

# Ideas<sup>1</sup>

Revista de filosofía moderna y contemporánea

Bayle y el Decálogo escéptico

**FRANCINE MARKOVITS**

La Anarquía del sentido: Husserl en Deleuze,  
Deleuze en Husserl

**NICOLAS DE WARREN**

Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling

**VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ**

Eurocentrismo crítico y cosmopolitismo en el pensamiento  
antropológico y político de Kant

**LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS**

La Idea según Gilles Deleuze: una aproximación  
desde el cálculo diferencial

**GONZALO SANTAYA**

El método fenomenológico en el joven Heidegger

**EDUARDO PASTOR OSSWALD**

## **títulos reseñados**

*El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*

*El vuelo del búho, estudios sobre filosofía del idealismo*

*Deleuze y las fuentes de su filosofía*

*Extraños modos de vida.*

*Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*

*El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*

# Ideas<sup>1</sup>

Revista de filosofía moderna y contemporánea

una publicación de RAJGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 1 – Número 1

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra

GRUPO EDITOR

Julián Ferreyra

Mariano Gaudio

Verónica Kretschel

Natalia Lerussi

Andrés Osswald

Matías Soich

María Jimena Solé

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

Ediciones La Almohada

ISSN en trámite

[www.revistaideas.com.ar](http://www.revistaideas.com.ar)

mail: [ideasrevistadefilosofia@gmail.com](mailto:ideasrevistadefilosofia@gmail.com)

Facebook: RevistaIdeas

Twitter: @IdeasRevista

Dirección postal:

Dr. Nicolás Repetto 40 PB “B”

(1405) CABA - Argentina

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(VRIJE UNIVERSITEIT BRUSSEL/ UNIVERSITEIT GENT)

Fernando Bahr

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL)

Mónica Cragnolini

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Jorge Dotti

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Jorge Eduardo Fernández

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

Leiser Madanes

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA)

Silvia Luján Di Sanza

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

Diana María López

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL)

Graciela Ralón de Walton

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

Jacinto Rivera de Rosales

(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, Y

UNIVERSIDAD DE EDUCACIÓN A DISTANCIA DE MADRID)

Vicente Serrano Marín

(UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE)

Diego Tatián

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)

Roberto Walton

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Jason Wirth

(UNIVERSITY OF SEATTLE)

RAJGIF. RED ARGENTINA DE JÓVENES GRUPOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

Integran RAJGIF: Grupo Deleuze, Ontología Práctica (la deleuziana); Grupo Enlace

(*Crítica de la facultad de juzgar*); Grupo de Investigación sobre Idealismo; Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo; Grupo de las Lecciones sobre el Tiempo.



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

**editorial** PÁGINA 4  
**artículos** PÁGINA 7

1. Bayle y el Decálogo escéptico  
**FRANCINE MARKOVITS** PÁGINA 8
2. La Anarquía del sentido: Husserl en Deleuze,  
 Deleuze en Husserl  
**NICOLAS DE WARREN** PÁGINA 52
3. Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling  
**VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ** PÁGINA 80
4. Eurocentrismo crítico y cosmopolitismo en el  
 pensamiento antropológico y político de Kant  
**LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS** PÁGINA 110
5. La Idea según Gilles Deleuze: una aproximación  
 desde el cálculo diferencial  
**GONZALO SANTAYA** PÁGINA 134
6. El método fenomenológico en el joven Heidegger  
**EDUARDO PASTOR OSSWALD** PÁGINA 164

**reseñas** PÁGINA 186

1. El despertar del idealismo en *El ocaso de la Ilustración*, **MARIANO GAUDIO**  
 (Reseña: AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de  
 textos, traducción, estudio preliminar y notas de María Jimena Solé). PÁGINA 187
2. El idealismo alemán, o de la apertura a lo Absoluto, **LUCAS SCARFIA**  
 (Reseña: Silvia del Luján di Sanza / Diana María López (comps.), *El vuelo del búho,*  
*estudios sobre filosofía del idealismo*). PÁGINA 195
3. Un viaje al tejido interno de *Diferencia y repetición*, **SANTIAGO LO VUOLO**  
 (Reseña: Julián Ferreyra / Matías Soich (editores), *Deleuze y las fuentes de su*  
*filosofía*). PÁGINA 204
4. Resistentes: Sobre cuerpos y escrituras en la discusión biopolítica,  
**SOLANGE HEFFESSE Y ANABELLA SCHOENLE**  
 (Reseña: Mónica Beatriz Cragolini (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia*  
*nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*). PÁGINA 216
5. El arte del retrato, **RAFAEL MCNAMARA**  
 (Reseña: Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*). PÁGINA 228

**pautas para el envío de contribuciones** PÁGINA 235

## editorial

**T**ienen ante sus ojos *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Una revista, pues, que reivindica la recuperación moderna y contemporánea del concepto platónico de Idea, en un sentido muy específico. Para nosotros, una Idea no es un contenido mental, no es una mera representación, no es una fantasía o una quimera, no es la copia de una realidad que dogmáticamente le atribuiríamos a un mundo fuera de nosotros. Una Idea tiene plena realidad ontológica. Y sin embargo no es *dada* (no reemplazamos un dogmatismo del mundo por un dogmatismo idealista), sino *creada*. Una Idea no es una *cosa*, sino una *actividad*, y por tanto no puede ser *nuestra posesión privada*. Es producida, es creada, pero como parte de un movimiento que excede a los que la producimos y creamos. Siendo parte de un movimiento más abarcador que ella misma, una Idea no se basta a sí misma, porque nunca va sola: siempre Ideas, nunca Idea. No hay una única Idea, de aquí para siempre, sino plurivocidad de Ideas. No una Idea idéntica, sino diferencia de Ideas, en las Ideas. Las ideas se enlazan, se anudan, se encadenan. Esa larga cadena es la filosofía. Esa larga cadena es la tarea del pensar. Siempre por hacerse, nunca dada, nunca acabada. A esta perpetua construcción quiere contribuir esta revista. Una ola para el océano al que siempre estamos lanzándonos.

Tal es la Idea de esta revista. Pero, ¿cómo se relaciona esa Idea con esta revista realmente existente que ustedes tienen ante los ojos? De la misma manera en que se relacionan, en general, las Ideas y el mundo en el que actúan. La Idea del Estado y los estados existentes, la Idea estética y las obras de arte, la Idea de vida y los

vivientes... Ahora, cuál es esa manera, es lo que se trata de indagar, e indagando avanzaremos. Esos avances cubren nuestras vidas e irán cubriendo estas páginas. Ola tras ola, número tras número, Idea y existencia irán construyéndose recíprocamente, contribuyendo a la larga investigación sobre la realidad del idealismo, que constituye su propia Idea, la Idea que los que hacemos esta revista tenemos de la filosofía.

Invitamos a la comunidad filosófica a sumarse a esta construcción. Publicaremos artículos y ensayos con doble referato ciego, considerando tanto el rigor en la investigación como el amplio arco del estilo filosófico que, desde los diálogos de Platón a la escritura rizomática, pasando por el formato epistolar, las meditaciones, los fragmentos, las lecciones y la búsqueda de una exposición sistemática, han caracterizado históricamente a la filosofía. También habrá reseñas con un carácter informativo: aspiran a mantener a nuestros lectores actualizados acerca de las más recientes novedades editoriales, principalmente de la Argentina. Habrá lugar para el *debate* y para difundir la actividad de los grupos de investigación.

*Grupos* de investigación que tendrán justamente un lugar protagonista. Grupos donde la soledad inherente a la reflexión y a la producción filosófica se hace poblada, donde la idea se hace voz y el pensamiento, cuerpo. En efecto, *Ideas* surge de la actividad de un conjunto de grupos de investigación entrelazados por afinidades y contrabandos recíprocos. Son los miembros fundadores de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía, que es piloto de este navío. Los miembros del grupo editor de *Ideas* pertenecemos a una generación filosófica argentina. La generación hoy intermedia. Doctorados o en vías de doctorarnos. Entre 30 y 40 años. Testigos de un momento histórico de la filosofía en la Argentina: entre el auge de la desesperanza de la crisis del milenio (¿por qué no estudiar filosofía en el 2001 si no había trabajo de ninguna cosa, ni siquiera de las carreras convencionales?) y el milagro de la *financiación* del pensamiento filosófico por el CONICET y la jerarquización de la actividad docente. Podemos estudiar e investigar, pero la tarea

tiene una exigencia más ambiciosa: constituir una *filosofía argentina* a partir de una herencia fragmentada y mayormente cipayá. En esa senda, una revista es un elemento natural y necesario, aunque mera ola en ese oceánico desafío.

Se aceptarán contribuciones en castellano y portugués. Será de difusión abierta: libre y gratuita para todo aquel que quiera bajarla y leerla. Pero como *revista* completa: la Idea de esta revista es una serie de volúmenes integrales, organismos donde las partes respondan al todo. *Ideas* aspira a ser un hogar para el pensamiento filosófico local, latinoamericano y global, para los jóvenes y los consagrados, para los miembros de la red y para los investigadores de los más diversos ámbitos. Pero siempre con un claro criterio de demarcación: Ideas que no son meros contenidos mentales, sino acciones en un mundo que no existe por fuera de ellas.

GRUPO EDITOR

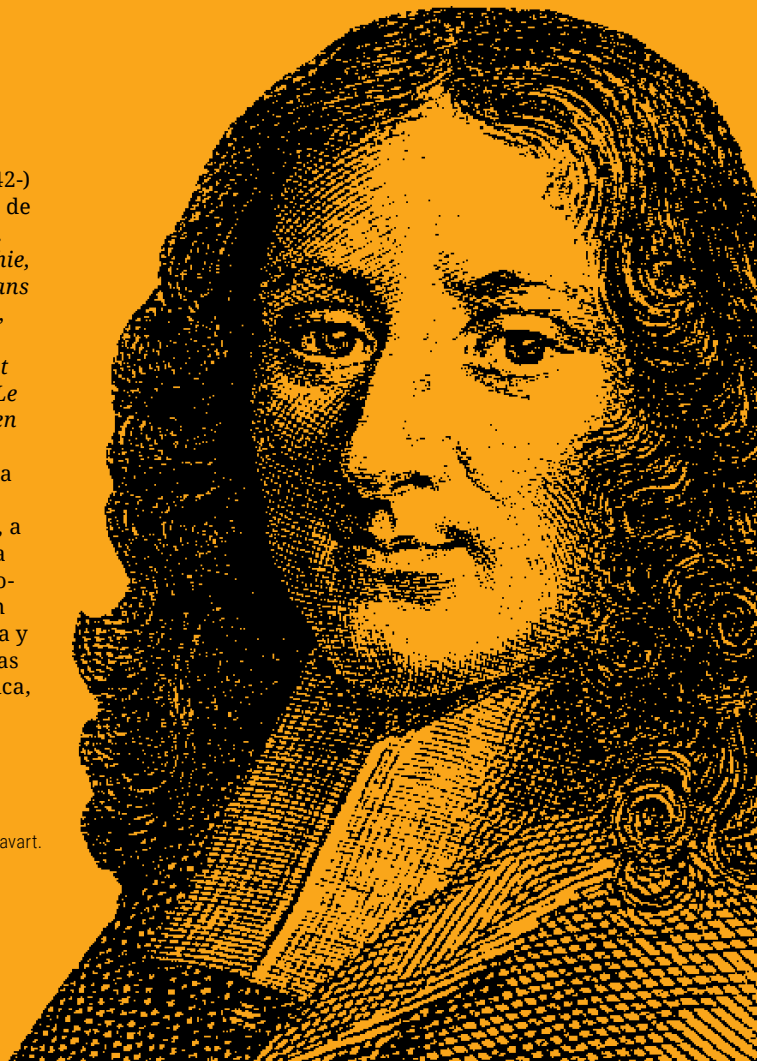
Ideas, revista de filosofía moderna  
y contemporánea



**Francine Markovits Pessel** (1942-) es profesora emérita en filosofía de la Universidad Paris X-Nanterre. Dirige *Corpus, revue de philosophie*, desde 1985. Es autora de *Marx dans le jardin d'Épicure* (Minuit, París, 1974), *L'ordre des échanges* (PUF, París, 1986), *Montesquieu, le droit et l'histoire* (Vrin, París, 2008) y *Le décalogue sceptique. L'universel en question au temps des Lumières*, Hermann, París, 2011. Reivindica la especificidad de las *lumières* francesas frente a la *Aufklärung*, a partir de su carácter crítico de la racionalidad cartesiana. Su metodología de trabajo consiste en un estudio comparado de la filosofía y la metafísica con otras disciplinas (la gramática, la economía política, la física, la antropología, etc.).

**RETRATO DE PIERRE BAYLE**

Grabado de 1774, hecho por el artista Pierre Savart. Bibliothèque Nationale de Paris





# Bayle y el Decálogo escéptico<sup>1</sup>

FRANCINE MARKOVITS

RESUMEN: Este artículo se propone mostrar que la filosofía escéptica no solamente desplaza las evidencias de la razón, sino que postula *otra tipo de razón*. A partir de un estudio pormenorizado de la entrada sobre Pirrón y la "Aclaración acerca del pirronismo" en el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle (1647-1706), Markovits muestra que el escepticismo no implica la puesta en duda de toda ley, sino que permite constituir una "ley del escéptico", a partir de un "decálogo escéptico" (los diez *tropos* de la suspensión del juicio de Sexto Empírico): las variedades y las variaciones de las creencias y las opiniones de acuerdo a los pueblos y las condiciones diluyen la oposición entre razón y fe; por otra parte, lo irracional de la fe puede ser quizás una crítica de la razón, pero no de toda razón, sino de la razón teológica. Bayle, con el pretexto de apoyar las tesis de la enfermedad de la razón y del recurso necesario a la revelación, se aloja en el interior del discurso de los misterios para subvertir la oposición de la razón y de la fe, para mostrar que, lejos de ser irracionales, los misterios ejemplifican esquemas de racionalidad distintos de los de la metafísica corriente.

PALABRAS CLAVE: Bayle, escepticismo, Pirrón, ley del escéptico.

ABSTRACT: This paper aims to show that skeptical philosophy does not only displace the evidence of reason, but also poses *another kind of reason*. Through a detailed study of the entry about Pyrrho and the "clarification about Pyrrhonism" in the *Historical and Critical Dictionary* written by Pierre Bayle (1647-1706), this paper shows that skepticism does not mean to question any law, but allows to construct a "skeptical law", from a "skeptical Decalogue" (Sextus Empiricus' ten tropes of the suspension of judgement): the varieties and variations of beliefs and opinions throughout different people and conditions dilute the opposition between reason and faith; on the other hand, the irrational in faith may be a criticism of reason –not of any reason, but of theological reason. With the pretext of supporting the thesis of the illness of reason and the necessary resort to revelation, Bayle lodges himself in the rhetoric of the mysteries, in order to subvert the opposition between reason and faith, and to show that, far from being irrational, the mysteries exemplify a way of thinking that is different from the usual metaphysics.

KEY WORDS: Bayle, skepticism, Pyrrho, skeptical law.

**¿** No vemos acaso cómo las preguntas que se le realizan a la obra de Bayle fracasan cuando intentan identificarlo o asignarle una posición determinada? ¿Se trata de un católico, de un protestante, de un escéptico, de un deísta o de un ateo? Todas las investigaciones eruditas nos enseñan, por lo menos, a conformarnos con proponer experiencias de lectura, hipótesis de traba-

---

<sup>1</sup> Markovits, Francine: "Bayle et le décalogue sceptique", en *Le décalogue sceptique*, Paris: Hermann, 2010 (publicado originalmente como un capítulo en Melkevik, B. y Narbonne, J.-M. (eds), *Une philosophie dans l'histoire*, Laval, Québec, 2000). Traducción de Julián Ferreyra para *Ideas*, revista de filosofía moderna y contemporánea.

jo, a distinguir entre lo que el autor dice o se supone que dice y lo que dice el texto, y a prestar atención al trabajo de los argumentos mismos. La idea misma de los *topoi* o lugares comunes, ¿no invita acaso a pensar los “pasajes forzados” en los cuales un autor se embarca a su propio pesar, como si el argumento fuera más fuerte que su juicio?

