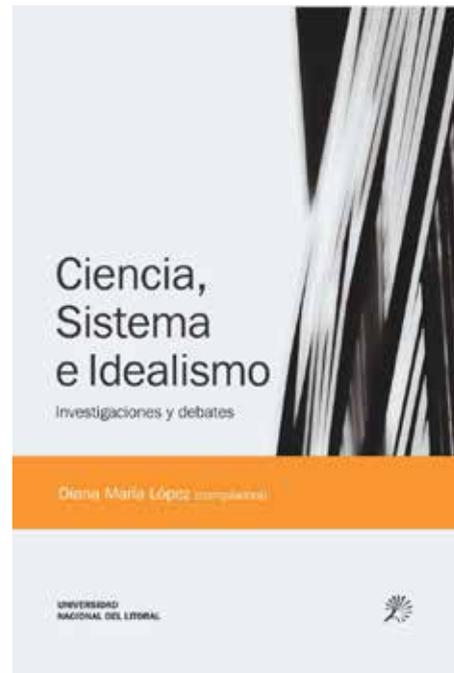


La fuerza del sistema...

FEDERICO VICUM



Reseña de López, Diana María (comp.), *Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2016, 292 pp.

Recibida el 7 de febrero de 2017 –
Aceptada el 15 de abril de 2017

Ciencia, Sistema e Idealismo aborda diferentes aspectos del Idealismo alemán y lo hace con plena adecuación a la complejidad del objeto: no renuncia a la multiplicidad de enfoques y temáticas que un período tan fértil como la filosofía clásica alemana habilita. Por eso mismo, a través de las cuatro secciones en las que el libro se divide, los problemas aparecen y reaparecen, analizados bajo otra perspectiva. Los trabajos reunidos pertenecen a investigadores argentinos (provenientes de distintas universidades nacionales) y extranjeros, especialmente alemanes. La precisión y la agudeza de los textos demuestran la actualidad de la discusión filosófica sobre el Idealismo alemán, en la cual, como *Ciencia, Sistema e Idealismo* pone de relieve, el ámbito académico argentino participa activamente en comunicación con el internacional.

La primera sección se titula “Ser, Esencia y Concepto. A 200 años de la Primera Edición de la Ciencia de la Lógica de Hegel”. Los artículos reunidos en ella analizan la gran obra de la metafísica hegeliana.

En “La Lógica de la Esencia en Hegel. Una confrontación implícita con la filosofía trascendental de Fichte”, Christoph Asmuth recorre histórica y conceptualmente la crítica de Hegel a Fichte en torno del concepto de reflexión. El fundamento de esta crítica no varía a lo largo de los años: tanto en sus escritos juveniles como en la *Ciencia de la Lógica* Hegel observará que la reflexión es “movimiento de nada a nada”. El Yo absoluto de Fichte, con su identidad formal vacía de contenido, opera como la nada en la Lógica de la Esencia: “[e]s la completa inmanencia que no tiene nada externo a sí” (p. 50). Sin embargo, el Yo de Fichte, para adquirir determinación, sólo puede esperar una limitación externa que, justamente por

ser externa, señala un no-ser del Yo. La lógica hegeliana, por el contrario, hace de la reflexión (el “movimiento de nada a nada”) un momento inmanente del sistema, destinado a ser superado sin necesidad de un giro semejante a lo que Hegel ve como la restricción inexplicable del Yo fichteano. Si el joven Hegel critica explícita y constantemente a Fichte, el Hegel maduro incorpora la reflexión en su sistema y transforma esas críticas en una parte constitutiva, pero no última, de su propia filosofía. Asmuth también analiza la famosa doble serie fichteana (la serie del ser y la del ver, la de la conciencia que actúa y la que observa) para encontrar en ella la reflexión ponente, la externa y la determinada, tal como aparecen en la *Ciencia de la Lógica*. Según Asmuth, su trabajo no se dirige tanto a mostrar las raíces fichteanas de la filosofía de Hegel, sino a destacar cómo ambos pensaron un mismo problema: “En un radical giro de la subjetividad sobre sí misma –con la pretensión de validez final y certeza en el caso de Fichte, con una provisionalidad inducida sistemáticamente, en el caso de Hegel- la apariencia de subjetividad se capta a sí misma [...] como un proceso plural de poli-perspectiva” (p. 57).

