. El libro posee en tal sentido un objetivo doble, a saber, por un lado, esclarecer el legado de la filosofía especulativa en la filosofía hermenéutica, y, por otro lado, descubrir los impulsos de mutua aproximación entre ambas corrientes. La comprensión hermenéutica y la concepción especulativa confluyen en esta obra para experimentar así un desarrollo recíproco.

El capítulo I se hace cargo consecuentemente del inicio de estas cercanías y lejanías. Desde la perspectiva especulativa, el concepto de la dialéctica adquiere su significación específica con el denominado «escepticismo autoconsumado», viniendo a ser allí “el motor que hace posible” (p. 21) el arribo de la conciencia a la ciencia. Para ello es preciso pensar ante todo la contradicción como una dimensión “inmanente a las determinaciones lógicas” (p. 23). A diferencia de este concepto, la dialéctica en Schleiermacher se divide al comienzo en dos partes, esto es, la parte transcendental, encargada de formalizar el saber, en tanto “adecuación entre pensar y ser” (p. 27), y la parte técnica, que tematiza las leyes de conversión del pensar en el saber. Entre ambas tradiciones es exhibido un tejido de matices que posibilitan la formación de una solución intermedia.

Bajo este horizonte, el capítulo II se encarga de marcar diferencias entre dos conceptos de religión, estableciendo un paralelismo entre las primeras y las últimas fases de pensamiento de ambos filósofos. Para el joven Schleiermacher, en la religión ocurre el vínculo interior más

* Universidad Católica Silva Henríquez. E-Mail: pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com

profundo entre el ser humano y el universo. Para el joven Hegel, por contrapartida, este posicionamiento puede ser concebido como una continuación del llamado «saber inmediato» (vía Jacobi), que haría “del absoluto algo [meramente] subjetivo” (p. 49). El pensamiento tardío de Schleiermacher mantendría en efecto la tesis del sentimiento religioso como “fundamento último del saber” (p. 52). Dicho sentimiento revela la dependencia humana, mientras que el viejo Hegel verá en la religión un componente esencial de la emancipación. Ante la pregunta por la posibilidad de predicar acerca de la existencia, el debate entre ambos pensadores consuma la querella ilustrada entre el saber del concepto y la fe del sentimiento.

El capítulo tercero conduce hacia tres modos hermenéuticos de recepción de la *Filosofía del derecho* (FD) de Hegel. La hermenéutica del método es explicada desde el concepto de la moral como “poder histórico” (p. 64) en Droysen hacia la noción de historia como fundamento del saber –junto con el de la vida como origen de la comunidad– en Dilthey. La hermenéutica de las tradiciones es representada en este punto a través del pensamiento de Gadamer. El acento queda puesto allí en la dimensión futura de la libertad, y a la vez en la visión de lo particular como el ámbito de comprensión de lo universal. La hermenéutica crítica enfatizó, en último término, la comunicabilidad como el objeto de la filosofía por excelencia. En este recodo, se deja ver el motivo principal de la “ampliación teórico-especulativa” (p. 76) de la hermenéutica de la historia.

El capítulo IV aborda el problema de la mediación kantiana en la recepción heideggeriana de Hegel. Los acuerdos parciales se muestran acá fundados en diferencias basales de interpretación. Dicho en pocas palabras, a partir de Kant es posible asistir a la formación de dos vertientes del pensar. Entre la metafísica de la infinitud del conocimiento y la metafísica de la finitud del *Dasein*, es posible apreciar dos respuestas a la pregunta kantiana acerca de la instancia que unifica las regiones de la sensibilidad y el entendimiento. Para el joven Hegel, dicha respuesta gira en torno a la imaginación de lo infinito, mientras que la imaginación en Heidegger debía exponer el sentido de la finitud humana.

El capítulo quinto aborda el problema del comienzo de la filosofía. El primer modo de relación con el trabajo especulativo se funda aquí sobre el estatuto absolvente del saber, bajo la forma de la “desvinculación de lo sabido” y la “redención del desgarramiento” (p. 103). El segundo modo de relación yace en el concepto de la mediación. El vínculo entre absolvencia y mediación se produce precisamente en el saber absoluto que disuelve los momentos de lo relativo y la inmediatez. Lo decisivo a

este respecto refiere a las decisiones tomadas por «quienes empuñan la filosofía». La decisión de infinitud se adentra consiguientemente en el horizonte del *logos* especulativo, al tiempo que la opción por la finitud conduce al “*logos hermenéutico*” (p. 112).

El capítulo VI centra el análisis en la crítica de Heidegger al concepto de tiempo en Hegel. Como manifestación sensible de lo suprasensible, el tiempo alcanza su determinación natural en el pensamiento especulativo. La determinación espiritual del tiempo, o el “tiempo histórico” (p. 126), tiene lugar, en cambio, en la historia real y en la historia especulativa. En esta, la historia del concepto, conocemos al fin el “*espíritu como tiempo*” (*ibid.*). Semejante espíritu viene a ser con ello la totalidad unitaria que contiene en sí lo temporal y lo supratemporal como “diferencia interna” (p. 127). A tal efecto, la tesis del libro sostiene que la crítica de Heidegger considera únicamente la dimensión natural del tiempo, mas no la dimensión espiritual del mismo, y por ello tampoco su “determinación histórica” (p. 130).

El capítulo VII especifica las nociones de comienzo, negatividad y experiencia. Sobre el nuevo comienzo del filosofar, todo depende, en primer lugar, de recordar la diferencia entre el ser y el ente, de tal manera que pueda ser deslindada a su vez la diferencia entre ser y realidad efectiva. La confrontación ulterior con el concepto hegeliano de negatividad, concebida como la fuerza que conlleva hacia lo incuestionable, habilita, en segundo lugar, una noción de negatividad “en suspenso” (p. 151). En tercer lugar, de la experiencia que deviene ciencia surge la perspectiva de una experiencia abierta a lo impensado. Sobre estas tres bases, aparece el proyecto de una “hermenéutica especulativa” (p. 148), en cuyo centro anida la voluntad de inspirar la autenticidad del pensamiento.