Así, sin retomar el enfoque biográfico de la investigación de las “influencias”, quisimos esmerarnos en la insistencia de los argumentos de Sexto Empírico en el discurso de Bayle e intentar identificarlos para interrogar su aplicación a la modernidad de Bayle.

Lo que implicaría plantear la pregunta: ¿para qué público escribe Bayle?

Quisiéramos, en esta exposición, y sin pretender una enumeración completa, caracterizar tres maneras de argumentar en Bayle: en los *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Bayle varía los ángulos de ataque de una misma pregunta: multiplica los puntos de vista y al mismo tiempo lleva a cabo una teoría del desplazamiento: un saber puede operar desde otro lugar que el propio, y que no es ya el lugar de la competencia sino de la autoridad. Es el problema del desplazamiento del crédito de los doctos.

En *El comentario filosófico*, el estudio de la inversión de toda posición religiosa de dominante en dominada, o de dominada en dominante, pone a la buena fe en plural disociándola de la verdad. Es el *dictamen* de la conciencia y al mismo tiempo el derecho de la conciencia errónea: el sujeto tiene un lugar, pero no es el de un punto fijo.

En el artículo “Pirrón” y la “Aclaración acerca del pirronismo”, del *Diccionario histórico y crítico*,<sup>2</sup> la fe misma sufre un desplazamiento: no solamente desplaza las evidencias de la razón, sino que también es, sin dudas, otro tipo de razón.

Eso nos permitiría quizás caracterizar al escepticismo de Bayle

---

<sup>2</sup> N. del T.: Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Leers, Rotterdam, 1697. Existen dos selecciones de entradas en castellano, ambas traducidas del francés y compiladas por Fernando Bahr: *Diccionario histórico y crítico, primera antología*, Buenos Aires, FFyL, 2003 y *Diccionario histórico y crítico, selección*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010. Algunas entradas figuran en ambos, mientras otras sólo se encuentran en una de las ediciones (se recurrirá a la de 2010, que incluye las entradas a las que la autora hace referencia en este artículo).

como una filosofía del desplazamiento, en contraste con el cartesianismo, que es una filosofía del punto fijo. Nuestra hipótesis sería ver en esta filosofía del desplazamiento el indicio de un escepticismo moderno, que discute los argumentos cartesianos: Pascal<sup>3</sup> vio con acierto que la filosofía moderna era un debate acerca de un punto fijo que fuera un centro de perspectiva para pensar la verdad y la justicia, e intentó en torno a esta pregunta responderle tanto a los cartesianos como a los escépticos. No es entonces en vano tomar en cuenta esta triangulación para buscar en Bayle una filosofía de las variaciones: un discurso que opera fuera de su lugar, errores que tienen derechos, creencias que tienen razones y misterios que instauran una suerte de fenomenalismo. Tales serían las paradojas de un nuevo escepticismo.

Los modernos transformaron los argumentos de Sexto. Al plantear, en su artículo “Pirrón”, la hipótesis de un retorno de Arcesilao, Bayle muestra que en su época sus argumentos, nutridos de teología, serían incluso mil veces más terribles para los teólogos que en otra época para los dogmáticos.

En este pasaje de los antiguos a los modernos, del escepticismo antiguo al escepticismo moderno, vemos plantearse implícitamente una doble pregunta:

- \* ¿Hay realmente discontinuidad entre los antiguos y los modernos? ¿Qué autoriza el corte de la modernidad?
- \* Si hay un corte, ¿a quién hay que imputarlo? Se lo suele asignar a la filosofía cristiana, que sería la filosofía de los modernos. De allí la problematización, muy intensa en el siglo XVII,

---

<sup>3</sup> Pascal trabajó particularmente (sin citarlo) con la referencia a Nicolás de Cusa y al círculo (*De la docta ignorancia*, II, 11). La idea de un círculo cuyo centro esté en todas partes y la circunferencia en ninguna está ligada a la problemática de un lugar inasignable tanto para Dios (“Dios es un Dios oculto”, *Pensamientos*, en *Pascal*, Gredos, Madrid, 2012, p. 591, fragmento 781) como para el sujeto humano (“el hombre no sabe en qué lugar colocarse”, *op. cit.* p. 469, fragmento 400), y de allí la cuestión de la inversión de las opiniones a favor y en contra y la cuestión de la razón de los efectos (*op. cit.* p. 367 y ss, fragmento 80 y siguientes). En un curso en la *École Normale Supérieure Fontanay* hacia 1979, A. Pessel había mostrado la relación entre esta problemática teológica de lo inasignable y las investigaciones contemporáneas de los matemáticos sobre un nuevo tipo de cálculo. Ver también Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. II, p. 647, PUF, Paris, 1968.

del personaje del “filósofo cristiano”.<sup>4</sup> Pero ya el Renacimiento ponía en duda este carácter determinante.

La historia de la disputa de los antiguos y los modernos<sup>5</sup> puede así proponer dos esquemas: uno, providencialista, que realiza una discontinuidad; el otro muestra una continuidad en la historia humana a costa de una integración de la Providencia cristiana como caso particular. Esta continuidad se apoya en la interpretación de la religión natural, tema muy explorado hoy en día.<sup>6</sup> Pero podría ser, y tal es nuestra hipótesis, que la filosofía escéptica, con el pretexto de apoyar las tesis de la enfermedad de la razón y del recurso necesario a la revelación, se “aloje” (palabra deliberadamente tomada de Montaigne) en el interior del discurso de los misterios para subvertir la oposición de la razón y de la fe, para mostrar que, lejos de ser racionales, los misterios ejemplifican esquemas de racionalidad distintos de los de la metafísica corriente (digamos, para abreviar, de la metafísica tomista<sup>7</sup>). Nos parece que esa es la tesis de Bayle. Su manera no leibniziana de decir “conformidad de razón y de fe” obliga sin duda a un trabajo de redefinición. Como consecuencia, en la historia general de los hombres, el providencialismo es sólo un caso particular [*cas de figure*] (expresión geométrica que connota la factorización de la realidad histórica y humana).

Se ha señalado correctamente la aplicación de los diez modos<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Mersenne, Malebranche y Leibniz están muy atentos a la cuestión de este personaje del “filósofo cristiano”: existe el *Sócrates cristiano* de Guez de Balzac, y habrá incluso un Arquímedes y un Euclides cristianos, como el de Sturmius. El fondo del argumento es la conciliación de una metafísica escolástica y de la nueva física de los mecanicistas.

<sup>5</sup> Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, en *Oeuvres complètes de Fontenelle*, Fayard, Paris, 1991, tomo 2, p. 411. La disputa de los antiguos y los modernos, más allá de la cuestión de la imitación en las bellas artes y la literatura, plantea la cuestión del comparatismo en materia de religión. Fontenelle la extiende (*Histoire des oracles, ibid*, e *Histoire des fables, op. cit.* tomo 3) al problema del estatuto de los saberes y de la religión como opinión.

<sup>6</sup> Ver los diferentes trabajos de J. Lagrée (por ejemplo: *La religion naturelle*, PUF, Paris, 1991) y en particular sus estudios sobre la relectura del estoicismo en el siglo XVII (*La raison ardente, Religion naturelle et raison au XVII<sup>e</sup> siècle*, Hugo Grotius, Vrin, Paris, 1991; y *Juste Lipse, la restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris, 1994).

<sup>7</sup> Condillac, E. (*Tratado de las sensaciones*, Eudeba, Buenos Aires, 1963) y Diderot, D. (*Carta sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Valencia, 2002) opondrán más tarde filosofía (es decir filosofía experimental) y metafísica.

<sup>8</sup> N. del T.: Se refiere a los diez *tropos* de la suspensión del juicio, que Sexto Empírico toma de Enesidemo: “1º, el de «según la diversidad de los animales», 2º, el de «según la diferencia entre los hombres», 3º el de «según las diferentes constituciones de los sentidos», 4º, el de «según las circunstancias», 5º el de «según las suposiciones,

en la filosofía moderna:<sup>9</sup> en particular el modo de la relación (el 4º), o el modo de la diversidad de costumbres (el 10º). Pero nosotros quisiéramos estudiar en el uso de los modos una diferencia y no un mero efecto de repetición. Los modos operan como “la ley del escéptico”. La Mothe Le Vayer eleva en efecto los diez modos de Sexto al rango del “Decálogo del Escepticismo”,<sup>10</sup> lo que marca su carácter prescriptivo.

Al mismo tiempo, toda ley se refiere a un caso particular. La norma no va de suyo, no está dada, sino que es producida. Nos asombra la estrategia de los ejemplos, la construcción de enumeraciones a partir de pares de opuestos y el cotejo de diferentes series enumerativas. Así, a propósito del décimo modo podríamos mostrar que Sexto aplica un principio geométrico de permutación. Una ley se opone a otra ley, una costumbre se opone a la otra, una regla a una regla, pero también la ley se opone a las costumbres, a las reglas, etc. Hay una diversidad de principios de variación. No hay una visión de conjunto, ni una perspectiva, ni un punto fijo para el observador, sino una multiplicación de puntos de vista parciales. La relación parte / todo se desplaza al mismo tiempo que la relación sujeto / situación. Constatamos así la inscripción del sujeto de enunciación en su enunciado. Recordamos las “enumeraciones tan completas y revisiones tan generales [que aseguran] no omitir nada” del método cartesiano. Las variaciones y las enumeraciones indefinidas de los escépticos tienen una función polémica respecto a las totalizaciones arquitectónicas, las visiones de conjunto y el punto de Arquímedes asignado al *cogito*. Es necesario tomar en cuenta esta oposición.

¿Cómo identificar entonces el método escéptico propio de los modernos? Una cierta recuperación del escepticismo, ¿no habría

---

distancias y lugares», 6º, el de «según las interferencias», 7º, el de «según las cantidades y composiciones de los objetos», 8º, el de «a partir del *con relación a algo*», 9º, el de «según los sucesos frecuentes o los raros», 10º, el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas» (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 1993, pp. 64-65).

<sup>9</sup> Ver los trabajos de Richard Henry Popkin, y en particular, *Historia del escepticismo, desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. A esta interpretación de un escepticismo cristiano, podríamos oponer el redescubrimiento de la función del ateísmo de Estratón al cual se recurrirá mucho en la filosofía de la vida a partir del siglo XVIII, en particular por parte de Diderot. Ver el estudio sobre este tema en Gianluca Mori, *Introduzione a Bayle, Editori Laterza*, Roma/Bari, 1988.

<sup>10</sup> La Mothe Le Vayer, *Diálogos del escéptico, de la divinidad, de la vida privada*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.

transformado subrepticamente el método de las variaciones en una técnica de humillación de la razón? El escepticismo se habría transformado así en un aliado de la fe, para justificar la necesidad de algo que trascienda a la razón. Parece que nos hemos apresurado al dejar atrapado al escepticismo en la alternativa entre un escepticismo cristiano (como podría serlo el de Huet,<sup>11</sup> en su *Tra-tado filosófico sobre la debilidad del espíritu humano*) y un escepti-cismo libertino que no va quizás hasta la última instancia de las implicancias del ateísmo.<sup>12</sup> Pareciera también que durante mucho tiempo los comentaristas han sentido desconfianza o repugnancia al tomar en cuenta el método del doble discurso, es decir, la táctica de la ironía discreta.

Me pareció que se podía plantear la hipótesis, autorizada por el espíritu de la filosofía experimental de esa época, pero también por la “Aclaración acerca del pirronismo”, de una fe sometida a las variaciones escépticas. Por una parte, las variedades y las variacio-nes de las creencias y las opiniones de acuerdo a los pueblos y las condiciones diluyen la oposición entre razón y fe; por otra parte, lo irracional de la fe puede ser quizás una crítica de la razón, pero no de toda razón, sino de la razón teológica. Sabemos que el artículo “Artículo” de la *Enciclopedia* trabaja sobre estos efectos de lo definido y lo indefinido, y sobre la retórica de la generalización<sup>13</sup>.

\* \* \*

Si la filosofía experimental somete la fe a sistemas de variación, se siguen varias consecuencias:

a. La primera consecuencia es la de la multiplicación de las consciencias de la buena fe, en la hipótesis de un dios oculto, en la disyunción de la verdad y la fe, y en el intercambio de posiciones entre la religión dominante y la religión dominada: estrategia de tolerancia por generalización del principio de intercambio de posi-ciones; la fuerza de este principio, es que incluso los adversarios del escepticismo no pueden rechazarlo porque es crítico, y funda toda

---

<sup>11</sup> Huet, Pierre, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Sauzet, Amsterdam, 1723. Tal es, pareciera, la tesis de Popkin. Cf. las Actas del coloquio de Caen, editadas por Suzanne Guellouz, *Pierre Daniel Huet (1630-1721)*, Biblio 17, Paris-Seattle-Tubinga, 1994.

<sup>12</sup> Cf. R. Pintard, *Le libertinage érudit*, Boivin, Paris, 1943 (réed. Slatkine, Ginebra, 2000).

<sup>13</sup> Cf. el estudio de Françoise Soublin sobre Dumarsais, en su introducción al *Traité des Tropes*, Flammarion, Paris, 1988.

moral. Es la senda que sigue el *Comentario filosófico*.<sup>14</sup>

b. La segunda consecuencia, es la disyunción de la práctica y la doctrina: la práctica moral no deriva de la doctrina de la religión: lo que permite establecer una variación entre la virtud de los cristianos, la virtud de los paganos y la virtud de los ateos, rompiendo la solidaridad entre religión y moral. Esta senda es la de los *Pensamientos diversos* y de la *Continuación de los pensamientos diversos*.<sup>15</sup> La virtud de los cristianos pasa a ser un caso particular en una variación histórica en la cual los paganos y los ateos no son menos virtuosos, sino virtuosos de otra manera. La Mothe Le Vayer, en *La virtud de los paganos*,<sup>16</sup> había planteado el problema respecto a la cuestión de la salvación, y lo había resuelto a través del concepto de “fe implícita”, presente en aquellos que habían ignorado la revelación.

c. La tercera consecuencia está en la razón de la fe. Pero, ¿qué significa el genitivo? Bayle comenta la posición de Saurin.<sup>17</sup> Pero, sobre todo, trabaja con la ambigüedad de un escepticismo cristiano, de una razón en plural. Leibniz, en el *Discurso acerca de la conformidad de la fe con la razón*,<sup>18</sup> rectifica: habría que decir que lo que está por encima de la razón no está contra la razón e imputa a Bayle la identificación de las dos fórmulas. Pero la razón de la fe que defiende Leibniz es distinta de la fe como otra razón que analiza Bayle. Allí radica la dificultad.

La variación de las creencias muestra una racionalidad en la producción de lo irracional.

Habría un mecanismo de las pasiones, una lógica del amor pro-

---

<sup>14</sup> Bayle, P., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, “Contrains-les d’entrer”* o *Traité de la tolérance universelle par M. Bayle*, 2<sup>o</sup> edición, Fritsch et Böhm, Rotterdam, 1713. J. M. Gros ha reeditado las dos primeras partes bajo el título: *Pierre Bayle, De la tolérance* (Press Pocket, Paris, 1992). [N. del T.: hay traducción al castellano: *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «Oblígame a entrar», en el que se prueba por diversas razones demostrativas que no hay nada más abominable que realizar conversiones a la fuerza, y en el que se refutan todos los sofismas de los que convierten a la fuerza y la apología que San Agustín ha hecho de las persecuciones*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2006].

<sup>15</sup> Bayle, P., *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Magisterio Español, Zaragoza, 1977.

<sup>16</sup> La Mothe Le Vayer, F. *La vertu des payens*, Targa, Paris, 1642.

<sup>17</sup> Bayle, P., *Réponse aux questions d’un provincial*, Husson, La Haye, 1727, t. II, 2 vol, p. 159.