Thomas Sören Hoffmann (“Hegel, o la provocación de la lógica especulativa”) encuentra en la lógica hegeliana el giro “hacia una autoconciencia genuinamente filosófica en todas las relaciones con el mundo que encaramos tanto colectiva como individualmente” (p. 74). La lógica no deja que ninguna categoría finita del pensamiento asuma, por sí sola, la comprensión de la totalidad. Hegel ve en Kant el primer paso hacia un pensar que se ve a sí mismo (y no a algo externo) como principio del conocimiento, pero también encuentra en las categorías

kantianas un signo de “positivismo lógico” (p. 63), un catálogo de formas del pensar apenas yuxtapuestas. Hegel se propone, en cambio, desarrollar esas formas unas a partir de las otras (lo que Hoffmann llama el “costado constructivo” de la lógica, que busca mantener la continuidad en el paso de una categoría a otra y en la relación entre el pensar y lo pensado) y agruparlas según distintos niveles lógicos, correspondientes a los distintos grados de reflexividad alcanzados en cada caso (el “costado deductivo”, según Hoffmann). El procedimiento hegeliano es el de una disolución continua “en la cual la categoría misma reflexiona a partir de su propia finitud categorial hacia su fundamento” (p. 64). Sin embargo, no es el análisis de las categorías el objetivo de Hegel. La lógica tiene como meta triunfar sobre el nominalismo, entendido como “la tesis de que las formas del pensar pertenecen fundamentalmente a otro orden que el *ordo rerum*, el orden de las cosas” (p. 67). La continuidad entre el pensar y lo pensado es una apuesta antinominalista. El problema que ve Hoffmann es que la tesis de que la forma lógica es ya la verdad es más aceptable, paradójicamente, en sus versiones más sofisticadas (como el “Yo pienso” o en la de la racionalidad de lo real y la racionalidad de lo real) que en las categorías más bajas con que empieza la lógica objetiva. Por ejemplo: ¿implica que haya devenir el pensamiento del devenir? La respuesta más contundente de Hoffmann (la primera que ofrece aquí no la mencionaremos) se articula en dos instancias. Por un lado, aquel contexto constructivo-deductivo es “al que las categorías remiten realmente y en el cual, de modo completamente independiente de cualquier instanciación extra-lógica, encuentran también su realización” (p. 70). Por otro lado -pero intrínsecamente

vinculado con el punto anterior-, tratemos con la forma lógica que tratemos, siempre lo hacemos "con momentos formales del concepto reflexivo, es decir, con la forma de la subjetividad, de la cual al mismo tiempo sabemos ya que *en su estar pensada muestra también su ser real*" (p. 71). Cada categoría puede dar lugar a "posiciones 'comprehensivas'" en las cuales funciona como la totalidad. Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que todo es devenir, porque "[l]a categoría ha devenido en este caso el medio inmediato del conocer, es decir, del concepto" (p. 71). Ahora bien: el contexto constructivo-deductivo en el que se encuentra dicha categoría impide que el pensamiento se detenga en ella. Ese mostrarse del concepto en el uso de una categoría que a su vez exige, por su propia contradicción interna, su disolución es la realidad efectiva del *logos*, lo absoluto como "presupuesta realidad del conocer en la que ya nos encontramos" (p. 72).

Jorge Fernández extrae el título de su trabajo ("Una diferencia que pertenece solamente al desarrollo dialéctico") de un pasaje del capítulo "El ser determinado" de la *Ciencia de la Lógica*. Esa diferencia que solamente capta el desarrollo dialéctico es la que existe entre las determinaciones en tanto son en el concepto (en-sí) y en tanto son puestas (o siendo-para-otro). La metafísica prekantiana y la propia filosofía de Kant -nos dice Hegel- quieren afirmar en sus principios y definiciones lo que es en sí. Hegel puede mostrar, en el capítulo sobre el ser determinado, la unidad del ser-en-sí y del ser-para-otro porque el pensamiento dialéctico le permite trazar esa distinción y, a la vez, la mutua referencialidad entre los dos polos distinguidos. Es el desarrollo de las determinaciones del *Dasein* (desarrollo impulsado por la negación inherente a su

finitud) el que sienta las bases para los "esquemas de mediación" que operan en instancias superiores de la lógica. Según Fernández, recién en el capítulo sobre el ser determinado "nos encontramos con lo que tradicionalmente se suele denominar el desarrollo de una categoría" (p. 78): las categorías se transforman en momentos, mediante el traspasar unas a otras. Así "se despliegan los supuestos básicos de la proposición especulativa" (p. 83), los cuales serán superados, una vez puesto en marcha el desarrollo dialéctico, incluso dentro de la Doctrina del Ser.