El capítulo VIII desarrolla dicho proyecto a partir de los vínculos entre Hegel y Gadamer. Entre las distintas dimensiones de análisis, es posible destacar la herencia del carácter histórico del espíritu. Esta cuestión permite pensar en él la historia de la filosofía precisamente como “el camino hacia su propia autocomprensión” (p. 158). Del mismo modo, surge allí el contrapunto entre la mediación hegeliana y la aplicación gadameriana. Aquella, la mediación especulativa, constituye la condición necesaria de la autoconciencia del espíritu, y esta, la aplicación hermenéutica, posibilita por su parte la denominada “fusión de horizontes” (p. 160). Aquí es donde adquiere relevancia el concepto de aplicación, concebido como el acto de comprensión que abre el camino de lo particular hacia lo universal. Con todo, ambas tradiciones poseen en común la máxima de permitir el acto de mostrarse de la cosa por sí misma.

El capítulo IX se adentra finalmente en los campos de la razón práctica. Para ello son analizadas las siguientes tres formas de mediación presentes en la *FD*, a saber, 1) la mediación entre ser y deber ser, 2) la mediación entre subjetividad y objetividad, y 3) la mediación entre particularidad y universalidad. Por mor de síntesis, centraremos el análisis en la primera de ellas, habida cuenta la presentación del carácter histórico del espíritu que ha sido allí liberado “para [sus] posibilidades futuras” (p. 182). Aunarse con el pasado y liberarse para el futuro son de manera consecuente dos momentos requeridos mutuamente a lo largo del proceso de interpretación. De la misma forma, concebir el tiempo en pensamientos trae consigo la necesidad de poner de relieve el fundamento de la objetividad, concebido como la “actividad estructuradora anónima de los problemas [...] que solo pueden ser revividos reflexivamente por la filosofía” (pp. 183-184). Las dos mediaciones restantes hacen surgir la pregunta acerca del tejido institucional de la libertad, al interior del cual resuena el criterio de la “interacción social sana y justa” (p. 203).

El capítulo X profundiza las relaciones entre *FD* y filosofía hermenéutica. Esta vez son dos los aspectos decisivos del vínculo: 1) la voluntad libre y la institucionalidad, 2) la acción y la razón práctica. A partir de la lectura de Rüdiger Bubner, el derecho encuentra aquí sus motivos de sistematización en la denominada “defensa institucional de la libertad” (p. 210). Mediante las «instituciones de la legitimidad», los individuos se elevan libremente a la altura del espíritu. Ello impone el tránsito hacia el segundo aspecto desde una perspectiva crítica de la razón práctica. A la luz de su desenvolvimiento, son reveladas aquellas “distorsiones sistemáticas” (p. 219), que obstaculizan la posibilidad de unificar la voluntad y sus condiciones de expresión.

El capítulo XI reconstruye diversos lazos conceptuales entre Hegel y Ricoeur. Respecto de la doctrina de la resurrección, resulta estimulante el análisis especulativo de la muerte de Jesús como el acto de “superación de lo finito en lo infinito” (p. 243). Por su parte, Ricoeur pondrá el acento en la donación de amor realizada en semejante acto. Finalmente, el capítulo XII esboza el proyecto de una filosofía práctica interdisciplinaria. De la “arqueología” del deseo en Freud a la “teleología” del sentido en Hegel (p. 260), ambas tradiciones permiten esbozar un movimiento regresivo y progresivo, producto del cual surge la posibilidad de comprender al ser humano de modo más acabado.

Quizás esta última sea una de las respuestas a la pregunta acerca de cómo haremos para pensar «después de Hegel». La otra respuesta se encuentra en las diez tesis que cierran el libro, y que pueden ser resu-

midas de la siguiente manera: 1) integrar la filosofía en los otros saberes de lo humano, 2) conjugar la libertad con la justicia institucional, 3) la sabiduría práctica debe ser concebida como la visión de equilibrio entre conflictos particulares y criterios universales, 4) el reconocimiento da concreción a la idea de la libertad, 5) el tejido institucional como mediador para el ejercicio de la paz, 6) la fundación de estructuras de vida ética comunitaria, 7) la relación inmanente entre estado y sociedad, 8) diferenciar entre sentido jurídico y sentido moral-religioso del crimen, 9) diseñar vías de contención del daño en la vida social, y 10) asegurar una “convivencia pacífica basada en el respeto y la generosidad” (p. 268).

Mediante el recorrido minucioso por una serie de discusiones filosóficas, el profesor de la Maza se detiene a guiar la comprensión entre sus centros de confluencias. Esta búsqueda de vías de propagaciones recíprocas enseña a superar el estado de seguridad aparente de lo supuesto como incontrovertible. Pensar la fecundación mutua como modo de variar lo invariable es, pues, la ganancia inicial ofrecida por este enfoque. La especulación ha devenido allí hermenéutica y la hermenéutica especulativa. Con ello ha nacido una relación particular de complementariedad entre dichas tradiciones. *Una hermenéutica especulativa* ha abierto la mirada con resolución hacia aquellas formas de vinculación productiva de las diferencias. Si acaso es cierto que «el inicio es la mitad del todo», quedará por ver entonces las formas de presentación de esta su segunda mitad.

POÉTICA DEL LENGUAJE. HACIA ALGUNAS CONDICIONES ARQUEOLÓGICAS DE LA POESÍA Y LA FILOSOFÍA¹

POETICS OF LANGUAGE.TOWARDS SOME ARCHAEOLOGICAL
CONDITIONS OF POETRY AND PHILOSOPHY

Miguel Vicuña Navarro
(1948-2023)

He resuelto prescindir de dar a este discurso una organización que obedezca a alguna retórica de la *dispositio*, o a algún orden establecido desde fuera o desde arriba, con arreglo a ciertas normas, criterios o principios *a priori*, a los que nuestra comunicación debería, tal vez, ajustarse. En lugar de ello he considerado más simpático, es decir, más conveniente a aquello que se supone ocurre en una comunicación: la convergencia de emociones y miradas diversas y hasta contrapuestas, más simpático o simpatético, digo, asumir la actitud o postura natural (*die natürliche Einstellung*, en la expresión de Husserl de comienzos del siglo pasado) que nos permite seguir y dejarnos llevar por el movimiento que la corriente de las palabras y los pensamientos va de suyo recorriendo. A esa naturalidad solía exhibir su adhesión una cierta estética o política que en su tiempo formuló y practicó la vanguardia dadaísta y surrealista.