<sup>18</sup> En Leibniz, G. W. *Ensayos de teodicea, sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.

pio y del interés;<sup>19</sup> pero habría también una razón suprema, una racionalidad de la revelación, que no quedaría reducida a la primera (lo irracional de las pasiones) y que consistiría quizás, como lo sugiere el artículo “Pirrón”, en la suposición de una metafísica que no fuera ni cartesiana ni escolástica. La fe sería el paradigma racional de otra senda metodológica, o quizás incluso epistemológica. Y aquí encontraremos, como veremos más abajo, varias paradojas.

\*\*\*

Pero antes, ¿para quién escribir todo esto? ¿Cuál es el público de Bayle?

De acuerdo con Elisabeth Labrousse,<sup>20</sup> Jean-Michel Gros<sup>21</sup> caracteriza a Bayle como un profesor y un intelectual comprometido que vive de su pluma. Lo opone a los sabios, a los protegidos de los mecenas, a los gentilhombres que viven de su renta en el siglo clásico, y ve en él el nacimiento de un personaje moderno para el que escribir se vuelve un oficio. Me parece sin embargo que es necesario también, para completar este retrato, identificar el público al que se dirige.

Mersenne y Naudé confiesan que hay que protegerse del pueblo que piensa que los sabios son magos<sup>22</sup>; hay que protegerse de la superstición inducida por el miedo que hace que la masa se vuelva terrible cuando pierde el temor<sup>23</sup>. Pero dominantes y dominados, doctos y masa, comparten el mismo discurso. Lo cual vuelve com-

---

<sup>19</sup> La historia de la economía política legitima hoy en día estos conceptos: lo cual está vinculado con la reevaluación de la influencia de Malebranche y de Mandeville; cf. Mandeville, B., *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. Cf. Hirschman, A., *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. Cf. la crítica a la influencia de Malebranche en Ph. Steiner, *La “science nouvelle” de l’économie politique*, PUF, Paris, 1998. Cf. sobre todo, respecto a las relaciones de P. Nicole y el jansenismo, el estudio de G. Faccarello, *Aux origines de l’économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert*, Anthropos, Paris, 1986.

<sup>20</sup> Es el momento de rendir homenaje a la obra de E. Labrousse y ante todo a su *Pierre Bayle*, 2 volúmenes, Nijhoff, La Haya, 1964. También hay que citar a Hubert Bost, *Un “intellectuel” avant la lettre, le journaliste Pierre Bayle*, Amsterdam-Maarsse, APA, 1994; *Pierre Bayle et la religion*, PUF, Paris, 1994.

<sup>21</sup> En Bayle, *Commentarie...*, op. cit..

<sup>22</sup> Mersenne, *La vérité des sciences*, Toussaint du Bray, Paris, 1625; Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Ulac, La Haye, 1625. Cf. también las observaciones de Bayle sobre el artículo “Jean Bodin” del *Diccionario...* [no figura en ninguna de las selecciones de Bahr].

<sup>23</sup> Spinoza, *Ética*, IV, prop. 54, escolio.



pleja y equívoca, e incluso inválida, la hipótesis de una manipulación voluntarista.

Un discurso que es a la vez el de los doctos y el de los hombres en general plantea la pregunta sobre la duplicidad de los doctos. No alcanza con decir que los doctos han adoctrinado al pueblo, ya que han sabido conectarse con él: la pregunta que se plantea Spinoza siguiendo a Maquiavelo no es entonces tanto la de una manipulación como la de un discurso común. ¿Cómo identifica el pueblo a los doctos?

Bayle va a trabajar en desplazar la pregunta. En lugar de la relación de los doctos y el pueblo, juega con la superstición; plantea la pregunta de la relación del escritor y el lector, e identifica a los lectores como semi-sabios, que se distinguen al mismo tiempo de los doctos y del pueblo. En los *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Bayle construye dos conceptos importantes: 1º el crédito de los doctos y el desplazamiento de ese crédito; 2º los semi-sabios se distinguen de los doctos y del pueblo.

Todas las disciplinas se apropiaron del cometa: la física, la historia, la adivinación, la teología, la poesía y las letras. La pluralidad de los discursos alimenta la equivocidad de los comentarios y se transforma en una manera de reforzar el discurso de los devotos. Trabajar para establecer los hechos, en el tribunal de la experiencia que ha surgido como lo jurídico de la naturaleza contra la teología de la historia, implica interrogar la autoridad de un autor o una tradición. Pero la cuestión de la competencia no cierra el debate. Porque la cuestión de la competencia se transfiere habitualmente del saber hacia la persona, y de la posición de la persona hacia la autoridad de un discurso. La problemática de un Montaigne o de un Pascal sobre las potencias está connotada por el conjunto de estos desplazamientos. En efecto, el crédito de una opinión es el efecto de la autoridad, de la competencia en una disciplina que, mediante el efecto oculto del desplazamiento, avala el poder en *otro* lugar; la posición social de un docto acredita una opinión desplazada.

Bayle puede realizar el proyecto de escribir su diccionario como una “compañía de seguros de la república de las letras” porque interroga esos efectos de desplazamiento del crédito. Pero sobre todo determina un público de semi-sabios. Ni los que están en los negocios (magistrados, emprendedores, financieros, agropecuarios), ni aquellos que comparten las responsabilidades económicas, admi-

nistrativas, e incluso políticas (aunque, por prudencia, no se haga referencia a estos últimos) tienen tiempo de leer. Es necesario que aquellos que hacen libros les escriban resúmenes. Resúmenes que no tienen la misma función que los de Leibniz o los de Lamy (que se dirigen a los expertos). Los resúmenes son aquí resúmenes de debates, protocolos de argumentos. En una palabra: informes.

La consecuencia es una organización diferente de la obra. Las digresiones pertenecen a una estrategia general que pasea al lector en el libro como si fuera una ciudad.<sup>24</sup> La analogía conduce a la exploración, el *analysis situs* recorre todas las calles, describe todos los puntos de vista: o quizás, ya que lo que se busca no es tanto la exhaustividad como la enumeración indefinida de ejemplos, obtenemos la inversión del recurso cartesiano a la arquitectura. Descartes legitimaba el edificio por sus fundamentos; aquí, se recurre a la arquitectura en forma laberíntica, como ocurrirá en Diderot. Bayle responde al mismo tiempo a un método de enumeración y a una teoría del desprendimiento del sujeto, capturado por pensamientos que le vienen, sin que sepa de dónde, sin que sepa cómo. Esta disponibilidad no es pasiva. Está en el principio mismo del método de Bayle de refutación.

\* \* \*

Ahora pasemos a lo que habíamos anunciado, e intentemos caracterizar éste método.

Hay varios métodos de refutación en Bayle. A diferencia de la demostración, la refutación nunca se da por realizada. Es una guerra de acoso. Por ejemplo: refuta la tesis rival, luego la concede y la refuta desde otro abordaje. Este método de *itus* y *reditus* es como el tejido de Penélope, que es para Bayle y Naudé la imagen de la filosofía escéptica.<sup>25</sup> Esta alternancia de conceder, refutar, conceder actúa en los *Pensamientos diversos*. Podríamos mostrar que ya aparece en

---

<sup>24</sup> Sobre las ciudades y los libros, se puede meditar con Bayle (cf. *Réponse...*, *op. cit.*, capítulos 1 y 2 sobre las capitales y *Pensamientos diversos...* *op. cit.*, § CCLXII y conclusión) y con Leibniz (cf. *Monadología*, Sarpe, Madrid, 1984, § 57) antes de releer a Victor Hugo: *Nôtre dame de Paris*, Garnier, Paris, 1961, V, II (“Esto matará a aquello”).

<sup>25</sup> Cf. nuestro artículo “L’Antimachiavel-médecin de La Mettrie” en la revista *Corpus* n°31 (1997), *L’antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières*, dirigida por H. Méchoulan y C. Frémont.

Sexto:<sup>26</sup> “del que juzga”. Se refuta que se pueda aprehender al hombre compuesto de alma y de cuerpo, porque el alma y el cuerpo son inaprehensibles. Pero aunque se pueda aprehender al hombre, no se puede decir que es capaz de juzgar, ni con demostración, ni sin demostración. E incluso si el hombre pudiera juzgar, ¿qué hombre juzgará? ¿El sabio de una dogmática determinada o el más inteligente? Y, ¿cómo pasar entonces del comparativo al superlativo (el más inteligente)? Y, ¿en qué futuro lo encontraremos? Y si no esperamos el futuro, el más inteligente será también el más vivo y el más rápido y, por lo tanto, será también el que puede sorprendernos y engañarnos.<sup>27</sup> Vemos que hay un argumento del “*deceptor*” en Sexto (aunque no sea el *deus deceptor*).

Pero volvamos a Bayle.

En un primer momento, Bayle refuta la tesis del teólogo, según el cual los cometas son signos. Y para ello, muestra que no podrían ser más que signos ambiguos, propicios para algunos pero nefastos para otros. Esta simultaneidad de puntos de vista contrapuestos supone un tercero que observa y da cuenta de la parcialidad. Al mismo tiempo, una representación semejante de los cometas obedece a los mismos mecanismos de asociación que la astrología, las diversas técnicas de adivinación, la eficacia de los nombres y la creencia en el poder inmediato de los signos en general. Y Bayle concluye de ello, apoyándose en los físicos como discurso competente pertinente, que los cometas son fenómenos y no signos.

Pero el adversario no resulta convencido, lo cual muestra que no se trata aquí tanto de refutar<sup>28</sup> como de marcar efectos de resistencia y obligar al adversario a enunciarlos. Y Bayle ataca también desde otro ángulo: concede que los cometas pueden ser signos, y pregunta de qué lo son. ¿Son signos de la intención de Dios, que utilizaría para revelarse los mismos medios que los poetas y las mitologías antiguas y que la idolatría? Esta actitud no haría más que manifestar la debilidad y la contradicción del Ser Supremo.

---

<sup>26</sup> Sexto Empírico, *op. cit.*, p. 148 y ss..

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>28</sup> Puesto que los físicos justamente ya lo han hecho, tanto en tiempos antiguos como modernos, y en vano. La serie de variaciones no contradice al argumento de que no hay “nada nuevo”.

Pero el adversario se resiste aún. La justificación de Dios residiría en el combate contra el ateísmo, con la suposición que el ateísmo sería un peligro mucho más grande que el paganismo y la idolatría. Lo esencial de la moral es el miedo a los dioses, no importa si se trata de la verdadera religión o de sus imágenes alteradas. E incluso, en algún sentido, esta función rehabilita al paganismo. La refutación de Bayle va a apuntar entonces a los mecanismos del miedo, igual que la de Spinoza. La creencia en la inmortalidad del alma, en el juicio final y en el otro mundo no hacen más que poner en evidencia el mecanismo de toda la moral, y la conducta de la vida humana en general: la regla de los actos es la imagen de sí mismo en el otro. Se trate del legislador divino, o del magistrado humano, o del testimonio de un amigo, se observará siempre una función constante, una estructura invariante propia de lo humano. Antifonte y Critias ya lo habían señalado en la antigüedad. Los legisladores, al inventar los dioses, imaginaron magistrados que nunca cierran los ojos, con una vigilancia ubicua. La unidad de esta función a través de las diversas imágenes (que no son para nada equivalentes, por otra parte) confiere el lugar a partir del cual se puede reducir la moral del miedo y de la creencia al poder del verbo. Puesto que el miedo no es otra cosa que la imaginación del poder del mando, la representación de un verbo que actúa gracias a su autoridad y el lugar que ocupa. El correlato de un verbo que efectúa lo que dice, que actúa a través de su enunciación, es el miedo o la obediencia del que le cree. De la trascendencia del verbo divino. Decir es hacer.

\* \* \*

Bayle habrá mostrado, al mismo tiempo, que es posible una ética del ateo, y que existen ateos especulativos. De esa manera, recusa la prohibición de una ciencia del ateo, y de una moral del ateo. La función epistémica del Dios cartesiano es conocida: conservar tanto las identidades del pensamiento como el orden justamente natural de las cosas, y velar por la conservación de las reglas de las representaciones. Este razonamiento prohíbe una ciencia del ateo. Paralelamente, Bayle va a mostrar que existe una moral del ateo, que el sistema del ateísmo no es contradictorio y tampoco impracticable. Bayle recurrirá a la moral para rechazar la función epistémica de un Dios conservador de las evidencias. El punto, para lo teólogos, es mantener al ateo en una situación de desobediencia y transgresión: hay que limitar al ateísmo en la práctica mostrando que toda siste-

matización de una conducta semejante sería a la vez contradictoria en sí misma y ruinoso para la sociedad. La *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert retomará en los artículos "Ateos" y "Deístas" los mismos argumentos, utilizando equívocamente la exposición de las tesis de Bayle para denunciarlas y hacerlas conocer. Con Bayle, el ateísmo se hace especulativo. Por una parte, los hombres no practican lo que creen y los cristianos no son para nada más avanzados que los demás en materia de moral. Pero, por otra parte, la moral del ateo efectúa una inversión teórica sustituyendo la cuestión de la autoridad de la cual emanan las normas por la cuestión de su utilidad. El ateo es la posición de la inmanencia y uno no hará mal en reconocer allí al que Bayle caracteriza como el ateo de sistema.

Bayle no conduce entonces a su adversario a deponer las armas sino a revelar sus intenciones ocultas. En esta multiplicación de los ángulos de la refutación, en esta doble variación respecto a las posiciones del adversario y respecto a los desplazamientos del autor, se trata de responder a la problemática cartesiana del punto fijo determinado en la problemática del *cogito* como *criterio* de verdad. El argumento con el cual se responde al *cogito* es el de la implicación del sujeto en su enunciado. En numerosas oportunidades, Sexto trabaja sobre el efecto del enunciado en el sujeto de enunciación: lo que él llama "ser parte de lo diferente".<sup>29</sup> El sujeto se ve en efecto en el centro de un sistema de referencias. Lo que le impide ocupar el lugar de la verdad, es que ella lo enceguece en su propio lugar. En esta "reanudación" del escepticismo antiguo, no se plantea tanto la cuestión de la relatividad de los criterios de verdad, como la cuestión de la inscripción del sujeto de enunciación en su enunciado. Por otra parte, no se plantea en relación a la modalidad del juicio, sino respecto a la producción del sujeto en su propio discurso. La división pertinente no sería entre antiguos y modernos, sino entre dos maneras de teorizar la posición del sujeto.

De esta manera, podría ocurrir que esta redefinición de lo que está en juego en el escepticismo moderno ponga en cuestión el estatus de la modernidad en lo que Hegel ha articulado como momento del concepto: la autoconciencia.

\* \* \*

---

<sup>29</sup> Sexto Empírico, *op. cit.*, pp. 71, 84, 87-88, 96.

Otro tipo de refutación podría ser descrito a partir del *Comentario filosófico*. El público es otro. Un comentario “de un nuevo género” se dirige a ese público y debe ser distinguido de la exégesis bíblica. El conversor<sup>30</sup> es mitad cura y mitad soldado: la respuesta a esta monstruosidad es un comentario de nuevo tipo que no se reduce a redactar erratas sino que supone que se desorienta al adversario, que se le modifique el terreno: es un método general de desplazamientos o de acoso que le impide al adversario permanecer en una posición y suponer siempre cuál es el problema. Lo que está en cuestión es la identificación del lugar que ocupa la iglesia romana: ¿es ella una función de la verdad de la doctrina o de la dominación en un tiempo y un lugar? Tal es la alternativa que propone Bayle. La universalidad del catolicismo es interrogada en relación con su situación: religión, en la antigüedad, perseguida por los paganos y, en relación a los tiempos modernos, tanto perseguida en oriente como perseguidora en las Indias occidentales. Esta alternancia lanza una reflexión sobre la verdad de la doctrina, sobre las condiciones para conocerla, sobre la cuestión de saber si puede dar lugar a un derecho.