La contribución de Héctor Ferreiro ("Concepto, representación y existencia en los idealismos trascendental y absoluto") aborda, en su primera sección, el famoso argumento de los cien táleros con el que Kant se opone al argumento ontológico y, en la segunda, las críticas de Hegel a la posición kantiana. Retomando los aportes de Jerome Shaffer (quien critica el argumento de los cien táleros) y de William Forgie (quien critica las objeciones de Shaffer), Ferreiro llega a la siguiente conclusión: "el argumento de los cien táleros podría conservar su validez si y solo si se presupone como su premisa principal elidida [en el texto kantiano] que *podemos* lograr conceptos exhaustivamente determinados de objetos, pero además, que una vez que se alcanzaron *de hecho* dichos conceptos perfectos sus objetos serían efectivamente todavía contenidos puramente mentales" (p. 92). Ferrero plantea dos objeciones a esta condición de validez del argumento de los cien táleros. La primera consiste en preguntarse 1) si tener un concepto exhaustivamente determinado no supone que se puede tener un conocimiento perfecto del objeto y, más puntualmente, 2) si ocurriera que un objeto fuera todavía un mero contenido mental, en

qué caso podría afirmarse que se tiene un concepto exhaustivamente determinado de ese objeto (esta pregunta parece plantear el siguiente problema: ¿cómo podríamos estar seguros de que la existencia de un objeto posible -independientemente de que la existencia sea o no ella misma una determinación- no agregaría más determinaciones a nuestro concepto presuntamente exhaustivo del objeto pensado?). La segunda objeción de Ferreiro es que para Kant el argumento de los cien táleros es válido para cualquier concepto, tenga la cantidad (exhaustiva o no) de determinaciones que sea. El recorrido por las críticas de Hegel a Kant acerca de su refutación del argumento ontológico está libre de objeciones por parte de Ferreiro.

Tres niveles de análisis se pueden detectar en "El escepticismo en la Doctrina del Ser. A propósito de la recepción de la Historia de la Filosofía en la Cantidad como determinación", el trabajo de Horacio Martín Sisto. El primero, de índole general, es el de considerar a la *Ciencia de la Lógica* como "una reconstrucción de la historia de la filosofía y del contenido experiencial que ésta supone" (p. 124), lo que -a ojos de Sisto- a veces se pasa por alto. Este planteo general toma cuerpo en el análisis de la recepción del escepticismo en la *Lógica*. A esta cuestión se dedica la mayor cantidad de páginas. Finalmente, se ofrece una interpretación del rol del escepticismo en la filosofía hegeliana, considerando que la *Fenomenología del Espíritu* se presenta a sí misma como "escepticismo autoconsumante". Sisto encuentra que en la "Segunda Nota" a la "Cantidad pura" (el texto puntual sobre el que trabaja) Hegel recurre a la historia de la filosofía como "testimonio" y como ámbito de confrontación: lo primero, en la medida en que las determinaciones de la lógica se

encuentran ya pensadas en la historia de la filosofía; lo segundo, en la medida en que esos intentos previos no han logrado captar con total precisión esas determinaciones ni los vínculos que mantienen entre sí. El caso del escepticismo, tal como lo expone Sisto, es notable en esos dos aspectos. Aun desarrollando una dialéctica superior a la que Kant despliega en las antinomias (en las que, a su vez, Kant se supera a sí mismo, es decir, al estrecho subjetivismo de su filosofía), ni el escepticismo antiguo ni Zenón de Elea han podido escapar de una concepción estática, parmenídea, abstracta, del ser. Tienen el mérito de atacar el centro de la metafísica antigua -el ser- desplegando sus paradojas y aporías, pero ante ellas reaccionan negándole cualquier dinamismo y duplicando el mundo en ser verdadero y apariencia. La filosofía moderna, cuyo escepticismo se expresa en la escisión entre ser y pensar, reivindica el pensamiento frente a la primacía antigua del ser, pero no cuestiona el carácter estático del último. La oposición del pensamiento y del objeto se torna infranqueable. El mérito de Kant, en sus antinomias, es haber casi escapado de tal oposición, haber acercado "la dialéctica del Pensar a la del Ser" (p. 140), haber vislumbrado la objetividad de la contradicción. Con respecto al rol sistemático del escepticismo en la filosofía hegeliana, cabe decir que si la *Fenomenología* se presenta como el escepticismo consumado, esto no significa "refutado", "sino más bien que ha pasado a ser reconocido como momento del método mismo que se expresa en la *Lógica*" (p. 141)

"Usualmente consideramos la acción libre como la exploración de un campo de posibilidades abiertas" (p. 144): esta es la premisa de Eduardo Luft en "El concepto de libertad en la Lógica de Hegel", a partir de