1 El presente texto, inédito, fue la base de la conferencia que Miguel Vicuña Navarro sostuvo en el encuentro “Saberes abismales. Poesía y filosofía como formas del pensamiento”, organizado por el Departamento de Filosofía UdeC en el marco de la Escuela de Verano del año 2022 (VRID Iniciación 1000171). Nuevamente, agradecemos a la Fundación Juan Enrique Lagarrigue, en especial a su secretario y custodio, José Ramón Vicuña Kahler, por haber autorizado la publicación de este valioso documento. Ha sido una decisión editorial mantener el formato original de citación, articulación y escritura.

Pondremos sobre la mesa, entonces, un breve repertorio de señas que mezclaremos como si fuesen piezas de un juego azaroso. Un cierto número de jugadas nos iluminará sobre sus relaciones y sobre cómo podemos dar cuenta de nuestras preguntas.

Iremos anotando, por lo demás, observaciones y cuestiones, en una serie abierta y libre de reglas. Se nos colarán no pocas digresiones y tal vez imágenes impertinentes (pero no por ello desprovistas de interés, espero).

1. Si procuramos pensar en el lenguaje y su poética es preciso, antes de todo concepto y doctrina, teoría o ciencia, técnica o gramática, que sintamos y vivamos y suframos su efectividad y existencia, así en nosotros mismos como en aquellos otros sujetos de lenguaje cuya voz escuchamos y buscamos entender. Y ahí percibimos la pregunta que no ruega ni interroga: simplemente clama y convoca, provoca o invoca. Su voz debe elevar mesuradamente el tono, tal como lo haría un cuerno arcaico del neolítico que procurara acercar la distancia, alcanzar la lejanía en un instante sonoro que conmueva los oídos como un susurro. Fórmula que muchos hemos practicado y miles más reiterarán en el tiempo inmensurable, tal vez buscando con la voz otra voz, como lo intenta el bajo que salta a barítono y luego a soprano.
2. Lo que se juega en la poesía es la tensión entre la soledad del poema que se vuelca hacia el silencio y su inclinación a convertirse en diálogo, volcamiento hacia lo Otro. “Los poemas (...) están en camino: se dirigen a algo. ¿Hacia qué? Hacia algún lugar abierto que invocar, que ocupar, hacia un tú invocable, hacia una realidad que invocar” (Paul Celan, *Discurso de Bremen*, 1958).
3. Tal vez en toda forma de poesía pueda reconocerse una configuración vocativa, similar a aquella que pudiera desprenderse de las formulaciones que Celan propone en sus célebres discursos de 1958 y 1960. La poesía se debate en el drama de la palabra cuya singularidad la inclina a la soledad y al silencio, pero a la vez se convierte hacia el diálogo y el encuentro con lo Otro, el otro, los otros. En este camino que es una encrucijada la palabra se vuelve voz e invocación, vocación de un tú y de un tiempo, de una realidad y un espacio, de un enlace irrenunciable con lo Otro y los otros. Una concepción del poema como una voz que invoca y convoca a un tú –un vocativo que puede revestir diversas figuras: el otro, lo Otro, la propia existencia, Dios, la muerte, la

pura voz arcana que irrumpe en el poema. Bien puede tratarse, en algún extremo, de una voz abisal que no remite a ningún *ego* y se sustrae a las tres personas gramaticales, confundiéndolas en la intensidad de una experiencia, visión o intuición radical. Dicha experiencia radical que irrumpe en la voz poética no es plenamente dueña de sí misma: ni del todo consciente, ni completamente inconsciente.

4. El poema, en cuanto obra de escritura, obra de lenguaje, tal vez no haga más que extremar hacia una intensidad sin límites predeterminados una fuerza o función, un poder o un *ergon* que se encuentra activo y actuante en el propio lenguaje como tal. Condición vocativa de la poesía, paralela y similar a la condición vocativa del lenguaje mismo.
5. ¿Qué pudieran significar estas palabras: poética del lenguaje? ¿Qué significan las palabras si acaso significan algo? En el supuesto de que significaran, habríamos de asociarlas con la palabra signo y tal vez llegar al extremo de reducirlas a signos. Las palabras no serían sino otras tantas señas, señales o signos, los cuales como tales remiten a algo otro, algo diferente o distante, algo que al menos en esa relación ya no podría ser seña ni signo. En cuanto signos o señas las palabras no serían sino remisión, reenvío. De esta suerte habríamos de interrogarnos ahora a qué nos remiten y reenvían la señal “poesía”, el signo “la poética”, la seña “lenguaje”. El problema está en que las señas remiten a algo que tal vez igualmente sea señal, remisión.
6. En nuestro empeño por aproximarnos al asunto que nos hemos propuesto considerar hemos ido rápidamente conformando un pequeño repertorio de palabras o señas que tal vez nos ayuden a orientarnos en el pensamiento. No sea que su creciente acopio sobre nuestra imaginaria mesa acabe entorpeciéndonos y enredándonos, al condenarnos al recurso extremo de acudir a los diccionarios, siempre fragmentarios, incompletos y no pocas veces erróneos. Una vía se me ocurre que pudiera resultar favorable: preguntar por la función, el poder, el *ergon* de la palabra, por aquello que Kant en sus Críticas llamó *Vermögen*, voz que no es una mera traducción de *facultas*, sino una seña destinada a retener, designar, pensar aquello que en romance decimos “poder”. ¿Qué hacen las palabras? ¿Cuál es su operación, su obra, su *ergon*? ¿Dónde reside el poder de la palabra y cómo se mani-

fiesta? ¿Acaso las palabras vuelan, saltan, viajan, ejecutan algún movimiento específico?