Bayle invoca la diversidad y la inversión histórica de las posiciones. Reevalúa el derecho que se da una autoridad al tomar en cuenta los hechos de su dominación. Las máximas de Bossuet reposan sobre una petición de principio: la Iglesia es la verdad, y él deduce de ello la condena de toda variación como alejamiento de la norma: es la *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes*.<sup>31</sup> Apoyándose en Vincent de Lérins, Bossuet justifica la imputación de un desvío de la norma como efecto de una resistencia a la verdad: esta resistencia marca la falta y la herejía. Bayle interpreta que esta resistencia es la presencia de la razón y de la buena fe, sin las cuales la fe misma no podría ser reconocida. El reconocimiento implica una resistencia del sujeto, sin la cual sería una mera marioneta. Por otra parte, Bayle define las variaciones de los sistemas de normas como un puro hecho histórico. La variación no es por lo tanto un desvío respecto a una regla sino una enumeración de reglas.

---

<sup>30</sup> El abuso en el ejercicio ha implicado una restricción del sentido: tirano dejó de significar rey, sofista dejó de significar filósofo. Pero el término de conversor siguió otra deriva: la de una confusión más que de un abuso.

<sup>31</sup> Bossuet, J. B., *Histoire des variations des églises protestantes*, Mabre-Cramoisy, París, 1689.

Por otra parte, el enunciado: “yo ocupo el lugar de la verdad y los persigo en su nombre” no es un enunciado generalizable, porque prohíbe la reciprocidad. Bayle ve en su generalización una contradicción en la cual se implica al sujeto del discurso, y muestra por ejemplo como Diroys<sup>32</sup> se implica sin saberlo en su apología de la persecución de los Hugonotes. Si la iglesia justifica su persecución de los protestantes, también justifica su propia persecución en otro tiempo y otro lugar. La generalización de su enunciado lo hace funcionar contra sí misma, y la pone en contradicción consigo misma. Tenemos aquí un uso interesante de la generalización que no ni el recurso al consenso de la luz natural como el método de Louis Mayer,<sup>33</sup> ni el recurso a un universal del derecho como máxima kantiana.<sup>34</sup> En lugar del consenso, tenemos una ejemplificación; en lugar de un acuerdo por derecho, una variedad histórica de hecho. El modo de relación pone en evidencia los factores de la variación de los juicios y las creencias.

Bayle utiliza el mismo tipo de argumento en *Lo que es Francia completamente católica bajo el reinado de Louis Le Grand*.<sup>35</sup> ¿Qué ocurrirá con la fe en la historia si el interés por sostener cosas falsas no está compensado por el miedo a la desmentida? O mejor, si uno no puede basarse en la realidad del miedo a la desmentida para criticar lo que algunos quieren hacer pasar, sin vergüenza, por verdadero. La verdadera cuestión es saber si una desmentida era posible en el momento deseado, y cómo ha podido conservarse o ser destruida su huella.<sup>36</sup> Allí también, de las persecuciones contra los primeros

---

<sup>32</sup> Diroys, teólogo del cardenal de Estrées. Bayle discute también su libro en su *Réponse... op. cit.*, III, 165 (nota de J.-M. Gros, *op. cit.*, p. 155). Cf. también Leibniz, *Teodicea*, *op. cit.*, II, 197.

<sup>33</sup> Mayer, L., *La philosophie, interprète de l'Écriture Sainte*, Intertextes, París, 1988.

<sup>34</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, § 7 de la Analítica: “ley fundamental de la razón práctica”.

<sup>35</sup> Bayle, P. *Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis Le Grand*, Vrin, París, 1973.

<sup>36</sup> La filosofía de la historia en el siglo XVII está en general articulada con una historia de fragmentos y vestigios más que por la puesta en perspectiva de un punto de vista universalista (cf. mi obra *L'ordre des échanges*, PUF, París, 1986). Esta atención a las causas de que las huellas se borren y al interés de la violencia por la manera de escribir la historia ha sido explícitamente considerada como política, sea por Voltaire o por Toland a propósito de la historia de los Evangelios perdidos o por Malby que reflexiona sobre el estatus del historiador / actor. También podríamos citar las historias escépticas de la filosofía a las cuales Lucien Braun no había hecho quizás un lugar suficientemente significativo en su obra *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, París, 1973.

cristianos hasta las persecuciones contra los Hugonotes, la generalización es un punto crítico.

El argumento de la tolerancia se justifica por diferentes modelos de diversidad. Si la diversidad era el alejamiento de la norma, habría que pensar la diversidad de las religiones como un delito<sup>37</sup>. Lo cual ya ha sido refutado. Pero Bayle invierte la relación al mostrar que un “populacho de monjes y curas” se suscitó en el interior mismo de la iglesia. Lo plural de la iglesia es la imagen de lo plural de la sociedad civil; la iglesia no es el modelo sino el reflejo de los conflictos de la sociedad. La sedición política proviene del fondo de los claustros. La división del trabajo<sup>38</sup> en cambio ofrece un modelo de concordia en la sociedad civil que no se basa en la uniformidad y el consenso sino en una polifonía. El acuerdo no es concordancia sino armonía. Leibniz había ya trabajado por su parte sobre la disonancia. Esta metáfora musical nos conduce naturalmente a la pluralidad de los gustos: el ejemplo del reyezuelo de las Indias que pensaría en honrar al rey de Inglaterra escribiéndole una carta según el modo burlesco, y omitiendo instruirse sobre las costumbres británicas cometería una falta de gusto, pero no un crimen de lesa-majestad:<sup>39</sup> es conveniente juzgar la pluralidad de los cultos según el criterio del gusto.<sup>40</sup> Y como si el recurso a la división de las técnicas y de las artes no alcanzara, Bayle muestra que la pluralidad de las condiciones sociales, las funciones, los rangos e incluso las transgresiones son interiores a la iglesia misma (como si ella fuera el microcosmos de la sociedad civil).<sup>41</sup>

Tal argumentación manifiesta la grandeza de Dios a través de la diversidad de los cultos. El argumento es paradójico; retoma y subvierte el argumento leibniziano que define a Dios por la riqueza y la variedad de sus obras. La aplicación del argumento a la religión como producción humana sólo puede ser irónica.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. Bayle, P., *De la tolérance*, op. cit. p. 262.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>40</sup> Isabelle Delpla ha trabajado sobre el modelo literario y estético de la tolerancia en Bayle en su artículo: “*Bayle, pratiques de la diversité*”, en *Papiers in french XVIIth century literature*, (Biblio 17), XXV, 49, 1998, pp. 461-480.

<sup>41</sup> Bayle, *De la tolérance*, op. cit., p. 269.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 267.



En ausencia de un consenso universal respecto a las leyes y las normas, la evidencia moral será la del acuerdo en la polifonía: la generalización de la máxima particular de un sujeto o de un pueblo no debe poder volverse contra él mismo; las posiciones deben poder permanecer intercambiables. Tal es la regla de la evidencia moral que permite comprender que “toda máxima que contiene la obligación de cometer crímenes es falsa”.

\* \* \*

En efecto, cuando Bayle enuncia como un axioma que toda máxima que contiene la obligación de cometer crímenes es falsa, recurre a varios argumentos:

1. Las opiniones y las creencias sólo pueden ser imputadas como delitos o como crímenes y no dependen del magistrado. Ningún magistrado puede juzgar la buena fe: ningún soberano puede legislar respecto a la conciencia: sería confundir en la imputación los actos del sujeto y su ser; obligar a las conciencias, sería por otra parte transformar a los hombres en marionetas o autómatas espirituales –y Dios como sujeto no podría satisfacerse con la obediencia de estatuas–. Los derechos de la conciencia errónea no están en contradicción con el *dictamen* de la conciencia.

La libertad de obediencia está connotada en efecto por dos argumentos que pueden parecer contrarios: (1) no somos dueños de nuestras ideas; y sin embargo (2) no somos marionetas. El *dictamen* de la conciencia y la buena fe no remiten a una instanciación de la libertad, sino a una enumeración de las posiciones, que no determina la indiferencia de las normas sino el conocimiento de las condiciones de su existencia.

La interioridad de la conciencia y la buena fe determinan los derechos de la conciencia errónea. Pero este derecho se hace posible por el hecho que el lugar de la verdad es inasignable y que nadie puede pretender ocuparlo. Lo que la justifica es el argumento del Dios oculto, y H. Basnage de Beauval, en *La tolerancia de las religiones*<sup>43</sup> recurre a ese lugar vacío, pero, a diferencia de Pascal, no deduce la miseria del hombre y la necesidad de la obediencia a la iglesia, sino la prohibición de una confusión entre la interioridad de la conciencia y la autoridad del magistrado.

---

<sup>43</sup> Basnage de Beauval, H. *La tolérance des religions*, Graef, Rotterdam, 1684.

La buena fe es, al mismo tiempo, el signo de un desligarse: estamos ligados a la religión de nuestros padres y no podemos sustituir esta relación personal (que ofrece a la vez la vida, la ternura y la ley y nos estructura desde la infancia a nuestras espaldas y sin nuestra confesión) por la insistencia de la tradición, que es impersonal.

Vemos así que esta conciencia que es a la vez libre y no-libre hace emerger un concepto de libertad que no es el principio cartesiano de una infinidad de la voluntad, sino la doble determinación de la sinceridad respecto a sí mismo y de la capacidad de desligarse de la verdad.

Podemos decir también que de acuerdo a este enfoque, el sujeto experimenta su historia, y el derecho de la conciencia errónea señala el reconocimiento de esta historia.<sup>44</sup>

2. El otro argumento es que las sanciones se pueden considerar crímenes: la separación de los niños y los padres, la privación de los derechos civiles, la prohibición de ejercer un oficio, de disponer de los bienes, de abandonar el país, etcétera, son crímenes y transforman la relación del soberano y los súbditos. Las sanciones que no tendrían sentido más que respecto a sujetos rebeldes que se habrían puesto fuera de la ley y hubiesen amenazado la seguridad del Estado, se vuelven, respecto a los súbditos leales, crímenes del soberano: como no se puede decir que el soberano sea un criminal, se dirá que ha sido engañado o sorprendido. Y sin duda hay que suponerlo justo. ¿Qué otro recurso invocar?

3. Tras haber examinado los dos tipos de desplazamiento practicados por Bayle (la cuestión de la enumeración de los puntos de vista y la cuestión de los derechos de la conciencia errónea) abordaremos además una tercera manera de argumentar: las paradojas de la fe conforme a la razón.

El artículo “Pirrón” y la “Aclaración acerca del pirronismo” han sido leídos habitualmente desde la perspectiva de un escepticismo cristiano. Nos gustaría mostrar que hay allí una ambigüedad y que la presentación de Bayle sugiere quizás también otra lectura que pone en obra una razón que “naturaliza” los misterios. La fe estaría conforme con la razón suprema pero ésta estaría conforme con la crítica de lo divino.

---

<sup>44</sup> Vemos que estas tesis son a la vez irreductibles al kantismo (contra la interpretación de Delvolvé) y a una filosofía del inconsciente (en Leibniz).

El artículo “Pirrón” tiene por objeto la manera en la cual los dogmas de la Trinidad, la Eucaristía, la encarnación y la transubstanciación contradicen la evidencia de los axiomas de la luz natural. Tomar nuestras evidencias por dogmas de la filosofía sustancialista, y los dogmas de la revelación por el discurso de otra racionalidad, permite dar a las proposiciones de la revelación su pleno alcance. Bayle pasa así a “habitar” el discurso teológico mismo. Según sus declaraciones, es para justificarlo. Pero en realidad, lo hace estallar en su estatus de revelación, al darle el rol de instrumento sólo para hacer aparecer la arbitrariedad de la metafísica sustancialista. Le da plenos derechos a la revelación, pero ya no es más la revelación.

\* \* \*

Quisiera trabajar sobre estas dos hipótesis, que están ligadas: que el escéptico habita en el interior del discurso de la fe y que esta inserción (o quizás esta intrusión) transforma a los dogmas en axiomas.

Sigamos entonces el artículo “Pirrón” y la “Aclaración acerca del pirronismo”.

Pierre Rétat escribe, en torno al *Examen del pirronismo* de Crousaz:

Su vasto propósito abarca toda la historia del pirronismo. Después de haberlo definido y haber investigado sus causas, pasa a una refutación sistemática de Sexto Empírico y aborda finalmente la obra de Bayle. En realidad, esta tercera parte no sólo constituye la parte esencial de la obra, sino que además Bayle es el centro donde todo converge. El inspira sin cesar la imagen que se da desde el principio del pirroniano. Bayle sustituye a Sexto Empírico: es la única obsesión en torno a la cual se organiza todo”.<sup>45</sup>

Negándose a identificar a Pirrón y Arcesilao, en torno a la tesis según la cual la naturaleza de las cosas sería incomprensible, Bayle<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Rétat, P., *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Les Belles-Lettres, Paris, 1971, p. 155. Allí Rétat evoca la apologética protestante y en particular el *Examen du pyrrhonisme* de Jean-Pierre de Crousaz, obra monumental comenzada en 1720, finalizada en 1729 y publicada en 1733. Cf. también la nota de la p. 217 donde reporta el arrepentimiento del traductor al francés de los *Esbozos pirrónicos*, Huart, tal como se los habría confiado antes de morir a Crousaz. Cf. también L. Bianchi, *Progetto di un dizionario critico*, Bibliopolis, Nápoles, 1987.

<sup>46</sup> Sepan permitirnos, en todo este pasaje, parafrasear abreviando [N. del T.: cf. Bayle,

muestra que se ha llamado a los pirronianos zetéticos, eféticos y, aporéticos, es decir, examinadores, inquisidores, suspendedores y dudantes, porque suponían que era posible encontrar la verdad y no determinaban que fuera incomprendible (nota A).

La primera cuestión planteada no se refiere a la verdad del pirronismo o de su utilidad, sino a su peligro. Si los sistemas de defensa se han movilizado en contra de él, es porque ataca y es polémico. Sin embargo, sólo lo es en relación con esta divina ciencia, la teología, puesto que no puede observarse que lo sea ni en relación con la física, ni en relación con el Estado (nota B).

Poco importa que se diga que la inteligencia del hombre es demasiado limitado para descubrir algo en las verdades naturales, en las causas que producen el calor, el frío, el flujo del mar, etc. Nos debería alcanzar con ejercitarnos en la búsqueda de hipótesis probables y reuniendo experiencias, y estoy seguro de que hay muy pocos buenos físicos en nuestro siglo que no estén convencidos de que la naturaleza es un abismo impenetrable cuyos resortes sólo son conocidos por aquel que los ha hecho y los dirige. Así, todos éstos filósofos son desde este punto de vista académicos y pirrónicos. La vida civil no tiene nada que temer de este espíritu, pues los escépticos no negaban que cada uno debía actuar conforme a las costumbres de su país, practicar los deberes de la moral y tomar partido en esos asuntos de acuerdo con las probabilidades, sin esperar certezas. Podían suspender el juicio acerca de si tal deber era natural y absolutamente legítimo, pero no lo suspendían acerca de si era necesario practicarlo en tales y cuales circunstancias. Sólo la religión tiene que temer al pirronismo; ella debe estar apoyada sobre la certeza: su objetivo, sus efectos, sus usos caen desde el momento mismo en que la firme persuasión de sus verdades se borra del alma. Por otra parte, sin embargo, tenemos motivos para no inquietarnos: no hubo y ni habrá nunca más que un pequeño número de gente capaz de ser engañada por las razones de los escépticos. La gracia de Dios en los fieles, la fuerza de la educación en otros hombres y, si se quiere, la ignorancia y la tendencia natural a decidir son un escudo impenetrable a los dardos de los escépticos, aunque esta secta se imagine que hoy es más temible que antes. Veamos qué se funda esa extraña pretensión.<sup>47</sup>

---

*Diccionario..., op. cit.*, pp. 257 y ss.; usamos de base la traducción de Bahr para seguir el parafraseo realizado].

<sup>47</sup> *Diccionario..., op. cit.*, p. 258.

Enumerar y poner en el mismo plano a la gracia, a la educación y a la ignorancia, es marcar la pluralidad de efectos de resistencia al pirronismo, en las cosas y no en las razones de creer. La imputación: los pirronianos “creen que dan miedo” hace irrisorio el supuesto peligro del pirronismo.