la cual expondrá sus objeciones al modo en que en ella se conciben los fundamentos lógicos de la libertad. La contingencia es condición necesaria de la libertad y el método dialéctico de Hegel la anula. En la lógica de presuposición y posición de la dialéctica hegeliana, “[l]a contingencia no es un factor externo al mismo Concepto, sino resultado de su acto de autopresuposición” (p. 150). Esa presuposición se supera en el mismo proceso dialéctico que la necesitó como punto de partida: “Si el proceso de reinteriorización del Concepto se concluye, la contingencia del punto de partida se elimina, y la respuesta hegeliana al problema de la introyección de la contingencia en la razón absoluta [esto es, que la necesidad contiene en ella misma la contingencia] se autocancela” (p. 152). El proceso dialéctico se autorrefuta porque está “orientado hacia el fin de su propia consumación” (p. 152). La respuesta de Luft es abrir la dialéctica, rescatando la negatividad disolvente de la Doctrina del Ser y de la Esencia. Si la Idea “se libera a sí misma” (como escribe Hegel en la Doctrina del Concepto) abriendo el campo de la contingencia en la realidad, Luft propone que no vuelva a encerrarse. La clave está en releer la Idea como Idea de la Coherencia: hay infinitas manifestaciones posibles de la coherencia, incluso manteniendo una ontología relacional, como la de Hegel. La “pura estructura autorreferencial del concepto plenificado” (p. 152) sería reemplazada por un coherentismo no circular, en el que no haya punto final de referencia.

Dos trabajos más completan la sección dedicada a Hegel. El de Edgardo Albizu (“La transfiguración de la metafísica en la lógica objetiva de Hegel”) es quizás el más ambicioso de todos los reunidos en el libro, no necesariamente por las hipótesis

que pueda desplegar, sino por el modo en que está escrito. Lejos de querer explicar o aclarar al autor estudiado, Albizu lo complejiza mediante un uso del lenguaje evidentemente deudor de la filosofía del siglo XX y del que no se sabe si expresa una profunda confianza en el lenguaje (como si con sus infinitos recursos siempre pudiera decir lo que es) o, al revés, una radical sospecha de sus poderes (como si hubiera que evitar siempre lo gastado de las expresiones y las palabras usuales). El trabajo de Diana López (“Ser y esencia. El devenir categorial en la Lógica objetiva de Hegel”) se propone seguir paso a paso la secuencia de categorías en la Doctrina del Ser y en la de la Esencia, a fin de comprender qué significa y cómo se da efectivamente el célebre movimiento del concepto. Pese a su inevitable brevedad, el artículo es meticulosamente claro en la articulación del encadenamiento lógico y cumple con nitidez su objetivo.

La segunda sección del libro se titula “Sistema y libertad en los albores del idealismo”. Abre con el trabajo de Jimena Solé (“Sistema o libertad. La crítica de Jacobi a la filosofía idealista”), quien aborda aspectos centrales de los sucesivos y también repetitivos ataques de Jacobi a los sistemas idealistas. Desde 1780 (año en que tiene lugar la conversación con Lessing que luego desencadenó la “Polémica del spinozismo”) hasta 1811 (cuando publica “Acerca de las cosas divinas y su revelación”, apuntando a Schelling), sus ideas fueron inmovibles: “según él, todo sistema filosófico producto de la razón especulativa conduce al fatalismo, al ateísmo y al nihilismo, es decir, al spinozismo” (p. 157). Tales tópicos, en las versiones de sus críticas a Fichte y a Schelling, son los que recorre Solé. Dos cuestiones son los ejes del planteo

de Jacobi: por una parte, considerar que la explicación racional busca un fundamento inmanente del mundo (no una causa trascendente); por otra, que el conocimiento racional, en su intento de captar el mundo, “produce otra realidad que se opone y pretende reemplazar a la verdadera” (p. 162). La razón opera mediante abstracción de notas comunes y cuantificables de las percepciones sensibles. Su resultado es “un mundo de imágenes, ideas y palabras” (p. 162). De allí el nihilismo que Jacobi endosa a la filosofía: el mundo real es aniquilado, para mayor gloria de nuestras capacidades cognoscitivas. Nada puede quedar por fuera del sistema racional, pero entonces es Dios, causa trascendente del mundo, el que queda por fuera del sistema racional. Si, según Jacobi, Fichte identifica a Dios con el orden moral del mundo, entonces el Dios de Fichte “no es la causa del orden moral sino que es ese orden moral mismo” (p. 161). Si, otra vez según Jacobi, el único Dios verdadero de Schelling es la naturaleza como productividad absoluta, entonces el sistema de Schelling no tiene lugar para Dios, un ser extra-mundano. Los productos de esa productividad incondicionada no tienen por sí mismos realidad; en el caso de Fichte, cuyo principio es el Yo y no la naturaleza, la situación es similar: ese Yo es un Yo sin materia, no es nada. El artículo de Solé comienza considerando cómo entiende Jacobi la herencia kantiana en Fichte y en Schelling (éstos serían continuadores de la letra de Kant -la primacía de la razón subjetiva- y no de su espíritu -la necesidad de creer en Dios sin pruebas ni demostraciones) y termina analizando brevemente cómo respondieron Fichte y Schelling a las críticas de Jacobi (Fichte entiende que también su filosofía tiene su esencia en el no-saber, en la parte práctica;

Schelling no retrocede: Dios es el objeto de la filosofía y la fe debe transformarse en conocimiento científico).