7. Desde luego exhiben una cierta materialidad, y no sólo por su conexión arriba señalada con la voz y la condición vocativa del lenguaje (condición que se despliega en el espacio de lo presente inmediato, lo presente distante y lo lejano ausente, conexo con la pluralidad que puede indicar nosotros, vosotros, ellos, ello; y se complica con el tiempo que enlaza lo venidero con lo que ha sido en el ahora de lo presente), sino igualmente por su existencia histórica que las torna objetos visibilizados (ello por obra no sólo del saber acerca del lenguaje, sino originariamente por la efectividad histórica de la función poética de éste, su función creadora de “poemas” y “obras” de lenguaje). En suma, podemos reconocer la materialidad de las palabras, al menos, en su doble y complementario carácter de *phoné* y *graphé*. Ello nos permite, tal vez, tomarlas prácticamente en la mano o tenerlas en la boca y quizás en la punta de la lengua. Y esta posibilidad nos puede conducir al extremo de desmenuzarlas en su materialidad, desmontarlas y hasta despachurrarlas, tal como si fuesen un simple juguete pueril o tal vez un insecto o molusco ofrecidos a nuestra analítica curiosidad analógica.
8. ¿Cómo está hecha materialmente la palabra *palabra*? ¿Acaso no viene viajando en el tiempo desde hace milenios? ¿No acusa acaso en su trayecto algunas transmutaciones o variantes, tal la forma *paraula* y antes *parabla*, tal la forma francesa *parole*, que Saussure se empeñó en oponer a *langue*, en cuanto dos conceptos contrapuestos de dos modos respectivos de considerar el lenguaje? “Palabra” es, por cierto, *parabolé*, es decir, parábola, tal la forma de la analogía que empleara con frecuencia el Nazareno en sus argumentos, según las transcripciones reiterativas de unas “obras de lenguaje” que sin duda fueron populares y se convirtieron en “libro” y “volumen” en el griego de los primeros siglos de nuestra era.
9. Como parábola la palabra configura, por cierto, un movimiento, uno complejo similar al desplazamiento de un navío que debe ejecutar desviaciones al enfrentar *vientos contrarios* [Huidobro, 1926], análogo al lanzamiento de un proyectil (bolón o peñasco) cuya trayectoria puede asimilarse a la sección cónica estudiada por Apolonio de Perga en sus monumentales *Cónicas* (siglo III a.

C.), comparable al desplazamiento de unas señales de humo que el viento favorable desplaza hasta tornarlas visibles, legibles tal vez, por los otros, aquel vosotros, un tú plural que esa parábola invoca y convoca.

10. En su movimiento la palabra es reconocida desde antiguo como *metaphorá* y aun *epiphorá*, translaciones y aumentaciones que los retóricos latinos tradujeron por medio de la voz *immutatio*, o sea, la capacidad de la palabra de generar una transformación en su parabolismo hasta el punto de llegar a modificarse a sí misma. Tal vez sea ello alguna forma de la parábola en la que se torne visible y conspicua la relación de todas las palabras entre sí, su remisión constante y circular a muchas otras palabras, dando lugar a aquel modo del significar que Derrida releva en un Saussure disidente de su propia teoría del signo: “*le jeu de la différence*”.
11. La condición parabólica de la palabra *lingua* es susceptible de generar desviaciones y extravíos, tal como puede hacerlo cualquier otra palabra. Al convertirla en signo del concepto de sistema estructural de un lenguaje histórico determinado (con su sintaxis, léxico y aun pragmática, según el comentario de Roland Barthes), Saussure la despojó de aquella condición y tal vez por ello debió complementar dicho concepto por medio de uno que recogiese la dimensión histórico-material del fenómeno (recurro a esta palabreja comodín que nos permite evitar la invocación de la problemática voz): la *parole*. Con ello, pese al tardío sostén de Barthes, vuelve a caer Saussure en los extravíos parabólicos. Con el propósito de sustraernos a tal peligroso desvío privilegiamos la voz “lenguaje” en lugar de la lengua palabrera que bien puede figurar en un diccionario con la acepción de “músculo” así como en una fotografía icónica, tal el célebre gesto de Einstein que nos enseña la lengua.
12. ¿Implica una poética, tal como lo hace una política, de forma implícita algún arte, un *arte poética*, alguna ciencia o saber, algún poder? ¿Cabría subentender bajo la voz “poética” una cierta *tékhnē* o *epistémē*, al modo como lo hace el griego en las voces *politiké* o *iatriké*? Tal vez sea posible, empero, entender que una “poética del lenguaje” pudiese concernir más bien a unas condiciones formales e inmanentes, a unas ciertas formas que cabría reconocer en una consideración analítica del lenguaje. En tal caso, implicaría por cierto una forma de poder, pero una que

sería propia del lenguaje mismo, no una que pudiese ser adquirida como una habilidad por los sujetos de lenguaje, es decir, los llamados “hablantes”, aquellos cuyo *fabulari* bien puede desplegarse por medio de diversas técnicas de inscripción.