La nota B se desarrolla a continuación de acuerdo a un procedimiento conocido: relación de relación, es el procedimiento habitual en toda construcción de diálogos. “Hace cerca de dos meses que cierto hombre capaz me refirió con mucha amplitud una conversación a la que había asistido. Dos abades, uno que sólo sabía de rutina y otro que era un buen filósofo”.<sup>48</sup> Bayle toma la precaución una vez más de señalar en una nota de segunda categoría que el que habla es un abad. Esta disposición es totalmente característica del método escéptico. La imputación del discurso se va relevando. No se habla en nombre propio, sino que se cita. Los enunciados son así puestos en perspectiva.

Al desprecio del primero (el abad rutinario) por lo pirronianos, el segundo (el abad filósofo) replica que si Arcesilao volviera al mundo, y si tuviera que combatir con los teólogos, sería mil veces más terrible que frente a los dogmáticos de la antigua Grecia. Y esto porque se pueden usar las armas de la teología contra la teología misma. Se ve aquí el interés de dividir el discurso entre dos abades.

Renuncio a las ventajas que la nueva filosofía ha procurado recientemente a los pirrónicos. Apenas se conocía en nuestras escuelas el nombre de Sexto Empírico cuando Gassendi brindó un resumen que nos abrió los ojos [respecto a los fines de su lógica]. El cartesianismo ha dado la pincelada final a la obra, y nadie duda hoy entre los buenos filósofos que los escépticos tuvieron razón al sostener que las cualidades de los cuerpos, que hieren nuestros sentidos, no son sino apariencias.<sup>49</sup>

La nueva filosofía tiene un lenguaje más positivo que la antigua y sostiene que las cualidades (calor, olor y color) no están en los objetos de nuestros sentidos sino que son modificaciones de nuestras almas. Se habría querido con gusto, continúa el abad, exceptuar a la extensión y al movimiento, pero no ha sido posible. Es más, los objetos de los

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 258.

sentidos no podrían ser la causa de mis sensaciones: yo podría sentir el frío y el calor, ver colores, figuras, extensiones y movimiento, aún en el caso de que no hubiera ningún cuerpo en el universo. No tengo por tanto ninguna buena prueba de la existencia de los cuerpos.<sup>50</sup>

La única prueba que se me puede dar debería ser tomada del argumento según el cual Dios me engañaría si imprimiera en mi alma las ideas que tengo del cuerpo sin que, en efecto, los hubiera; esta prueba, sin embargo, es muy débil: prueba demasiado. Por ejemplo, desde el comienzo del mundo, la mayor parte de los hombres cree -y es un gran error- que los cuerpos tienen colores. Si Dios los engaña en este sentido, nada impide que los engañe respecto de la extensión. Por otra parte, Dios no nos fuerza a pensarlo, sino solamente a juzgar que eso nos parece de esa manera.

Los gassendistas y los cartesianos se encuentran entonces ante dos problemas: el de la prueba de la existencia de los cuerpos exteriores; el de la relación entre extensión y corporeidad. El punto es que se razona de la misma manera respecto a la extensión y los colores; pero, si los colores no están en los cuerpos, y si Dios engaña a los hombres, no haciéndolos creer sino dejándolos creer, nada impide que los engañe respecto a la extensión.

La diferencia del nuevo pirronismo y el antiguo está entonces en la introducción del Dios engañador. La función de esta hipótesis es doble: interrogar el lugar del sujeto del conocimiento y el estatus de la apariencia. Pero la argumentación pirroniana debe entonces aplicarse a la pieza maestra del dispositivo cartesiano que es su evidencia y su modelo: el *cogito*.

Inmediatamente después, el abad filósofo dijo al otro que para poder vencer alguna vez a un escéptico hacía falta probarle en primer lugar que la verdad podía reconocerse ciertamente por ciertos indicios, indicios a los que se llama comúnmente *criterium veritatis*. Sostendréis ante él con razón que la evidencia es el carácter seguro de la verdad, puesto que si no lo fuera la

---

<sup>50</sup> Bayle cita al abad Fochery su *Critique de la Recherche de la vérité* y luego las observaciones de Arnauld al capítulo XXVIII de las *Verdaderas y las falsas ideas*. Las referencias a Malebranche provienen de *Acerca de la investigación de la verdad : donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias* (1674-1675), Sígueme, Salamanca, 2009, libro I, cap. X; libro II, cap. VI; sexta aclaración; las referencias al argumento del Dios engañador, t. III. Las otras referencias son al *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, Elsevier, 1680; y al *Traité de morale*, Leers, Rotterdam, 1683.

evidencia nada lo sería. Sea, responderá, es allí donde os estaba esperando, os haré ver que cosas que rechazáis como falsas cuentan con la mayor evidencia.<sup>51</sup>

Bayle se servirá entonces del abad filósofo para escenificar una subversión de la evidencia natural por la evidencia del misterio; se trata del movimiento inverso al que, en el *Comentario filosófico*, traduce la revelación sobrenatural en revelación natural. Se puede observar la solidaridad de estos dogmas y su consistencia teórica, a través de la puesta en cuestión de la identidad personal, de la relación de los modos con la sustancia, y, de manera general, del dualismo<sup>52</sup>. Bayle se dedica a mostrar, paradójicamente, que la consistencia de ciertos argumentos del spinozismo sobre la sustancia y la causalidad proviene del pirronismo. Spinoza sería un escéptico sistemático.

I. *Resulta evidente que las cosas que no son diferentes a una tercera, no son diferentes entre sí; ésta es la base de todos nuestros razonamientos, sobre ella fundamos todos nuestros razonamientos, y, sin embargo la revelación del misterio de la Trinidad nos asegura que tal axioma es falso. Inventad tantas distinciones os plazca, jamás mostraréis que aquella máxima no es desmentida por este gran misterio.*<sup>53</sup>

La Trinidad juega en dos registros: desmiente un axioma y separa a la persona del individuo. Consideremos el axioma.

\* \* \*

Ocurre que Bayle mostró que la crítica de este axioma se encuentra en la filosofía de Spinoza. Declara en efecto que Spinoza

identifica el ser eterno y necesario con las cosas que los cristianos llaman sustancias creadas, cualidades, accidentes, vicios, virtudes, dolores, penas [...] La tesis de Spinoza reduce todas las cosas a una causa que no es realmente distinta de sus efectos [...] Todo hombre que busque sinceramente las verdades filosóficas, y que vea que no se puede dar un paso en la escuela de Spinoza sin rechazar como falsas las reglas más evidentes del razonamiento, rechazará con el mayor desprecio semejante sistema. ¿Qué pro-

<sup>51</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>52</sup> Esta problemática está retomada en otra parte: Bayle, P., *Oeuvres diverses*, La Compagnie des Libraires, La Haya, 1727.

<sup>53</sup> Bayle, *Diccionario...* *op. cit.*, p. 260. [El subrayado es de la autora].

greso se puede esperar si es necesario desprenderse de estas dos proposiciones: “las cosas que no son distintas de una tercera no son distintas entre ellas” y “no se puede afirmar y negar al mismo tiempo el mismo atributo del mismo sujeto con verdad”? Y así el matemático deberá creer que la extensión no tiene partes, que no es divisible [porque no es modo sino atributo].<sup>54</sup>

Bayle identifica una misma deriva en los pirronianos y en Spinoza.<sup>55</sup> Una vez más, no se trata tanto de refutar como de exponer.

II. Resulta evidente que no hay diferencia alguna entre individuo, naturaleza y persona; sin embargo, el mismo misterio nos ha convencido de que las personas pueden ser multiplicadas, sin que los individuos y las naturalezas dejen de ser únicos.<sup>56</sup>

La naturaleza divina ocupa el lugar de tres personas sin dividirse. La identidad divina es unidad de una naturaleza y pluralidad de una personalidad. En lugar de trabajar esta paradoja haciendo de ella el signo o la imagen de la trascendencia, Bayle (en la boca del abad filósofo) hace de ella el estatus de la persona en general. Bayle cita a Pierre Nicole, quien determina a la persona como lo que subsiste separadamente, lo que es en sí, lo que se gobierna. Pero Hobbes la define de manera diferente, por las reglas civiles de la mayoría, por los roles sociales, el derecho de brindar testimonio, de prometer, de poseer, de legar, etc., todas funciones de un discurso en primera persona. La pluralidad de personas y la representación social no suponen ninguna sustancialidad y no suponen siquiera la libertad como don divino sino solamente la imputación. Vemos de esa manera por qué Bayle le da tanta importancia a la discusión sobre la libertad y las controversias con Jaquelot.<sup>57</sup> Lo que está en cuestión en la noción de persona no es tanto la soberanía como la imputación.

Puedo asegurarle, me parece, de un simple filósofo a otro, que la disputa de la libertad está por encima de la decisión. En el tribu-

<sup>54</sup> Bayle, *Oeuvres diverses*, *op. cit.*, tomo 4, p. 170.

<sup>55</sup> Retoma el mismo análisis en el artículo “Spinoza” del *Diccionario*, quejándose de que Spinoza no haya advertido al lector que cambiaba el significado de los términos. Bayle no podía sin embargo ignorar que Spinoza lo hace expresamente (*Ética* III, prop. 52, escolio).

<sup>56</sup> Bayle, *Diccionario... op. cit.*, p. 260.

<sup>57</sup> Bayle, *Réponse...*, *op. cit.*, tomo III, pp. 743 y ss (capítulo CXXXIX: “*Examen des observations de M. Jaquelot contre M. Bayle sur le chapitre de la liberté*”).



nal de la moral, el molinismo aventaja a la otra parte, pero está en desventaja en el de la metafísica. Sus principales fortalezas consisten en las consecuencias que resultan de que el hombre actuaría siempre necesariamente; hay que reconocer que estas consecuencias son terribles, pero un filósofo que no fuera cristiano las debilitaría mucho, sea porque no admitiría lo que la Escritura nos enseña sobre las penas del pecado, sea porque borraría de la lista de los pecados una gran cantidad de acciones que la Escritura incluye. Los patrones del pecado filosófico y los que sostienen que, para pecar, hay que conocer actualmente que se está pecando, querrían abrirse camino para una reducción notable. Pero la sana teología les opone obstáculos invencibles que no serían irremontables para un filósofo puro. Por ese motivo, sostendría con mayor facilidad la definición que dieron Lutero y Calvino de la libertad del hombre. Dado que el suplicio que las leyes humanas hacen sufrir a los malhechores no supone que tengan una libertad de indiferencia, nos podríamos deshacer de aquellos que perturban la tranquilidad pública de la misma manera en que nos deshacemos de las bestias feroces a pesar de que creemos que no tienen libre arbitrio.<sup>58</sup>

La teoría de Bayle sobre las pasiones y los apetitos que viene después de éste pasaje justifica esta crítica a la libertad de indiferencia que lleva a la posición de un sujeto como causa primera y principio de sus actos.

Pero yo señalo el hecho que a través de meditaciones puramente metafísicas no se puede nunca alcanzar la certeza bien fundada de que somos la causa eficiente de nuestros apetitos; pues cualquiera que examine bien las cosas conocerá evidentemente que si fuéramos un sujeto pasivo respecto a la voluntad, tendríamos los mismos sentimientos de la experiencia que tenemos cuando nos creemos libres (...) Estamos entonces naturalmente en ese estado y no sabemos si una causa invisible nos hace pasar sucesivamente de un pensamiento a otro. Es entonces natural que los hombres se persuadan de que se determinan a sí mismos (...) Contra la prueba que utiliza Jaquelot, siguiendo a Descartes, tomada del sentimiento vivo que tenemos de la actividad de nuestra alma: si no tuviéramos otras pruebas del libre arbitrio que las que ofrecen la física y la metafísica, seríamos rápidamente derrotados; o bien sólo podríamos

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 745-746. Entre otras referencias a Le Clerc y a Arnauld que se ofrecen en las notas al artículo, hay una referencia a la observación F de la entrada "Rorarius". Se podría agregar la referencia a la carta LXXVIII de Spinoza a Oldenbourg. Cf. también Leibniz, *Teodicea*, *op. cit.*, I, 70.

resistir objetando sus consecuencias. La moral y la religión son nuestro refugio contra la hipótesis de Jaquelot. Conocemos demasiado bien al cartesianismo para ignorar con qué fuerza se ha sostenido hoy en día que no hay criatura que pueda producir el movimiento y que nuestra alma es un sujeto puramente pasivo respecto de las sensaciones, las ideas y los sentimientos de dolor y placer, etc. Si no se llegó hasta las voliciones fue gracias a las verdades reveladas. Puesto que sin ello, los actos de la voluntad serían tan pasivos como los del entendimiento. Las mismas razones que prueban que nuestra alma no constituye nuestras ideas y no afecta nuestros órganos probarían también que no puede formar nuestros actos de amor y nuestras voliciones (...). Es sorprendente que casi todos los filósofos hayan creído, como el pueblo, que formamos activamente nuestras ideas [salvo los averroístas que admitieron un intelecto universal distinto de nuestras almas que es la causa de nuestras intelecciones].<sup>59</sup>

Por su parte, los dogmas de la Encarnación y de la Eucaristía van a dialectizar la unidad del hombre, mostrando a la vez que la persona es una pluralidad de roles y que el cuerpo y el alma intercambian sus determinaciones. Vamos a trabajar sobre la penetrabilidad, y por tanto sobre la reducción del dualismo y sobre el carácter accidental de la personalidad. ¿Argumentos pirronianos o spinozistas?<sup>60</sup>

III. Resulta evidente que para hacer que un hombre sea real y perfectamente una persona, alcanza con unir un cuerpo humano y un alma razonable. Sin embargo, el misterio de la Encarnación nos ha enseñado que no es así. De donde se sigue que ni vos ni yo podremos estar seguros de si somos personas, puesto que si fuera esencial a un cuerpo humano junto a un alma razonable constituir una persona, Dios jamás podría impedir que la constituyesen: es preciso decir, por lo tanto, que la personalidad le es puramente accidental. Ahora bien, todo accidente es de diversas maneras separable de su sujeto; resulta posible para Dios, pues, impedirnos por diversos medios ser personas, aún cuando estemos compuestos de

---

<sup>59</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 762-767.

<sup>60</sup> Hay que citar aquí, con las precauciones necesarias, dado que es una obra de Pierre Nicole, las *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, siguiendo la nueva edición de 1742: "Sólo existe lo que se mueve, que rige, que posee y que tiene la autoridad (que es una persona); y lo que es poseído, regido, gobernado y movido, que no es más que una parte accesoria y dominada y no es persona; la palabra "persona" significa una naturaleza razonable, que subsiste a parte, que es en sí, que no está dominada, y que no forma una parte accesoria de otro ser", Desprez, Paris, 1742, p. 100.

alma y cuerpo, ¿quién nos podrá asegurar que no se sirve de alguno de esos medios para despojarnos de la personalidad? ¿Acaso está obligado a revelarnos todas las maneras de que dispone de nosotros?<sup>61</sup>

La unión del alma y del cuerpo alcanza para la identidad natural, como alcanzaría para todo otro ser vivo; pero para el hombre, pecador y salvado, no alcanza. La encarnación que representa la salvación del hombre nos enseña entonces que la unión del alma y el cuerpo no alcanza.

Las vías naturales a través de las cuales Dios permite que la personalidad sea alcanzada o amenazada son enunciadas por Bayle en otra parte: la enfermedad, la afasia, la ebriedad, etcétera. Diferentes “transportes” desplazan al yo fuera de sí, al menos si seguimos las hipótesis de Foucault y si la patología en esa época trata del cuerpo y no del alma: incluso Descartes se preguntaba sobre la identificación de los insensatos y los frenéticos con un cuerpo mecánico. Leibniz, más tarde, en los *Nuevos ensayos*, desplazará la cuestión de la *concienciosidad* para no cargar únicamente en la memoria consciente la unidad del yo.