Natalia Lerussi (“Sistema de conocimientos empíricos y deseo (*Bedürfnis*) de conocimiento según la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant”) formula la siguiente hipótesis: “la necesidad de garantizar la sistematicidad del conocimiento empírico mediante la suposición de una unidad legal de la naturaleza que sea conforme a fin a nuestras facultades de conocimiento depende de cierto deseo o necesidad (*Bedürfnis*) o intención (*Absicht*) de nuestro entendimiento por adquirir conocimiento” (p. 168). Tenemos que suponer que la naturaleza es cognoscible según leyes empíricas porque el propósito del entendimiento es conocer y, sin esa suposición, tal propósito no podría cumplirse. Lerussi niega que el argumento de Kant sea circular, es decir, niega que Kant ponga en un mismo nivel, por un lado, la suposición de la unidad legal de la naturaleza según leyes empíricas y, por otro, el sistema de conocimientos empíricos (con cuya estructura una nueva regla empírica que pretenda convertirse en ley debe ser coherente). La suposición de la unidad legal de la naturaleza es condición del sistema de conocimientos empíricos: la detección de esta tesis (que no implica la existencia de hecho de tal sistema de conocimientos) en los textos de Kant es el primer paso en el argumento de Lerussi. El segundo es buscar el fundamento de ese “tener que suponer” la unidad legal de la naturaleza. No puede consistir en que efectivamente tengamos un sistema de conocimientos empíricos (si fuera así, Kant caería en un círculo). Ese fundamento está en el deseo del entendimiento por conocer, en el “carácter apetitivo de nuestras facultades” (p. 168).

Mariano Gaudio ("La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte") aborda lo que podríamos llamar el problema del comienzo en Fichte: empezar el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* directamente con los principios del sistema, ¿no es algo más propio del dogmatismo, tan criticado por Fichte, que del idealismo, el sistema de la libertad? La respuesta a esta pregunta hay que buscarla, según Gaudio, no en el *Fundamento*, sino en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Allí se encontraría una explicación más atenta tanto de la relación entre forma y contenido de los principios como de la que éstos mantienen entre sí. Frente al escepticismo, Fichte defiende la unidad de la razón (el sistema); frente al dogmatismo, que sí puede ofrecer una filosofía sistemática, defiende la libertad, el no postular "un principio trascendente y [no] subordinar la actividad y la libertad a la regencia de una concatenación mecánica o fatalista" (p. 177). Según Gaudio, Fichte piensa una totalidad sistemática del saber con las siguientes características: a) cada proposición tiene su significado en el todo; b) el principio fundamental es una proposición cierta en sí misma que comunica a las demás su certeza por medio de una cadena deductiva; c) la certeza de la primera proposición no depende de lo fundado por ella; d) sólo hay una primera certeza; e) la transferencia de la certeza funciona al modo de un condicional: si se da el antecedente, se da el consecuente. Esta noción de "transferencia de la certeza" es de gran importancia en la tesis de Gaudio. La certeza propia del principio fundamental radica en la inseparabilidad de su forma y su contenido. La forma de Yo=Yo (la forma de la igualdad de algo consigo mismo) no admite otro contenido,

si de lo que se trata es de pensar el principio fundamental. Solamente el Yo puede ser contenido de esa forma en un principio de esa clase, porque solo él expresa "una acción fundamental y primera, la conciencia del propio modo de actuar, la reflexión sobre sí que incluye forma y contenido, y que es libre" (p. 188). Como tal, transfiere ese contenido a los principios derivados. Pero si estos principios derivados estuvieran totalmente determinados por el fundamental, los límites y el carácter limitado propios de esos principios derivados serían "parte del engranaje que lo absoluto desencadena para su propio despliegue" (p. 192). Allí, en ese absoluto no determinado, el yo finito perdería las condiciones de su libertad. En los principios derivados hay sólo una determinación parcial: el segundo principio, el No-Yo, es condicionado en su contenido, pero no en su forma; el tercer principio, el Yo y el No-Yo puestos como limitados, es determinado en su forma, pero no en su contenido. De este modo Gaudio muestra la lógica oculta detrás de los tres primeros principios del *Fundamento*, lógica que explica tanto la dependencia de la parte respecto del todo y de la primera certeza que unifica ese todo, como la parcial indeterminación de esa parte, en la que se juega su libertad. Lo que podría ser visto como "la aparición subrepticia de una realidad no contemplada en el Yo absoluto" (p.192) es garantía de la libertad.

La tercera sección del libro (titulada "Sistema, experiencia y finalidad") está dedicada exclusivamente a Kant. La recorre una misma pregunta, con cambios de perspectiva y de elementos considerados: cómo pensar una relación sistemática entre lo empírico y lo no empírico.