13. Preciso es declarar, asimismo, vale decir aclarar y esclarecer, que al hacer uso de la voz “sujetos de lenguaje” no estamos presuponiendo primacía alguna del así llamado “sujeto” por sobre todo aquello a lo que supuestamente está referido: la objetividad, el mundo, la natura, el lenguaje. Debemos entender la voz “sujeto” en el sentido de “súbdito”, tal como ocurre con el francés *sujet* en alguna de sus principales acepciones. En tal situación es derivativo y condicionado, está precisamente “sujeto” a unas condiciones externas a él que lo inducen, movilizan y configuran. El “sujeto de lenguaje”, por cierto, no ha de confundirse con el *zôon lôgon êkhon* que Heidegger ya en 1923 y decisivamente en 1927 consideró una de las doctrinas constitutivas de la antropología tradicional de la que procedería el prejuicio “humanista”. Antes bien, cabría incluso invertir la fórmula y asumir que es el *lôgos* quien lleva y sostiene al señalado “viviente”, convirtiéndolo en su súbdito y sujeto.
14. [“Le malheur innombrable, don bruyant des dieux, marque le point où commence le langage; mais la limite de la mort ouvre devant le langage, ou plutôt en lui, un espace infini (...). Le langage, sur la ligne de la mort, se réfléchit (...) {DE, I. p. 251 — *Tel Quel*, n° 15, automne 1963}] — Georges Bataille muere a los 64 años en 1962. Al año siguiente *Critique* reúne en un número especial de homenaje a su fundador un conjunto de artículos, entre ellos “Préface à la transgression” de Foucault. Ese mismo año, y en la huella de Bataille, publica M. Foucault “Le langage à l’infini” en *Tel Quel*. — [«(...) un des quelques grands événements ontologiques du langage : sa réflexion en miroir sur la mort et la constitution à partir de là d’un espace virtuel où la parole trouve la ressource indéfinie de sa propre image et où à l’infini il peut se représenter déjà là en arrière de lui-même, encore là au-delà de lui-même. La possibilité d’une oeuvre de langage trouve en cette duplication son pli originaire. En ce sens, la mort est sans doute le plus essentiel des accidents du langage (sa limite et son centre) (...)» {DE, I, p. 252}] — [«Écrire, pour la culture occidentale, ce serait d’entrée de jeu se placer dans l’espace virtuel de l’au-

to-représentation et du redoublement; l'écriture signifiant non la chose, mais la parole, l'oeuvre de langage ne ferait rien d'autre qu'avancer plus profondément dans cette impalpable épaisseur du miroir, susciter le double de ce double qu'est déjà l'écriture, découvrir ainsi un infini possible et impossible, poursuivre sans terme la parole, la maintenir au-delà de la mort qui la condamne, et libérer le ruissellement d'un murmure». {DE, I, *ibid.*} — «La réduplication du langage, même si elle est secrète, est constitutive de son être en tant qu'oeuvre (...)» {DE, I, p. 253} — «L'oeuvre de langage, c'est le corps lui-même du langage que la mort traverse pour lui ouvrir cet espace infini où se répercutent les doubles». {DE, I, p. 254} — «Le miroir à l'infini que tout langage fait naître dès qu'il se dresse à la verticale contre la mort, l'oeuvre ne le manifestait pas sans l'esquiver : elle plaçait l'infini hors d'elle-même — infini majestueux et réel dont elle se faisait le miroir virtuel, circulaire, achevé en une belle forme close». {DE, I, 255]}.

15. [Bataille : escritura, figuración de la muerte, sacrificio –“escritura soberana”, “experiencia” Colegio de sociología sagrada, década de 1930: Roger Caillois, Michel Leiris, Alexandre Kojève; en la huella de la enseñanza oral de Marcel Mauss: teoría del interdicto / transgresión, del sacrificio, del don. <surrealismo disidente, tal vez más próximo de Yvan Goll, de Apollinaire / Cocteau que de Breton>– “Muerte” en el texto de Foucault debe entenderse en el sentido fenomenológico-existencial expuesto por Heidegger en SZ (M. F., conocedor y estudioso de SZ, véase su extenso prólogo a la traducción francesa de L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, 1954)].
16. La señalada noción de “escritura” que construye Foucault en 1963 (a esas alturas MF ha publicado tan sólo la primera de sus grandes obras: *Folie et déraison*, 1961) representa, además de una prolongación-homenaje del pensamiento de Bataille sobre la “escritura soberana”, una radicalización de la noción que había puesto de moda su amigo Roland Barthes desde inicios de la década de 1950 (L.d.z.é., 1953) y una anticipación de la nueva moda que iniciará Derrida tras la publicación de su colección de ensayos de la década de 1960 en *L'écriture et la différence* (1967), obra cuyo título propone un programa que será desarrollado de forma explícita en la conferencia “La différance” (1968). — [Creo

que la “flexión” y “reflexión” como doblez del lenguaje que lo torna de suyo y *avant la lettre*, es decir, antes de la *graphé*, en un nivel propiamente “arqueológico”, *escritura*, debe vincularse con la condición *vocativa* del lenguaje que evocábamos más arriba. En este punto –arqueológico sin duda– *phoné* y *graphé* se imbrican y entrelazan en una fusión que los confunde, convirtiendo al lenguaje como tal, en su condición constitutiva, en una “escritura vocativa” o tal vez en una “poética vocativo-escritural”. Otrosí: la “flexión” poética del lenguaje que lo torna estructuralmente *escritura* se vincula con la posibilidad de la repetición o “iteración”, es decir, con la “iterabilidad” (*iter*, “derechef”, vendría del sanskr. *itara*, “otro”, cf. Derrida, 1971)].

17. [Volviendo a la condición vocativa del lenguaje, de su constitución originariamente escritural: ampliación del espectro de lo que cabe considerar efectivamente “lenguaje” más allá del “lenguaje de las palabras” o del lenguaje específicamente gramatical. La música, por cierto, es lenguaje. Lenguaje no en un sentido meramente metafórico o analógico, sino lenguaje en el pleno sentido de la expresión. No sólo por su enlace arcaico e indisoluble con la palabra y el canto implicado en ésta (ninguna especie de acción lingüística particular, local o generalizada se sustrae a su nexo arcaico con el canto y la música): principalmente por compartir con toda palabra humana la condición constituyente de la “escritura” en el sentido propuesto: la potencia de desdoblarse y objetivarse él mismo merced a la creación de “obras de lenguaje” (musicales), no menos que a la invención infinita de “voces”, “sonidos” y “señales” de “artificio”. Tal vez la gran diferencia entre el lenguaje de la palabra y el lenguaje de la música resida en la tendencia del segundo a expandir, potenciar y multiplicar las voces, sonidos y señales artificiales (a diferencia del primero que se atiene a voces y señales próximas de una cierta “naturalidad”), arte y artificio que le conduce a subordinar o dar la espalda a las voces “naturales” de la palabra común].
18. La “escritura” en sentido fuerte, al modo como la propugnan los escritores que evocábamos más arriba, se exhibe en su dimensión de condición constituyente y arcaica del lenguaje: su poder original de producción, generación, *poïesis* de objetos, de “obras de lenguaje” o “poemas”, es decir, su potencia originaria de desdoblarse multiplicadamente en un tiempo que se torna histó-

rico, poniéndose él mismo ante él mismo, en una visibilización que hace posible no sólo el conocimiento y reconocimiento de esos poemas, no menos que el conocimiento y reconocimiento de él mismo en su regularidad material histórica, sino a la vez la generación de una cultura histórica del lenguaje en una ramificación compleja y extensa de costumbres y hábitos.