Criticando al autor del *Suplemento a los Ensayos de literatura*,<sup>62</sup> Bayle escribe:

¿Osaría negar que los actos del entendimiento no han sido combinados con ciertas disposiciones de la materia por el Autor de la unión entre el alma y el cuerpo? ¿No nos enseña la experiencia que hay enfermedades que destruyen la razón y la memoria?<sup>63</sup> ¿Están los grandes filósofos siempre bien dispuestos a ocuparse de una pregunta? ¿No existen personas hábiles que están agotadas y como estúpidas tras un trabajo de varias horas? ¿No hay excelentes poetas que no pueden escribir versos después de haber bebido copiosamente? Es seguro que nuestra alma, durante su unión con la materia, necesita al cuerpo para todas sus operaciones. Yo no acepto las más intelectuales.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>62</sup> Faydit, P.-V. *Supplément des Essays de Litterature*, Ribou, Paris, 1703.

<sup>63</sup> Cf. el artículo “Pereira” del *Diccionario*, el autor de los Prédamitas, que cita el caso de un poeta español, que cita también Spinoza (*Ética*, IV, prop. 39, esc.) que se vuelve afásico; ¿quizás Góngora (de acuerdo a las indicaciones de Henri Larose)?

<sup>64</sup> Bayle, *Réponse...*, *op. cit.*, tomo 1, pp. 200-201.

Y Bayle muestra lo que está en juego en la pregunta:<sup>65</sup> cita para ello a Pardies, *De la connaissance des bêtes*: “Si usted admite una vez que las cosas más admirables que acontecen a las bestias puede hacerse por medio de un alma material, ¿no está usted cerca de dar el paso de decir que también todo lo que ocurre en el hombre puede hacerse por medio de un alma material?”.<sup>66</sup>

Pero hay que ir aún más lejos: el alma no conoce todos sus pensamientos, el alma difiere de sí misma: la identidad personal está sometida a variaciones; la diferencia entre un alma y la otra es total y sin gradación:

Le pregunto a esos señores [los escolásticos] si les parecería bien que dijéramos que el alma de un hombre es de una especie distinta a los 35 años que cuando tiene un mes de vida, o que el alma de un frenético, de un avelado o de un viejo que recae en la infancia no es sustancialmente tan perfecta como el alma de un hombre hábil... caeríamos en un grave error si pretendiéramos que el alma del hombre sólo es capaz de los pensamientos que conocemos. Hay una infinidad de sensaciones, pasiones e ideas de las cuales ésta alma es absolutamente capaz, aunque no sea nunca afectada por ellas durante esta vida: si la uniéramos con órganos distintos de los nuestros, ella pensaría de una forma distinta a como lo hace hoy y sus modificaciones podrían ser mucho más nobles que las que nosotros experimentamos...<sup>67</sup>

Deslocalizar la identidad personal, ponerla fuera de sí, transformar la cuestión del alma en un problema asignándole límites a la variación de una función, es de alguna manera pedirle a Dios que se ponga en el lugar de una nueva metafísica o de una nueva epistemología, que podrá desarrollarse a través de la cuestión de la impenetrabilidad.

IV. Resulta evidente que un cuerpo humano no puede estar en diversos lugares al mismo tiempo, y que su cabeza no puede ser penetrada junto con todas sus otras partes bajo un punto indivisible; no obstante, el misterio de la Eucaristía nos en-

---

<sup>65</sup> Bayle, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, Art. “Rorarius”, nota F [N. del T.: no incluido en las selecciones de Bahr].

<sup>66</sup> Pardies, I. *Discours de la connaissance des bêtes*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1678, p. 100.

<sup>67</sup> Bayle, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, Art. “Rorarius”, nota E. En su *Palingénésie philosophique* de 1769 (Paris, Fayard, 2002) Ch. Bonnet meditará sobre esta hipótesis poniendo el espíritu de Montesquieu en el cuerpo de un salvaje (*Huron*).

seña que esas cosas suceden todos los días: de donde se sigue que ni vos ni yo podríamos estar seguros acerca de si somos distintos otros hombres, y si no estamos al mismo tiempo en un serrallo de Constantinopla, en el Canadá, en el Japón, y en cada ciudad en el mundo, bajo diferentes condiciones en cada lugar. No haciendo Dios nada en vano, ¿crearía a varios hombres, cuando le puede alcanzar con crear a uno solo en diversos sitios y revestido de diversas cualidades según el lugar? Esta doctrina, por otra parte, nos lleva a abandonar las verdades que encontramos en los números, puesto que ya no sabemos qué es dos ni tres, no sabemos lo que es identidad y diversidad. Si consideramos que Juan y Pedro son dos hombres no es sino porque los vemos en diversos lugares y porque uno no tiene los mismos accidentes del otro. Pero por el dogma de la Eucaristía este fundamento de la distinción se vuelve completamente nulo. Tal vez haya sólo una sola criatura en el Universo, multiplicada por la producción en diversos lugares y por la diversidad de cualidades. Componemos grandes reglas de Aritmética, como si hubiera muchas cosas distintas. Puras quimeras. No solamente desconocemos si hay dos cuerpos, también ignoramos si hay un cuerpo y un espíritu, puesto que si la materia es penetrable está claro que la extensión es sólo un accidente del cuerpo, y así, según su esencia, el cuerpo es una sustancia no extensa y puede recibir todos los atributos que concebimos en el espíritu: el entendimiento, la voluntad, las pasiones, las sensaciones; y tampoco queda regla alguna que nos permita discernir si una sustancia es espiritual o corpórea por naturaleza.<sup>68</sup>

Pierre Nicole dice sobre la penetrabilidad:

Hay que concebir que el Verbo no se da humanidad por un derecho exterior, sino insinuándose en la humanidad, comunicándose con ella, penetrándola, sumergiéndola en sí, llenando todo su ser y todas sus facultades perfectamente, y uniéndose de forma íntima, inmediata y sustancial; esta infusión y esta comunicación plena y entera del verbo en la humanidad y esta inmersión de la humanidad en la divinidad del verbo son la vía de esta unión personal porque es de esa manera que el verbo la hace suya, se la apropia plenamente y la despoja así de su propia subsistencia.<sup>69</sup>

Bayle reinterpreta la penetrabilidad. El misterio de la Eucaristía

<sup>68</sup> Bayle, *Diccionario*, *op. cit.*, pp. 260-261.

<sup>69</sup> Nicole, *op. cit.*, t. II, p. 82 (ubicuidad) y p. 102 (la penetrabilidad).

nos hace perder la distinción numérica y al mismo tiempo nos hace ganar la ubicuidad. Sin identidad numérica, el yo se difracta en roles, en diversos lugares, condiciones y quizás incluso en distintos tiempos. Veremos aparecer nombres propios acompañados de un artículo indefinido: por ejemplo, una cita de Erasmo por parte de La Mothe Le Vayer, y de Balzac por Bayle, dice: “un” Sócrates cristiano. Fontenelle, en la *Historia de las fábulas*, dice: un Descartes de estos tiempos, un Arquímedes de los Indios. Leibniz cita Sturmius para evocar un Euclides cristiano. Es un desplazamiento de la identidad que la transforma en función, y por tanto en fenómeno. Sócrates no es una persona, ni un símbolo, sino un rol. Bayle usa este equívoco de la ubicuidad para plantear un fenómeno de la personalidad, una crítica de la esencialidad del yo.

Pero Bayle no se detiene ahí.

V. Resulta evidente que los modos de una sustancia no pueden subsistir sin la sustancia que ellas (sic) modifican; sin embargo el misterio de la Transubstanciación nos ha hecho ver que tal cosa es falsa. Eso confunde todas nuestras ideas: ya no hay modo de definir la sustancia, puesto que si el accidente puede subsistir sin sujeto alguno, la sustancia a su vez podrá subsistir a la manera de los accidentes, es decir, dependiendo de otra sustancia. El espíritu por su parte podrá subsistir a la manera de los cuerpos, tal como en la Eucaristía la materia existe a la manera de los espíritus, y éstos podrán ser impenetrables de la misma manera que allí la materia es penetrable.<sup>70</sup>

Bayle sustituye la penetrabilidad de la materia a la oposición de la impenetrabilidad de la materia y la penetrabilidad del espíritu, y subvierte así el dualismo. No hay una regla para distinguir las sustancias, y tampoco para asignar un sustrato a los accidentes: las dos cosas son solidarias. Encontramos aquí varios argumentos: el argumento cartesiano, donde Descartes, en una carta a Mesland,<sup>71</sup> realiza la hipótesis de una transubstanciación material; después, el argumento spinozista de “*unum et idem*”: entre la sustancia y los modos, entre los modos de un atributo y los modos de otro atributo. En el artículo “Spinoza”,<sup>72</sup> Bayle vuelve a confundir las pistas y muestra cómo

<sup>70</sup> Bayle, *Diccionario...*, op. cit. p. 261.

<sup>71</sup> Del 9 de febrero de 1645.

<sup>72</sup> Bayle, *Diccionario...* op. cit. p. 388, nota Z. Cf. también la entrada “Trinidad” en el léxico.

los spinozistas pueden aprovechar la doctrina de la transustanciación, citando al jesuita Arriaga.<sup>73</sup> Extraño devenir de argumentos que tienen también, si osamos decirlo así, sus alianzas objetivas.

En la repetición y la solicitud de la fórmula “es evidente” y en la reinterpretación de los misterios como axiomas de otra evidencia, vemos entonces dibujarse las hipótesis de un monismo o un fenomenismo. Podemos plantear la hipótesis de que la luz natural representaría a la metafísica bi-sustancialista y la luz sobrenatural a la filosofía monista.

Después de haber efectuado esta inversión metafísica o epistemológica, Bayle va a cubrir todo con una nube de humo al afirmar de nuevo la sumisión de la razón a la fe. Hay que darse cuenta de que –si lo que hemos creído comprender es verdadero– esta sumisión no carece de beneficios para la razón.

Ahora bien, si al pasar de las tinieblas del paganismo a las luces del Evangelio, hemos aprendido la falsedad de tantas nociones evidentes y de tantas definiciones ciertas, ¿qué ocurrirá cuando pasemos de las oscuridades de esta vida a la gloria del Paraíso? ¿No parece claro acaso que aprenderemos la falsedad de mil cosas que hoy nos parecen incontestables? Saquemos provecho, pues de la temeridad con la cual aquellos que vivifican antes del Evangelio nos afirmaron como verdaderas ciertas doctrinas evidentes, doctrinas cuya falsedad ha sido revelada por los misterios de nuestra teología.<sup>74</sup>

Pero pasemos a la moral, dice Bayle. Las evidencias de la razón práctica no son menos solicitadas. ¿No habría que agregar al fenomenalismo físico el convencionalismo moral? Vamos a ver que Bayle va más allá y plantea un dilema: sólo hay dos posiciones y ambas son insostenibles. Sigamos ese razonamiento.

I) Resulta evidente que, si se puede, se debe impedir el mal, y que es un pecado permitirlo si se lo puede impedir. Sin embargo, nuestra teología nos muestra que eso es falso: nos enseña que

---

<sup>73</sup> Cf. el artículo del *Diccionario* que se le dedica. Jesuita español, Arriaga fue llevado a enseñar también filosofía escolástica en Praga donde murió en 1667: “Encontramos –dice Bayle– que lograba mucho mejor refutar lo que negaba que defender lo que afirmaba, y creemos que de esa manera se convirtió en el provocador del pirronismo, a pesar de que haya hecho saber que no sera pirroniano... y si sus pruebas son inferiores a las objeciones, se debe a la naturaleza de las cosas”.

<sup>74</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.* p. 261.

Dios no hace nada que no sea digno de sus perfecciones cuando acepta todos los desórdenes que hay en el mundo y que le hubiera resultado fácil prevenir. II) Resulta evidente que una criatura que no existe no podría ser cómplice de una mala acción. III) Y que es injusto castigarla como cómplice de esa acción. Sin embargo, nuestra doctrina del pecado original nos muestra la falsedad de tales evidencias. IV) Resulta evidente que es preciso preferir lo decente a lo útil, y que cuanto más santa es una causa menos libertad tiene de posponer la decencia a lo utilidad. Sin embargo nuestro teólogos nos dicen que teniendo Dios que elegir entre un mundo perfectamente bien ordenado y adornado con toda clase de virtudes y un mundo como el nuestro, donde dominan el pecado y el desorden, prefirió éste último antes que el primero porque lo encontraba mejor para los intereses de su gloria.<sup>75</sup>

Es inútil replicar que no pueden medirse nuestros deberes con los del Creador, porque sería ofrecer armas a los escépticos, cuyo gran objetivo es probar que desconocemos la naturaleza absoluta de las cosas y que sólo conocemos algunas relaciones. Esta posición del “escéptico cristiano” es peligrosa:

cuanto más elevéis los derechos de Dios al privilegio de no actuar según nuestras ideas, más arruinaréis el único recurso que os queda para probar que hay cuerpos: ese recurso en que Dios no nos engaña, y que lo haría si el mundo corpóreo no existiese (...) Además, si las excepciones que hacéis a los principios de la moral están fundadas sobre la infinitud incomprendible de Dios, jamás podría estar seguro de nada, puesto que jamás podría comprender en toda su extensión los derechos de Dios.<sup>76</sup>

Estamos pues atrapados en un dilema: si los derechos de Dios exceden la comprensión humana, ¿cómo podemos escapar a la hipótesis de que nos puede engañar y cómo es posible física –con la certeza de que los cuerpos existen–? Pero, inversamente, si todas las normas morales son relativas, ¿cómo evitaremos las consecuencias funestas de ello para la tolerancia y la paz?

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 261-262.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 261. Bayle hace referencia a *La vertu des payens*. La Mothe Le Vayer se plantea allí si todos los grandes sabios como Platón, que no han conocido la revelación, están condenados. Deriva entonces, con la autoridad de Santo Tomás, hacia el concepto de “fe implícita” y de religión natural. Pero en realidad, se inscribe en una variación histórica escéptica del providencialismo cristiano. Bayle no pone sin embargo al escéptico en el centro de la perspectiva, sino que lo somete a los mismos accidentes: el Decálogo, los jefes de la secta, etc. El escéptico es él mismo efecto de su discurso.



Al abad que sólo sabía de rutina le cuesta contener la cólera durante este largo discurso, y más aún cuando se le plantea la cuestión de la identidad personal, en la cual se juega la moral. Y además la pregunta no se le plantea de forma metafísica, como lo harían Locke o Leibniz,<sup>77</sup> sino en función de sus beneficios (¿es el mismo al que le dimos tal abadía el año pasado?), lo cual es una irónica definición de la persona. A Dios le costaría lo mismo crear una nueva alma que conservar la que ya creó, y lo único que nos lleva a creer que toma partido por conservarla es la opinión que tenemos respecto a su sabiduría. La identidad es una opinión.

“Cuando uno es capaz de comprender los tropos expuestos por Sexto Empírico, percibe que esta lógica es el esfuerzo más grande de sutileza que la inteligencia humana haya podido hacer”,<sup>78</sup> concluye Bayle, apoyándose en La Mothe Le Vayer para interpretar con ambivalencia a la filosofía cristiana como una filosofía escéptica. Bayle puede entonces emprender la preparación de una estrategia: los teólogos agustinianos (jansenistas y protestantes) recurren a los escépticos para atacar a los libertinos. Del principio general formulado por La Mothe Le Vayer, damos paradójicamente como aplicación los escritos de Pascal y de Calvino: “para convertir a los libertinos, hace falta humillarlos en asuntos de la razón y enseñarles a desconfiar de ella”.<sup>79</sup> El escéptico es pedagogo. Y no debe creer que el relativismo es producto de la erudición. Pero al mismo tiempo, se cita con Vossius a los eruditos que sostienen que nada está más opuesto a la religión que el pirronismo. Lo que no impide a los escépticos nombrar por su parte a Pirrón como soberano pontífice. El escepticismo no escapa al fenómeno de jefe de secta.