El trabajo de Silvia del Luján Di Sanza ("El sentimiento de lo sublime: la presencia

sentida de una facultad suprasensible") se propone mostrar que lo sublime, estudiado en la tercera *Crítica* de Kant, es lugar de tránsito entre los dominios ya analizados en las primeras dos: lo teórico y lo práctico, o, en otros términos, lo sensible y lo suprasensible. Entender lo sublime como lugar de tránsito tiene un sentido claro para Di Sanza: "Pensar el tránsito es pensar la articulación y esto significa completar el sistema" (p. 198). Para esta tarea, dos consideraciones de Di Sanza son sustanciales: una de ellas es que en lo sublime no se manifiesta únicamente la oposición entre sensibilidad y razón, sino también la disposición de la primera para cumplir el mandato de la segunda, que consiste en "comprender el infinito en una intuición (sublime matemático), enfrentar la fuerza desmesurada de la naturaleza (sublime dinámico)" (p. 200). La otra consideración es la que distingue esa particular relación entre lo sensible y la razón en lo sublime de la que puede haber en la moralidad. En el sentimiento moral, la influencia de la razón sobre la sensibilidad no sirve para explicar la mediación entre las facultades. Para explicar esta mediación es necesaria aquella disposición de la sensibilidad para cumplir el mandato de la razón. A la vez, es necesario que esta disposición fracase: no hay exposición sensible adecuada de un objeto suprasensible. En ese fracaso, lo que se muestra es la presencia de una facultad suprasensible en el sujeto. Ese giro del fracaso de una exposición imposible a "la presencia sentida de una facultad suprasensible" es lo que Di Sanza llama la "astucia operatoria" del discernimiento (la traducción de *Urteilkraft* que elige la autora): saber encontrar en las intuiciones, extrañas a la razón, una vía hacia ella.

Claudia Jáuregui ("Sistematicidad, finalidad y condiciones de posibilidad de la experiencia en el idealismo trascendental kantiano") aborda el problema del carácter legal de los conocimientos derivados de la experiencia y el de la relación entre esa legalidad empírica y la legalidad pura de las categorías del entendimiento. Hay dos momentos en su argumentación: el primero, orientado a mostrar que la *Crítica del Juicio* ofrece el aparato conceptual que permite cerrar la brecha entre leyes empíricas y leyes *a priori* (brecha abierta y sólo oscuramente reparada en la *Crítica de la razón pura*); el segundo, dirigido a negar que la unidad sistemática de conocimientos (justamente posibilitada por los nuevos aportes de la *Crítica del Juicio*) sea una condición de posibilidad de la experiencia. El principio de finalidad de la naturaleza, expuesto en la tercera *Crítica*, articula la relación entre legalidad pura y legalidad empírica al explicar por qué "las leyes empíricas, a pesar de ser contingentes, pueden ser consideradas propiamente como leyes [...] necesarias. Esto es así porque ellas resultan de la necesidad del Juicio reflexionante de operar considerando la naturaleza *como si* poseyera en sí misma estas formas de unidad y concordara, por tanto, con nuestra facultad de conocer" (p. 220). Ahora bien: ¿por qué estas formas de unidad empíricas -y la unidad sistemática de todas ellas- no son condiciones de posibilidad de la experiencia? Jáuregui da tres respuestas mediante la interpretación de algunas afirmaciones de Kant que parecen avalar una posición contraria a la suya: 1) Kant afirma que la *naturaleza misma* especifica sus leyes generales a través de leyes empíricas. Jáuregui piensa que esto expresa una expectativa de éxito del Juicio reflexionante. El principio de finalidad está formulado con esa expectativa, que no

debe confundirse con una determinación de la naturaleza, y es subjetivo. 2) Kant afirma que el principio de finalidad tiene carácter trascendental. ¿Cuál es la condición que este principio establece para los objetos -se pregunta Jáuregui- si esa condición no es de posibilidad para toda experiencia? Su respuesta se basa en una distinción entre los objetivos de la *Crítica de la razón pura* y los de la *Crítica del Juicio*. La primera ofrecería las "condiciones mínimas de inteligibilidad de la experiencia", necesarias y suficientes para el conocimiento objetivo, en una visión estática de la experiencia. La segunda ofrece, en cambio, "condiciones de inteligibilidad creciente" de la experiencia, vista como un proceso dinámico de adquisición y sistematización de nuevos conocimientos. 3) Por último, Kant establece que sin unidad sistemática no hay criterio suficiente para la verdad empírica. Jáuregui interpreta que ese criterio se encuentra en el funcionamiento de la estructura sistemática de los conocimientos ya adquiridos respecto de los nuevos: esa estructura (construida *a posteriori*, por lo que no puede ser condición de posibilidad de la experiencia) confiere significado a los conocimientos nuevos.