19. [Historia y conjetura. *Koncho* : lectura y relectura de la ruina, del testimonio fragmentado. –Voces y sonidos de “artificio”. Danza / voz / canto / palabra / música / teatro. Rito / mito / apoteosis / sacrificio / caza. – Escritura neolítica. Figuración de instrumentos de producción de sonidos (música? arte y artificio de lo sonoro?) en poder de figuras humanas en escenas de caza. – Cuernos, flautas de hueso, arcos, cuerdas, tam-tams. – Función sacral de las voces, gritos, ritos, sonidos de artificio, palabras, cantos, danzas? – Ejercicio de generación de “obras” de lenguaje, de canto, de danza, de música, obras de escritura como las pinturas rupestres neolíticas del sur de Francia y el norte de España, según esquemas repetibles / reproductibles (es decir, escriturales) que obedecen a un orden mítico-ritual?].
20. [¿Cómo determinar el *ergon* de la poesía? ¿Cuál es su operación, función? ¿Para qué sirve? Rechazo de la respuesta fácil: “la poesía no sirve para nada”; “la poesía no es servil”. (Evocar el poema de Martín Micharvegas [breve diálogo entre el editor y el poeta]: “¡La poesía no se vende!”). Función, poder: la creación y recreación del lenguaje mismo en su condición arqueológico-estructural: la producción de obras de lenguaje, “poemas”, merced a los cuales el propio lenguaje se reitera, reduplica, flecta, reflexiona, tornándose visible y conspicuo para él mismo].
21. [¿Y la filosofía? ¿Cuál es su *ergon*, su función, su poder? ¿Para qué sirve la filosofía? Rechazo de la respuesta fácil: “la filosofía no sirve para nada”; “la filosofía es pensamiento soberano, la filosofía no es servil”].
22. El enunciado “¿para qué sirve la filosofía?” está, por cierto, entre signos de interrogación: es una pregunta. Tal vez una pregunta que pueda llegar a confundirse con la filosofía misma, que parece ser asunto de preguntas, interrogaciones. Si la filosofía fuese una interrogación o una constelación de interrogaciones entrelazadas, tal vez en la fórmula señalada pudiera resumirse

la interrogación filosófica por excelencia. Esta pregunta fuere tal vez susceptible de conducirnos de lleno al núcleo de la cuestión, aquella cuestión de la que se trata cuando se trata de la filosofía.

23. Para seguir este camino que la misma pregunta parece indicarnos intentaremos descomponerla en sus elementos más aparentes. Éstos son palabras, expresiones, modos de decir de nuestra lengua histórica, lengua que se entrelaza en su historia con otras lenguas igualmente históricas.
24. Fijémonos en primer lugar en la expresión “¿para qué sirve?”, frase usual que todos entendemos, sobre todo cuando preguntamos por la utilidad o servicialidad de algún artefacto o instrumento, de algún dispositivo o regla de conducta. Y a la que solemos responder con naturalidad indicando simplemente la finalidad y utilidad del artefacto, dispositivo, instrumento o regla del caso. Si se nos presenta, por ejemplo, un instrumento que fácilmente identificamos por su nombre, un martillo, inmediatamente sabemos o creemos saber para qué sirve, fundándonos en un saber que dominamos acerca de ciertos usos y hábitos técnicos relativamente sencillos: y decimos: para martillar. De similar forma, si el instrumento del caso fuese un destornillador, con facilidad sabremos o creemos saber para qué sirve, y diremos: para atornillar y desatornillar. Estas utilidades están remitidas a otra utilidad, la de otro instrumento, el tornillo, que sirve para fijar, unir, ensamblar, sujetar, etc. (¡y ojo: que no se nos caiga!) El destornillador permite poner o quitar el tornillo: *modus ponens*, *modus tollens*. No sólo fijar, unir, ensamblar, sujetar, sino igualmente soltar, separar, desarmar, dislocar, etc. Servicialidades todas que pueden enlazarse en una compleción de utilidades coordinadas con arreglo a una racionalidad que enlaza un conjunto de medios con ciertos fines que se tornan medios de otros fines, todo lo cual remite a una finalidad general de todos los medios y finalidades relativas que estén involucrados en la operación del caso. Respecto de la filosofía, aunque aparentemente podamos responder con facilidad a la pregunta, sosteniendo que, así como el martillo sirve para martillar, la filosofía por su parte evidentemente debe servir para filosofar, al procurar transportar a ella este género de servicialidad instrumental súbitamente irrumpe una perplejidad: pese a poder identificar de forma aparentemente unívoca este instrumento por su nombre,

filosofía, su posible uso, utilidad o servicialidad parecen anularse en las tinieblas compactas de la noche o fundirse en el caos informe de la dispersiva nube o disiparse en la emisión interminable de esas palabras que se las lleva el viento. Sin embargo, desde la propia filosofía han surgido formulaciones acerca de su acción que acuden, así tan sólo fuere por modo metafórico, a imágenes de su empleo y utilidad instrumental. Filosofar con el martillo, propuso Nietzsche (*Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [1887]). El ejercicio de la filosofía como una manera de “atornillar al revés”, podría sugerir algún filósofo crítico. La acción crítico-analítica de la filosofía entendida como la constitución de una “caja de herramientas”, según Foucault. En este punto emerge con urgencia la pregunta “¿para qué sirve la filosofía?”, cuando esa posible utilidad o servicialidad instrumental resulta tan invisible cuanto intangible. ¿De qué género es el “martillo” filosófico? ¿Cómo opera el “destornillador” de la filosofía? ¿Cuál es el campo de empleo y el modo de ejercicio de la “caja de herramientas” filosófica?