Estos *itus et réditus* del análisis de la ambivalencia de las posiciones no dejan de evocar los análisis pascalianos de “la razón de atrás”, y es una nueva ocasión (si hiciera falta) para mostrar hasta qué punto el genio de Pascal había penetrado en los puntos de vista de sus adversarios.

Así Bayle no deja de retomar entre los antiguos y los modernos, y en el seno de uno y otros, las oposiciones que operan como invarian-

---

<sup>77</sup> Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956 y Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992. II, 27.

<sup>78</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 264.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

tes. Pirrón apreciaba los pasajes en los cuales Homero comparaba a los hombres con las hojas, los pájaros y las moscas; ¿no citaba acaso -se pregunta Bayle- ese pasaje que significa que “Dios les da su provisión de razón como una especie de pan cotidiano que renueva cada mañana”?<sup>80</sup> Bayle aplica en la entrada “Pomponazzi” este privilegio de razonar día a día (como si el hombre fuera una pequeña república que cambia seguido de magistrados) con las relaciones entre teólogos católicos y protestantes: Saurin no le perdona a Jurieu sus variaciones y sus contradicciones perpetuas: pues establece principios de acuerdo a la necesidad que lo acucia y según la pasión a la que le toca comandar en su alma.<sup>81</sup> Pero es su adversario el que afirma que él afirma y niega magistralmente y prontamente.

Todos estos fenómenos de equilibrio son tomados en cuenta por el análisis de Bayle: efecto de contradicción de una posición y efectos de inversión de posiciones, Esto no escapó a la observación de Leibniz.<sup>82</sup> De la misma manera en que el tejido de Penélope teje una tela única a través de sus *itus et réditus*, el equilibrio inscribe a ambos adversarios en el mismo sistema. Y esta lección del escepticismo, que inscribe al escepticismo en el escepticismo, es administrada magistralmente por Bayle en el final del *Diccionario*, en su *Aclaración acerca de los pirronianos*. Bayle se apoya en el final de la segunda parte de la *Prose chagrine*, sin citarla pero dando la referencia.<sup>83</sup>

Se trata de un dogmático que tiene la presunción de predecir una derrota total de los escépticos.

Todos creían que podrían confundir habitualmente a Sexto llamado el Empírico, y que si no tenían tiempo de responder a todos los argumentos de los diez libros contra los Dogmáticos -a los que llama Matemáticos- al menos podrían examinar profundamente los tres que exponen sus hipótesis pirronianas; y que mostrarían la impertinencia de los diez medios de la Época, y también de todas sus maneras de hablar contenidas, o de sus expresiones llenas de modestia, para dejarles el nombre que este autor les ha dado o conservado. Pero nos quedamos muy sorprendidos cuando vimos

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>81</sup> *Cf. ibid.*, pp. 288-289.

<sup>82</sup> Leibniz, *Réponse...*, *op. cit.*, ch. 139 y *Téodicea...*, *op. cit.*, II, 324 y I, 49.

<sup>83</sup> *Cf.* La Mothe Le Vayer, *Oeuvres*, Paris, Groell, 1756 (que se encuentra hoy en *Oeuvres*, Slatkine, Ginebra, 1970, tomo I, p. 521).

que él hacía su Aquiles, y su argumento invencible con esta objeción tan común: que si no hay nada cierto, como lo aseguran los sectarios de Pirrón, este primer hecho establecido y sentencia fundamental de su secta, no es constante o si lo es, como ellos pretenden, se contradicen a sí mismos al proferirla, porque suponen así algo indubitable y cierto. Su adversario le responde, con una sonrisa moderada, y lleno de ingenuidad, que no había ningún lógico, por pequeño que fuera, que ignorara lo que los escépticos respondieron a tal dilema, y como lo han hecho concebir fácilmente a través de una infinidad de comparaciones ingeniosas, de manera que esta proposición acerca de la incertidumbre de todas las cosas se comprende y se envuelve ella misma, *seipsam συμπεριγράφει ac circumscribit*; de la misma manera en que el fuego, tras haber quemado el alimento que le damos, se sigue consumiendo hasta aniquilarse a sí mismo en su propio ardor (...) Este hombre honesto lo remitió en esta cuestión a los tratados realizados expresamente a favor del escéptico, donde podría ver con mayor amplitud las réplicas del pirronismo, y la poca atención que sus seguidores le prestaron a un argumento que sólo parece engañar, y que en el fondo carece de toda solidez<sup>84</sup>.

Cuando el escéptico se aloja a sí mismo en el dilema, logra un triunfo más resonante y se encuentra allí “feliz” como se dirá más lejos. El escepticismo pone en primer plano –y eso es lo que deberían comprender sus adversarios– la experiencia de un goce en el desprendimiento.

El insolente dogmático, que extraña los aplausos, se vuelca entonces a las injurias, como suele ocurrir en casos de debilidad, y acusa a los escépticos “de barbarismo y de una vergonzosa ignorancia, puesto que se pelean con todas las ciencias, burlándose públicamente sin excepción de todo lo que hay. En suma su último refugio fue abrazar los altares, [etcétera]”.<sup>85</sup>

Se le replica que no les será fácil hacerlos pasar por ser tan ignorantes como se les imputa, pues su método de profundización de las ciencias no es acumulativo sino crítico. Son maestros en esas disciplinas y la crítica histórica y filológica es efectivamente el arma absoluta contra los dogmáticos. Es un nuevo método para que la erudición no sea una cuestión de doctos sino la práctica de una disciplina de pensamiento que produce el saber tomando en cuenta las cir-

<sup>84</sup> *Ibid.*, tomo III, p. 302-303.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 304.

cunstancias. La concepción de lo espiritual que se desprende de ello aparece entonces a la vez como “una circuncisión que suprime lo carnal” y una ironía que pone en duda toda posible convicción. Allí se pondrá de manifiesto el doble sentido de lo espiritual. Voltaire no lo olvidará.

La Mothe Le Vayer defiende a los pirronianos de la “atroz” acusación de impiedad. En primer lugar, mostrando que “hace falta practicar respecto de todas las sectas una suerte de circuncisión espiritual, suprimiendo lo excesivamente carnal de cada una y que no puede ser aceptado por ser contrario a las leyes que recibimos del Cielo”.<sup>86</sup>

A continuación, mostrando que:

El alma de un escéptico cristiano es como un campo desbrozado y purgado de las plantas malas, como los peligros axiomas de una infinidad de sabios, que recibe luego el rocío de la gracia divina con mucha mayor felicidad que si estuviera todavía ocupada y llena de vanas presunciones de conocerlo todo con certeza y no dudar de nada... En suma, podemos decir que en materia de milagros, la desconfianza puede ser llamada, tanto religiosa como políticamente, el nervio y el miembro principal de la prudencia.<sup>87</sup>

La última palabra la tiene el análisis político de las circunstancias.

La alianza entre Bayle y La Mothe Le Vayer nos permite así concluir en un doble dispositivo: el *dialelo*<sup>88</sup> contra el *cogito* y el enciclopedismo contra el proyecto de refundación de las ciencias. Accedemos a la idea de una revelación natural de la moral que tiene al espíritu del evangelio como una de sus figuras. Los elementos de la filosofía cristiana están integrados en un sistema general de variación.<sup>89</sup>

Bayle sostiene (¿una por vez o simultáneamente?) tres posiciones: la del escéptico contra los cristianos, la del escéptico cristiano y la

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 309, 314.

<sup>88</sup> Cf. Sexto Empírico, *op. cit.*, pp. 102-109, 143-149 [N. del T.: donde se traduce por “círculo vicioso”, perdiendo la especificidad a la cual aquí Markovits hace referencia].

<sup>89</sup> Mostraremos en otra parte que se trata de una senda que será retomada tanto por Diderot como por Rousseau. El argumento de la integración de los esquemas cristianos, que dejan de ser normas para transformarse en elementos, es practicada en la profesión de fe del Vicario Saboyano, por ejemplo.

de la filosofía cristiana como escepticismo. El autor de la “Aclaración acerca del pirronismo” pretende haberlos escrito para establecer que no tiene prejuicios contra la religión y sostiene “la incompetencia del tribunal de la filosofía para juzgar las controversias de los cristianos, visto que éstas sólo deben ser llevadas ante el tribunal de la revelación”.<sup>90</sup> No se trata entonces nunca de la cuestión de derecho (si uno debe creer), sino de la cuestión de hecho: si Dios quiere que creamos esto o aquello. “Los cristianos, por tanto, sólo pueden admitir que se dispute con los filósofos sobre una cuestión de hecho, a saber, si los autores que compusieron la Escritura fueron inspirados por Dios”.<sup>91</sup>

Este ataque sólo puede ser decisivo si se funda en la famosa cuestión del *dialelo*. Lo que se llama círculo es la puesta en cuestión del estatus del sujeto de la enunciación en su enunciado. Esta figura de círculo será explotada por demás en el siglo XVIII cuando se trate de pensar el origen: origen del discurso, origen de la sociedad. Hay que señalar que los textos piensan la invención del discurso de acuerdo al modelo del discurso y la invención de la sociedad de acuerdo al modelo de funcionamiento de la sociedad. De allí los reproches que se les hace y a los cuales responden irónicamente. En el fondo, daría lo mismo suponer que Dios se los ha procurado, lo que quiere decir en definitiva que se va a tratar a la sociedad y al discurso como hechos, dados. El artificio de un recurso vano a la creación<sup>92</sup> hace percibir que lo que está puesto en cuestión no es la imposibilidad de asignar un origen, y tampoco la necesidad de pensar el origen como un límite: haría falta reconocer el hecho de que la problemática del origen es rechazada como tal.<sup>93</sup> La asignación de un origen creado y la asignación de un lugar fijo para el sujeto de enunciación, en la medida en que está al principio de su propio pensamiento, son entonces las tesis que pone en cuestión el argumento del *dialelo*.<sup>94</sup> Al

<sup>90</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 449.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Cf. Markovits, *L'ordre... op. cit.* capítulos sobre Brosses y Warburton.

<sup>93</sup> Cf. Condillac, E., *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999, y Rousseau, J.-J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 1995 y *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, UNC, Córdoba, 2008. Sobre la crítica al esquema del origen, cf. Marx, K. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004.

<sup>94</sup> Es el quinto modo de Agripa. Vale la pena leer, en la perspectiva de estos campos de argumentación, los análisis de Pierre Pellegrin en la introducción a su traducción al francés de los *Esbozos pirrónicos* (Seuil, Paris, 1997), que trabajan en torno a la puesta

argumento de la finalidad responde el argumento de la regresión al infinito, al cual a su vez responde el argumento del círculo. Condillac o Rousseau lo utilizarán para rechazar la asignación de un origen. Tiene la función de desplazar la problemática hacia el análisis de una estructura o de un funcionamiento. El *dialelo*, muchas veces traducido como “círculo vicioso”, designa la ceguera del dogmático respecto a sus capacidades de “prueba” pero designa al mismo tiempo la circularidad de todo curso de pensamiento que, sin poder fiarse de una linealidad demostrativa, se encuentra implicada sin saberlo en los efectos de sistema.

Ahora bien, de todos los filósofos que no deben ser admitidos para discutir los misterios del cristianismo antes de haber establecido por regla la revelación, los partidarios del pirronismo son los más indignos de ser escuchados. Estos hacen profesión de rechazar todo signo cierto de distinción entre lo verdadero y lo falso, de manera que si por azar la verdad se mostrara ante ellos jamás podrían asegurar que lo sea. No se conforman con combatir los testimonios de los sentidos, las máximas de la moral, las reglas de la lógica, los axiomas de la metafísica; tratan de derribar también las demostraciones de los geómetras y todo lo que los matemáticos pudieran producir de más evidente. Si se atuvieran a los diez medios de suspender el juicio y se limitaran a emplearlos contra la física, todavía se podría negociar algo con ellos; pero van mucho más lejos, tienen una especie de arma a la que llaman el *dialelo* y a la que recurren ante la primera necesidad: después de esto resulta imposible resistirlos con firmeza en terreno alguno. Es un laberinto en el que ningún hilo de Ariadna puede ayudar. Ellos mismos se extravían en sus propias sutilezas, y eso les encanta, puesto que sirve para mostrar con más nitidez la universalidad de sus hipótesis acerca de que todo es incierto, de la que no exceptúan ni siquiera los mismos argumentos que atacan la incertidumbre. Van tan lejos en su método que los que han seguido hasta el final sus consecuencias se ven constreñidos a decir que no saben si algo existe.<sup>95</sup>

Bayle realiza para terminar dos comentarios sobre la disyunción de la razón y la fe. Uno trata sobre la dialéctica de lo real y las circunstancias diversas en las cuales se enfrentan en la historia. La otra trata de la dialéctica de la razón y el corazón.

---

en relación de los sistemas de argumentación unos respecto a los otros y la preocupación por mostrar sus efectos de “respuesta” en las diversas tesis.

<sup>95</sup> Bayle, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 450.

Bayle evoca primero al *Sócrates cristiano* de Guez de Balzac.<sup>96</sup> La idea es que hay más de un Sócrates y más que un Santo Tomás y que entre los planes de la Providencia está hacer representar el rol escéptico en diversas épocas.

*Puede ser, dice,<sup>97</sup> que estos doctores sutiles sean necesarios para el mundo, digo para el mundo curioso, el mundo disputador, el mundo contradicentes. Puede ser que ellos entren dentro de los designios de la providencia de Dios para el cumplimiento del reino de su hijo, para la última perfección de la economía de su iglesia.<sup>98</sup> [...] Hay asimismo más de un santo Tomás. ¿Y no os parece que pudo enviar un nuevo santo Tomás a los sucesores de Aristóteles, con el fin de tratarlos de acuerdo al talante de éstos y convertirlos a su modo, ganándolos mediante el silogismo y la dialéctica? Este santo Tomás de la escuela, ¿no habría sido elegido acaso para ser el apóstol de la nación de los peripatéticos, nación que no está todavía bien sometida y domada? Nación presuntuosa y rebelde que se encomienda poco a la autoridad, que se apoya siempre en la razón, que pregunta siempre el porqué de las cosas, que es tan impaciente en la tranquilidad, tan enemiga de la paz, tan dispuesta a las novedades. Me parece que esta última misión no ha sido inútil, y lo que digo resulta bastante verosímil.<sup>99</sup>*

Bayle comenta que si en este discurso no hubiera un poco de ironía, si todo hubiese sido dicho con seriedad, sería “una bella nada encerrada en grandes palabras”.<sup>100</sup>

¿Cuál es la ironía? Una persona no es un sí mismo sino una función. En la analogía de los conflictos entre las sectas de filosofía y las sociedades, los múltiples Santo Tomás manifiestan la permanencia de una función que se integra en el plan de la Providencia. Es un plan que es en sí mismo una figura retórica. Si Sócrates es el tábano que despierta a los atenienses, también hay “un” Sócrates para despertar a los cristianos, y varios Santo Tomás para discutir con los peripatéticos modernos. La analogía de los antiguos y los modernos

<sup>96</sup> Guez de Balzac, J.-L. *Socrate chrétien*, Paris, Courbe, 1652.

<sup>97</sup> *Ibid.*, discurso V, p. m. 78 y ss [N. del T.: nota de Bahr].

<sup>98</sup> Dado que Dios ha enviado apóstoles distintos a diferentes pueblos, y nunca faltarán semejantes embajadores.

<sup>99</sup> Bayle, *Diccionario...*, op. cit., pp. 454-455.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 455.

es tan insistente que estamos obligados a ponerla en términos de Providencia, y dialectiza la historia.

Finalmente, para decir que “ni los dogmáticos ni los escépticos serán capaces de entrar al reino de Dios si, al pie de la cruz, no sacrifican sus vanos sistemas a la supuesta locura de nuestra predicación”,<sup>101</sup> Bayle convoca un discurso que transforma el plan de la apología en una economía de los debates históricos, en una filosofía de la historia como conflicto dialéctico.