A aquella pregunta por la coherencia del sistema en la relación entre lo empírico y lo no empírico (que, como dijimos, atraviesa la tercera sección del libro) Ileana Beade ("Acerca de la tensión entre el principio de la libertad y la restricción del derecho de ciudadanía en la Metafísica jurídica kantiana") da una respuesta que marca algunas inconsistencias en la filosofía política de Kant. Beade analiza dos de sus aspectos: la restricción del derecho de ciudadanía activa y la concepción del principio de representación política. En el primer punto, Beade ve que esa

restricción reposa sobre criterios empíricos y contingentes (la situación social o el grado de independencia económica de los individuos). Solamente quien sea "su propio señor" puede tomar parte activa en el proceso legislativo; quien no cumpla esta condición (quien dependa económicamente de otro) es un ciudadano pasivo, meramente protegido por las leyes. Tal fundamento empírico de distinción de modos de ejercer la ciudadanía no satisface el requisito que el propio Kant establece para su metafísica del derecho: ser un sistema racional *a priori*. Además, tal restricción del derecho de ciudadanía activa atenta contra la libertad de los ciudadanos pasivos: "quien no posea el estatus de *ciudadano* no podrá considerarse a sí mismo *libre* en el marco de la dependencia legal a las leyes públicas, pues no podrá ver reflejada en dichas leyes su propia *voluntad legisladora*" (p. 231). Pero al analizar el principio de representación política tal como lo entiende Kant, Beade va más lejos: no solamente los ciudadanos pasivos gozan (o sufren) una dudosa libertad; tampoco los ciudadanos activos serían efectivamente libres en el Estado kantiano. La representación política, para Kant leído por Beade, exige una transferencia absoluta del poder soberano al poder representante. Al modo de Rousseau, el "Estado en la idea" comprende una relación entre el "soberano universal" (que, en palabras de Kant, "desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo") y el conjunto del pueblo como súbdito. Sin embargo -y ahora al modo de Hobbes-, las voluntades individuales sólo pueden unificarse en tanto enajenan su capacidad en beneficio del poder representante. La voluntad unificada solo puede tomar efectiva realidad si se personifica en un

jefe de Estado, a cuya voluntad queda absolutamente sujeto el pueblo. No hay, entonces, espacio para la libertad de los ciudadanos, ya que se hallan sometidos incondicionalmente a leyes a las que no han prestado su consentimiento actual.

La cuarta y última sección del libro lleva por título "Metafísica y experiencia en el idealismo alemán". En rigor, lo que la unifica es que los escritos que la integran son estudios de filosofía política.

El artículo de Angelica Nuzzo ("Moralidad, vida ética y realización de la libertad en Hegel") también dirige atencibles objeciones a Kant. Su tesis es que Hegel habría pensado la libertad sin identificarla con, ni reducirla a, la acción moral. Lejos de tal posición (que la autora encuentra en Kant), para Hegel la libertad es la actualización del Espíritu en el Espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto, y, en un nivel que fundamenta esa actualización, es "el proceso lógico de la realización del 'concepto' especulativo en 'idea'" (p. 247). La filosofía práctica de Hegel no pretende ser moralizante ni traducirse en acción política. Su carácter normativo lo obtiene de su relevancia (y no al revés). La función de la filosofía práctica es "*plantear las cuestiones relevantes bajo específicas condiciones históricas*" (p. 249); llevar a cabo tal función presupone una filosofía que comprenda conceptualmente lo real. Esa filosofía es la lógica hegeliana, en cuya Doctrina del Concepto Hegel aborda "el reino de la libertad". La libertad práctica tiene su fundamento en la lógica dialéctico-especulativa. Lo que falta en la filosofía kantiana es la relevancia de las cuestiones planteadas. Por estar fundada en el principio de contradicción, el contenido al que puede aspirar es el de una máxima subjetiva de la acción. Para Hegel, al contrario, una acción es libre cuando

se abre a la contradicción y al conflicto intersubjetivo, y es la lógica especulativa (no la lógica del entendimiento en la que se detiene Kant) la que permite pensar la contradicción como motor del cambio histórico y como campo de ejercicio de la libertad.