25. Tal como ocurre en el caso de la filosofía y su problemático “¿para qué sirve?”, esta pregunta se torna oscura y equívoca en su sentido cuando su sujeto es un dispositivo de otro género que un simple instrumento o artefacto instrumental. Ante un dispositivo de conducta, alguna regla de comportamiento o alguna disposición legal la referida pregunta no hace surgir de forma inmediata y espontánea una utilidad o servicialidad simple y unívoca, sino que en tal caso asistimos al despliegue de un plexo complejo de utilidades que a menudo resultan inconsistentes o contradictorias entre sí. La utilidad y servicialidad de la buena conducta en las “maneras de mesa”, por ejemplo, puede explicarse por medio de motivos heterogéneos y disparatados: higiene, favor social, coordinación de movimientos corporales, distinción, etc. Algo similar puede observarse respecto de una regla como la ordenación de una fila de espera con arreglo al orden de llegada, donde el uso y la utilidad de la regla se ajusta de diverso modo al interés de la empresa, al de sus funcionarios y al de los usuarios, merced a una economía del tiempo y del espacio: no es simple ni unívoca la utilidad de esos intereses ni la servicialidad de esa economía de tiempo y de espacio. Una disposición legal, por lo demás, como aquella que prohíbe el lucro en los institutos de enseñanza superior llamados universidades reconoce, tolera, permite y fa-

vorece utilidades heterogéneas y contradictorias hasta el extremo de poner en cuestión la propia vigencia de la ley.

26. Por otra parte, la señalada pregunta parece despojarse de todo sentido posible o diseminarse en un conjunto heterogéneo e infinito de posibles significados cuando su sujeto es un elemento natural de carácter genérico o un ser natural tomado en su irreducible singularidad. ¿Para qué sirve la luz? ¿Para qué la roca, lo rocoso? ¿Para qué pudiera servir el ave, la condición de ser de todas las diversas y heteróclitas aves de todos los tiempos? Y qué sentido pueden tener preguntas como éstas: ¿Para qué sirve este río? ¿Para qué sirve esta brizna de hierba? ¿Para qué sirve aquel zorzal?
27. La pregunta en cuestión, además, parece desnudarse de toda pertinencia y quedar perdida de su espontáneo asidero y de su precaria realidad cuando pretendemos poder referirla a unos sujetos que indicamos con el mínimo título “obra de arte”. ¿Para qué sirve *La noche estrellada* (1889) de Van Gogh? ¿Para qué pudiera servir *Fountain* (1917) de Marcel Duchamp, el célebre urinario invertido preservado en la fotografía de Alfred Stieglitz? ¿Para qué sirve *Hamlet* (1599)? ¿Para qué sirve la *Ofrenda musical* (1747) de Bach?
28. <Sentidos de “servir”. Carácter usual de la pregunta “¿para qué sirve?” y la aparente espontaneidad de su respuesta cuando se trata de artefactos instrumentales parece inducir una igualmente espontánea comprensión del sujeto en cuestión. Así, al preguntar “¿para qué sirve la filosofía?” se da por sobreentendido que bien se entiende e identifica el sujeto en cuestión: la filosofía. La pregunta se restringe tan sólo a su utilidad, servicialidad, finalidad utilitaria>.
29. <Al desplazarnos inevitablemente del primer elemento al sujeto, la filosofía, éste parece imponer un vuelco en el sentido de la pregunta “¿para qué sirve?”, ya que la filosofía desde ella misma pareciera resistirse a “servir”, a ponerse en la postura “servil” del “siervo” y, al contrario, en su desmedida pretensión por la pura persecución del saber-poder (la *sophía*, *episteme*, *tekhne*, o como quiera designarse aquello) procura situarse en una postura soberana, similar a la de una reina, la “reina de las ciencias”. Kant, *Crítica* (1787), “Prólogo”: la metafísica, el sendero de la ciencia, la antigua reina degradada, la filosofía como Hécuba>.

30. <La pregunta filosófica “¿para qué?”: el “¿por qué?” filosófico, a diferencia del “¿para qué sirve?” instrumental. El “*warum?*” filosófico, aquel evocado por Angelus Silesius en su célebre verso que exalta a la rosa: *Die Ros'ist ohn' Warumb, sie blühet weil sie blühet*. Las primeras causas y *arkhai* de los fisiólogos según Aristóteles. El porqué y las causas: los principios conductores del acontecer, del movimiento, de la *physis*. Leibniz: “¿Por qué es el ser y no más bien la nada?” Kant, *Crítica del Juicio* (1790), § 67: “*Warum denn ist es nötig daß Menschen existieren?*”, es decir, glosando la cita: “¿Por qué es el hombre y no más bien la nada?”, o sea, en definitiva: “¿Para qué existe el hombre? ¿Cuál es el fin del hombre” O, en otras palabras, “¿para qué sirve el hombre?”>.
31. <“¿Por qué es la filosofía y no más bien la nada?” “¿Para qué existe la filosofía?” “¿Cuál es el fin de la filosofía?” Sentidos contrarios de “fin”>.
32. <La pregunta filosófica del enunciado nos conduce al elemento nuclear: la filosofía. Y a la pregunta por su condición, actualidad, existencia, sentido histórico: “¿Qué es la filosofía?” Pregunta socrático-platónica por el ser / esencia / *quidditas*. Filosofía / lenguaje / *logos* / historia>.
33. <Reversión filosófica de la pregunta “¿por qué?”, “¿para qué?” instrumental. Ejemplo: el océano: para qué / por qué. ¿Qué podemos hacer con el océano? ¿Qué hace el océano con nosotros? O el mar (más alcanzable, más cercano, menos inabordable que el inmensurable océano): ¿qué hace con nosotros, qué hacemos nosotros con él? Nos bañamos en él; lo contemplamos; y él nos observa y considera con total indiferencia.
34. La interrogación filosófica ¿es vocativa? ¿Cómo se hacen partícipes los otros, nosotros y vosotros, y también ellos, sin duda, de la pregunta filosófica? ¿Tiende la interrogación filosófica a convertirse en diálogo, como lo practicarán Sócrates y sus discípulos, entre ellos el creador de ese “género literario”? La obra filosófica ¿está acaso condenada a convertirse en “poema”, en “obra de lenguaje”?