Andrés Jiménez Colodrero ("Aspectos lógicos de la teoría hegeliana del poder principesco") analiza los fundamentos metafísicos de la monarquía hegeliana y, finalmente, encuentra significativas ambigüedades en la "Constitución racional" de la *Filosofía del Derecho*. La raíz lógica de la monarquía se encuentra en la necesidad de un poder estatal que se identifique con el proceso de mediación propio de la Constitución política. Ese proceso se corresponde con la forma del silogismo Universal-Singular-Particular (esto es, la mediación de la voluntad universal con la voluntad particular a través del singular). Ese singular es el poder monárquico. Pero "el rol lógico del monarca en tanto que singularidad sólo podría justificarse en el contexto de su posición *al interior* de la soberanía estatal" (p. 270). La soberanía estatal sería lo universal cuya singularidad emerge en el monarca y que operaría en un movimiento de doble reflexión: una reflexión hacia el exterior (en el nombramiento discrecional de la burocracia por parte del monarca) y una hacia el interior (la conciencia del monarca). De esta manera Hegel desarrolla la articulación del poder principesco a partir de la universalidad, identificada con la soberanía. Pero, al hacer esto, también el poder del príncipe debería estar sujeto al movimiento de disolución y conservación de los poderes en que consiste la idealidad de la Constitución racional; o bien, dicho de otra manera, que cada poder del Estado contenga en sí mismo la totalidad debería

aplicarse efectivamente a todos los poderes del Estado. Hegel es ambiguo en este punto, al "identificar sin mediaciones en el monarca la representación de la soberanía estatal *con* la individualidad de la Constitución racional del Estado ("idealidad") para de esa guisa excluir a los otros poderes de la mediación del jefe de Estado" (p. 273).

Héctor Arrese Igor ("La tesis de la propiedad de sí, entre los escritos revolucionarios de Johann G. Fichte y su derecho natural del período de Jena") se propone mostrar que el concepto de "propiedad de sí" puede ser un buen hilo conductor para vincular el primer período de la producción de Fichte (hasta 1793) y el segundo (desde 1794 a 1799), a pesar de sus diferencias. Tales diferencias afectan, en lo que atañe al argumento de Arrese Igor, al rol del Estado y al sujeto que vive y actúa en ese Estado. Si Fichte, en los escritos de la primera época, piensa el derecho como garantía de las condiciones externas del progreso moral de los hombres (o de su autonomía moral), es lógico que Arrese Igor analice la propiedad de sí como propiedad intelectual, es decir, propiedad de las inalienables condiciones internas del desarrollo de la personalidad moral. Cuando Fichte, en su segunda etapa, piensa una teoría del derecho separada de la moralidad, la propiedad de sí cambia de referente: es el cuerpo lo que no puede ser vulnerado y lo que debe ser protegido por el Estado.

Arrese Igor despliega el concepto de propiedad de sí como propiedad intelectual a partir de un escrito de Fichte llamado "Demostración de la injusticia de la reimpresión de los libros. Un razonamiento y una parábola". Allí se establece que un libro tiene dos dimensiones: una espiritual (las ideas contenidas en él) y otra

material (papel, tinta, encuadernación). La dimensión espiritual es propia del autor y no puede alienarse ni venderse, dado que es condición interna del desarrollo moral. En el contrato de edición, lo que se cede es el usufructo del texto, ligado a la dimensión material (la única que puede venderse).

En la *Fundamentación del Derecho natural* (1796/1797) Fichte parte de considerar a la subjetividad como autoconciencia práctica, capaz de autodeterminarse a la acción en el mundo sensible. La esfera de acción de la que dispone el sujeto es su propio cuerpo. Éste es propiedad de sí "en la medida en que no puede atentarse contra él sin hacerlo contra la idea misma del derecho" (p. 283), que exige, para el yo y para el otro (que es condición de la autoconciencia del yo), una esfera de acción igual. La condición fundamental de la autodeterminación del yo a la acción es que pueda saber con certeza que va a seguir existiendo cuando el fin de su acción se realice. La instancia que, imparcial frente a los conflictos de los individuos, garantiza esa existencia es el Estado. De allí la necesidad de la planificación de la economía, en función de la conservación con vida de los cuerpos de los ciudadanos.

Christian Klotz es el autor de la introducción del libro, en la que recorre sucintamente la historia del idealismo alemán. Destaca la inicial importancia del fragmento "Juicio y Ser", de Hölderlin, como signo de una nueva orientación en el idealismo tras los primeros escritos de Fichte. Esa nueva orientación la analiza a partir del concepto de "manifestación" en Fichte, Schelling y Hegel. Klotz concluye su escrito comparando la noción de sistema en Kant y en los filósofos poskantianos ("La unidad del sistema [en Kant] no resulta del hecho de que se trata del uno absoluto sino del hecho de comprender

los principios plurales e irreductibles de nuestra racionalidad como una totalidad dirigida a una finalidad" [p. 18]) y llamando a repensar la relación entre ellos. No deja de resultar extraño que algunos de los más complejos sistemas filosóficos hayan encontrado su punto de partida en la obra kantiana, que acentúa los dualismos y que, cuando quiere superarlos, produce una teoría –la de lo sublime– que ya a Kant (como se puede ver, solapadamente quizás, en algunos de sus comentarios sobre la Revolución Francesa) y aún a nosotros nos proporciona los fundamentos conceptuales para pensar procesos históricos de aguda conflictividad.