M. V. N.
enero 2022

I. Reglas de estilo

I.1. CUADERNOS DE FILOSOFÍA publica investigaciones académicas en los distintos ámbitos de la investigación filosófica, aunque está dirigida especialmente a los ámbitos de la metafísica, la epistemología, la filosofía del lenguaje y la ética.

I.2. Se reciben propuestas inéditas de trabajos para las siguientes secciones de la revista:

Artículos: un máximo de 20 páginas a un espacio (9.000 palabras)

Notas: un máximo de 10 páginas a un espacio (4.500 palabras)

Reseñas: un máximo de 4 páginas a un espacio (2.000 palabras)

I.3. Se privilegiarán las propuestas de **Artículos** que presenten evaluaciones críticas, nuevas perspectivas teóricas o contribuciones originales al desarrollo del pensamiento filosófico, expresadas en un lenguaje claro y argumentativo, en donde se establezca con precisión los propósitos y los logros obtenidos.

I.4. Se privilegiarán aquellas **Notas** que ofrezcan una aclaración conceptual o un análisis interpretativo en una exposición rigurosa e iluminadora.

I.5. Los trabajos que sean presentados a CUADERNOS DE FILOSOFÍA deben ser originales y consignar la siguiente información:

- Título del trabajo en español y su respectiva traducción al inglés
- Resumen de 100 palabras en español e inglés y palabras claves en español e inglés
- Nombre del autor, grado académico más alto que detente, cargo, institución, país y correo electrónico

I.6. Las notas de pie de página debe limitarse a lo estrictamente necesario para los propósitos de la contribución.

- 1.7. Las referencias bibliográficas deben incluirse al interior del texto entre paréntesis, consignando solo el apellido del autor, año de edición, seguido del número de página al que se hace referencia tal como aparece en el siguiente ejemplo:

(Beuchot 2005, p. 50)

- 1.8. La fuente bibliografía citada debe ser incluida en orden alfabético, al final del texto, como Referencias bibliográficas bajo la convención que aquí se muestra:

- a) Para libros:

Ejemplo: Beuchot, M. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: F.C.E.

- b) Para revistas:

Ejemplo: Sober, E. (1980). "Evolution, Population Thinking, and Essentialism". *Philosophy of Science* 47: 350-383.

- c) Para una publicación que forma parte de una compilación:

Ejemplo: Fine, K. (2012). "Guide to Ground". En F. Correia y B. Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, 37-80. Cambridge: Cambridge University Press.

- d) Para un documento electrónico: Autor, título de documento, fecha de creación o de última revisión. [En línea]. Disponible en: <http://dirección/nombre del archivo>, fecha de obtención del documento.

Ejemplo: Mora, F. "Aristóteles". *Diccionario de Filosofía*. Disponible en: http://www.ferratermora.org/ency_filosofo_ad_aristotl.html [Consulta: 3/10/2007].

- d) Para ponencias:

Ejemplo: Arias, E. (2006). "De Nietzsche a Scheler y el futuro de la ética occidental". En Día mundial de la filosofía. Mesa redonda: La ética frente al nuevo milenio. Universidad de Concepción, Chile.

- f) Para tesis:

Pérez, D. (2004). "Stanley Cavell: escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación del mundo ordinario". Tesis de Doctorado en Filosofía. Tenerife, España: Universidad de la Laguna.

Todas las citas en el trabajo deben aparecer en la lista final de referencias y todas estas deben ser citadas en el texto.

- 1.9. No se pondrán puntos suspensivos al inicio de una cita. En caso de que la cita comience con minúscula puede, si es necesario, usarse la mayúscula entre corchetes. Si la oración queda inconclusa, al final de la cita se pondrán puntos suspensivos entre corchetes. Lo mismo ocurrirá con el texto que se introduzca al interior de la cita.

Si las citas son menores a cuatro líneas, deben ir al interior del texto entre comillas dobles. Si las citas superan este número de líneas, deben ir sin comillas en un párrafo sangrado separado del texto principal.

2. Procedimiento de Evaluación

- 2.1. CUADERNOS DE FILOSOFÍA solo recibe propuestas en formato electrónico y vía e-mail. Todos los artículos propuestos deben enviarse en formato Word a la casilla electrónica de la revista: cfilosofia@udec.cl
- 2.2. Una vez recibida una propuesta, se enviará a su autor constancia de recepción a la brevedad posible.
- 2.3. Las propuestas que no cumplan con las reglas de estilo anteriores, no serán revisadas en su parte sustantiva, sino devueltas a sus autores para que, si así lo desean, vuelvan a someter a revisión sus propuestas dando cumplimiento a dichas reglas.
- 2.4. Todos los artículos propuestos a CUADERNOS DE FILOSOFÍA, y siempre que cumplan con los requerimientos de estilo, serán examinados anónimamente por pares evaluadores que decidirán acerca de su aceptación para la publicación. El Comité Editorial de Cuadernos de Filosofía tiene como función proponer los pares evaluadores para las propuestas de publicación y participar en la formación de la orientación editorial de la revista.
- 2.5. Las propuestas que se reciban podrán ser: (i) rechazadas sin posibilidad de nueva revisión, (ii) aprobadas sin mayores condiciones, o (iii) aprobadas a condición de que cumplan con los requerimientos que impongan los pares evaluadores en sus respectivos informes.
- 2.6. Tiempo aproximado de dictamen: 3 meses.

Esta publicación es editada
por el Departamento de Filosofía
de la Universidad de Concepción.
Diciembre de 2024