\*\*\*

Pero eso no es todo. La subversión de la fe se trata también con el corazón. El discurso sobre la dulzura es equívoco respecto a Dios y los hombres y permite todo tipo de traducciones. El segundo comentario de Bayle está tomado de un texto de Saint-Évremond que expresa bien este equívoco y lo usa de manera magistral. Habría que citar también los pasajes que Bayle no cita: el principio del texto es una meditación sobre la religión católica en confrontación con la religión Hugonota: “bien tomado, oso decir que el espíritu de las dos religiones está fundado de manera distinta sobre buenos principios; una considera la práctica lo más amplia posible del bien; mientras la otra construye una regla precisa para evitar el mal”.<sup>102</sup> Después de la guerra y la estrategia, la conciliación. Después de haber traducido los conflictos en ley de la historia, Bayle traduce la oposición de las instancias de la sensibilidad en una problemática del infinito sensible. A la vez como Pascal, y contra Pascal, con San Agustín y contra él, Bayle hace hablar a la dulzura del cristianismo y al Dios de las *Confesiones*: “oh, Dios, oh, mi dulzura”. En la época en la que escribe Bayle, la problemática de lo insensible y de la continuidad busca argumentos matemáticos en lo infinitesimal y el cálculo de lo inasignable.<sup>103</sup> El discurso poético y metafísico de los agujones, de las inclinaciones insensibles, de las sollicitaciones imperceptibles, de los pequeños comienzos acompaña al celo de los matemáticos por calcular las cualidades y las formas.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>102</sup> Saint-Evremond, *Oeuvres mêlées*, Mortier, Amsterdam, 1704, tomo III, p. 48.

<sup>103</sup> La teoría la realiza Leibniz en la *Causa Dei*, § 122: “[...] los geómetras imitan en un sentido a Dios con el nuevo análisis infinitesimal [...]” (Leibniz, *Opuscula philosophica selecta*, Vrin, París, 1966).

<sup>104</sup> Leibniz, G. W. *La caractéristique géométrique*, Paris, Vrin, 1995 y Couturat, L. *La logique de Leibniz*, Hildesheim, Olms, 1985. Cf. *supra*, la nota sobre la teología y la



### Bayle cita entonces a Saint-Evremond:

Respecto de las cosas que son puramente naturales, corresponde la inteligencia concebirlas, y su conocimiento procede de la aplicación a los objetos. Respecto de las sobrenaturales, el alma se agarra a ellas, las quiere, se consagra y uno a ellas, pero no las puede comprender. El Cielo ha preparado mejor nuestros corazones para la impresión de la gracia que nuestro entendimiento para la impresión de la luz. Su inmensidad confunde nuestra pequeña inteligencia. Su bondad tiene una mejor vinculación con nuestro amor. Hay un no sé qué en el fondo de nuestra alma que es movido secretamente por un Dios que no podemos conocer... Considerando con cuidado la religión cristiana, diríamos que Dios ha querido sustraerla de las luces de nuestro espíritu para dirigirla hacia los movimientos de nuestro corazón (...) Reducir la razón para que no razone más acerca de las cosas que Dios no ha querido someter al razonamiento es todo lo que podemos desear. No solamente creo con Salomón que el silencio del sabio vale más en ese caso que los discursos del filósofo sino que tengo más en cuenta la fe del más estúpido de los campesinos que todas las lecciones de Sócrates.<sup>105</sup>

Estas referencias de Bayle indican a la vez la aparente sumisión del sabio y el reconocimiento de las resistencias. Pero al tomar en cuenta esas resistencias, el trabajo de la racionalidad se prosigue. Lo que resiste a la razón, lo que, en la razón, resiste al corazón, son efectos marcados, en el pensamiento del siglo XVII, por un vocabulario estoico y cristiano de los roles y a la vez de aquello que fuerza al sujeto sin su aceptación. Tenemos deberes de Estado y Dios nos da la gracia para cumplirlos. El escéptico ofrece una lección fuerte sobre estos enunciados que marcan el júbilo del sujeto en la desappropriación de sí mismo, porque sus adversarios lo provocan. La interpretación positiva de las verdades reveladas no tiene allí ni un sentido reduccionista, ni místico: muestra la racionalidad de la práctica, las limitaciones de las consecuencias morales, y los esfuerzos de esquivarlos del sujeto acorralado. El pirronismo tiene aquí un doble discurso cuya fuerza reside en el hecho de que no se exceptúa a sí mismo de sus efectos.

---

epistemología de Pascal. Cf. también Pessel, A. "De la conversation chez les Précieuses", *Communications*, n° 30, 1979.

<sup>105</sup> Saint-Evremond, *op. cit.* tomo III, p. 51 y tomo II, p. 24, citado por Bayle en *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 465.

## Bibliografía

- Bayle, P., *Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis Le Grand*, Vrin, Paris, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, "Contrains-les d'entrer" o Traité de la tolérance universelle par M. Bayle*, 2<sup>o</sup> edición, Fritsch et Böhm, Rotterdam, 1713.
- \_\_\_\_\_, *Diccionario histórico y crítico, primera antología*, Buenos Aires, FFyL, 2003 y *Diccionario histórico y crítico, selección*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Oeuvres diverses*, La Compagnie des Libraires, La Haya, 1727.
- \_\_\_\_\_, *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Magisterio Español, Zaragoza, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Réponse aux questions d'un provincial*, Husson, La Haye, 1727.
- Condillac, E., *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999
- \_\_\_\_\_, *Tratado de las sensaciones*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- Diderot, D., *Carta sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- Fontenelle, B., *Digression sur les Anciens et les Modernes*, en *Oeuvres complètes de Fontenelle*, Fayard, Paris, 1991.
- Guez de Balzac, J.-L. *Socrate chrétien*, Paris, Courbe, 1652.
- Huet, P., *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Sauzet, Amsterdam, 1723.
- La Mothe Le Vayer, *Diálogos del escéptico, de la divinidad, de la vida privada*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La vertu des payens*, Targa, Paris, 1642.
- \_\_\_\_\_, *Oeuvres*, Paris, Groell, 1756
- Lagrée, J., *Juste Lipse, la restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris, 1994.
- \_\_\_\_\_, *La raison ardente, Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Hugo Grotius, Vrin, Paris, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La religion naturelle*, PUF, Paris, 1991.
- Leibniz, G. W., *Ensayos de teodicea, sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- \_\_\_\_\_, *La caractéristique géométrique*, Paris, Vrin, 1995.

- \_\_\_\_\_, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992. II, 27.
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956
- Nicole, P., *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, Desprez, Paris, 1742.
- Pardies, I. *Discours de la connaissance des bêtes*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1678.
- Rousseau, J.-J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 1995 y *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, UNC, Córdoba, 2008.
- Saint-Evremond, *Oeuvres mêlées*, Mortier, Amsterdam, 1704.
- Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. II, p. 647, PUF, Paris, 1968.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 1993.
- Malebranche *Acerca de la investigación de la verdad : donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias* (1674-1675), Sígueme, Salamanca, 2009.
- Rétat, P., *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Les Belles-Lettres, Paris, 1971.
- Basnage de Beauval, H. *La tolérance des religions*, Graef, Rotterdam, 1684.
- Mayer, L., *La philosophie, interprète de l'Écriture Sainte*, Intertextes, Paris, 1988.
- Bossuet, J. B., *Histoire des variations des églises protestantes*, Mabre-Cramoisy, Paris, 1689.
- Hubert Bost, *Un "intellectuel" avant la lettre, le journaliste Pierre Bayle*, Amsterdam-Maarsse, APA, 1994.
- G. Faccarello, *Aux origines de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert*, Anthropos, Paris, 1986.
- Mandeville, B., *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Hirschman, A. *Las pasiones y los intereses : argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Steiner, Ph., *La "science nouvelle" de l'économie politique*, PUF, Paris, 1998.
- R. Pintard, *Le libertinage érudit*, Boivin, Paris, 1943.
- Gianluca Mori, *Introduzione a Bayle*, Editori Laterza, Roma/Bari, 1988.

# La Anarquía del sentido: Husserl en Deleuze, Deleuze en Husserl\*

NICOLAS DE WARREN

*A la memoria de Krzysztof Michalski*

**Nicolas de Warren** estudió en París, Heidelberg y Boston. En 2001 obtuvo su doctorado en la Universidad de Boston y desde 2012 es Profesor en la Universidad Católica de Lovaina, donde coordina el Centro de Fenomenología y Filosofía Continental del Archivo Husserl. Ha publicado extensamente acerca de fenomenología, estética, historia de la filosofía y filosofía política. Se destaca en particular su contribución al estudio de la cuestión del tiempo en Edmund Husserl en su libro *Husserl and the Promise of Time* (Cambridge University Press, 2009). Es también editor de la serie de publicaciones *Contributions to Phenomenology*. Trabaja actualmente en la escritura de un libro acerca de lo inolvidable.

\* De Warren, Nicolas, "Anarchy of Sense. Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl" en *Paradigmi*, Nro. 2, pp. 49-69. Traducido al castellano por Verónica Kretschel.

RESUMEN: Poniendo en práctica el método deleuziano del discurso indirecto, este escrito busca establecer una confrontación recíproca entre Deleuze y Husserl. En la primera parte se investiga la teoría del sentido de Deleuze en la Serie catorce de *Lógica del sentido*. El tema allí es la comprensión husserliana del nóema, la cual anuncia la paradoja del sentido como entidad no-existente, cuya naturaleza anárquica y ambigua desafía toda oposición tradicional (por ejemplo, la oposición sujeto-objeto) y motiva la "superación" de la ontología por el pensamiento trascendental. El autor explica cómo la crítica deleuziana de la concepción del nóema de Husserl busca pensar el sentido como un evento prioritario en relación con la estructura noético-noemática de la intencionalidad. Esto requiere, por su parte, liberar al evento de sentido de la conciencia y pensarlo como un campo trascendental que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva. La segunda parte del artículo está dedicada a un análisis de los *Manuscritos de Bernau* de Husserl con lo que se intenta mostrar cómo la hipótesis deleuziana sobre el campo trascendental ya está puesta en práctica en las reflexiones de Husserl sobre la conciencia temporal.

PALABRAS CLAVE: Husserl, Deleuze, tiempo, sentido, Manuscritos de Bernau

ABSTRACT: By putting Deleuze's method of indirect discourse in practice, this essay aims to put up a reciprocal confrontation between Deleuze and Husserl. The first part of the essay investigates Deleuze's theory of sense in the Fourteenth Series of *Logic of Sense*. At issue is the husserlian understanding of the noema, which announces the paradox of sense as a non-existing entity, whose anarchic and ambiguous nature challenges every traditional opposition (for example, the subject – object opposition) and motivates the "overcoming" of ontology by transcendental thinking. The author explains how the deleuzian critique of Husserl's conception of the noema aims to think sense as an event prior to the noetic-noematic structure of intentionality. This requires, in turn, liberating the event of sense from consciousness and thinking of it as an impersonal transcendental field that does not have the form of a synthetic personal consciousness or a subjective identity. The second part is devoted to an analysis of Husserl's *Bernau Manuscripts* which tries to show how Deleuze's hypothesis about the transcendental field is already at work in Husserl's reflection on time-consciousness.

KEY WORDS: Husserl, Deleuze, time, sense, Bernau Manuscripts

## “Las objeciones nunca aportaron nada”<sup>1</sup>

DELEUZE

### I

**U**na de las crueles ironías de la ola de interés actual por los escritos de Gilles Deleuze, un filósofo que luchó incesantemente contra los clichés de todo tipo, es que gran parte de la literatura secundaria abunde en clichés de todo tipo. Este fenómeno es especialmente evidente en las valoraciones de la confrontación de Deleuze

---

<sup>1</sup> “Les objections n’ont jamais rien apporté”, en francés en el original [N. de la T.].

con Husserl, y en la manera según la cual los aspectos críticos de la fenomenología trascendental son reconfigurados y transformados en empirismo trascendental en *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*. En particular respecto a Husserl, encontramos dentro de esta literatura un verdadero caos de clichés: “A través de la *epojé* la fenomenología reduce todo mundo trascendental, o cosa trascendente en sí misma, a un fenómeno; algo trascendente viene a ser encontrado *dentro* de la experiencia”, “la *epojé*, o puesta entre paréntesis, de la actitud natural da lugar a una conciencia pura distinta del Cogito cartesiano, en ella la evidencia no se relaciona con el mundo externo, sino con el contenido de la conciencia”, y otras afirmaciones infelices traicionan, incluso, a la comprensión inadecuada que circula en torno de una imagen pobre del pensamiento de Husserl. Esta carencia en relación con Husserl contrasta con la abundancia de paráfrasis y parloteo en torno a Deleuze. Encontramos aquí reproducciones delirantes de términos (singularidad, intensidad, campo trascendental impersonal, etc.) y afirmaciones que solo tienen éxito en una exposición espectacular de Deleuze.

En este escándalo está perdido el tipo de encuentro entre los conceptos que el propio Deleuze repetidamente instrumentó en sus escritos, y para los cuales creó una forma específica de discurso filosófico. Como escribe en *Mil Mesetas*: “El «primer» lenguaje, o más bien la primera determinación que satisface el lenguaje, no es el tropo o la metáfora, es el discurso indirecto”.<sup>2</sup> Con el discurso indirecto, los lazos entre distintas figuras (Husserl y Deleuze) se vuelven porosos, y se pueden relacionar diferentes puntos de vista (el pensamiento de Husserl es X, el pensamiento de Deleuze es Y). El discurso indirecto es una reunión de diferentes voces dentro de una voz, en lugar de una voz respondiendo a otra. Una voz habla a través del discurso indirecto -una voz propia pero no todavía la de uno mismo. Como el escenario de un encuentro genuino con el pensamiento, el discurso indirecto no es ni un diálogo entre dos discursos separados, ni un juego litigioso de demandas y contrademandas. Curiosamente, gran parte de la atención que rodea a Deleuze toma la forma de un

---

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 76-77 [N. de la T. : se recoge la traducción al castellano de José Vázquez Pérez : Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 82. Se consignará en adelante la paginación castellana entre paréntesis].

discurso directo acerca de cierto discurso “Deleuze” en oposición a otro cierto discurso “Husserl”. Si es cuestión de corregir “las malas lecturas” deleuzianas de Husserl (y más aún: educar a Deleuze en correcto husserliano es perder “el poder de lo falso”) o amplificar la “superación” deleuziana de la fenomenología husserliana (y entonces: apoyar lo que pensó Deleuze es perder el poder de la repetición), cada uno de estos juegos refleja dos imágenes del filósofo (y, por tanto, de la filosofía) identificados en *Lógica del sentido*: como un ascenso (Deleuze más allá de Husserl) o como una profundización (Deleuze más profundo; i. e. : “más radical”, que Husserl). Opuesto a estas dos imágenes del discurso filosófico, Deleuze propone una topología de superficies, ni elevada ni profunda.<sup>3</sup> Tal integración es adecuada a través de una serie recíproca de complicaciones e implicaciones: complicaciones internas producidas a través de implicaciones dentro de un afuera e implicaciones de un afuera producidas a través de complicaciones interiores.<sup>4</sup> Como resalta Deleuze en *Diferencia y repetición*:

Las exposiciones de historia de la filosofía deben representar una suerte de cámara lenta, de cristalización o de inmovilización del texto: *no sólo* del texto al cual refieren, *sino también* del texto en el cual se insertan. De este modo, tienen una existencia doble y, como doble ideal, la pura repetición del texto antiguo y del texto actual *el uno dentro del otro*.<sup>5</sup>

Lo que sigue es un experimento de un doble discurso sobre Husserl en Deleuze y Deleuze en Husserl. Mi foco de atención estará limitado a la confrontación de Deleuze con Husserl en *una* serie de *Lógica del sentido*, me limitaré a un conjunto de comentarios conclusivos pensados para delinear los contornos de un entrelazamiento más complicado entre Husserl y Deleuze, que apuntará en el futuro a los *Manuscritos de Bernau* sobre la conciencia del tiempo de Husserl a través de la lente de la *Lógica del sentido* de Deleuze. Esta confrontación entre Husserl y Deleuze sobre el tiempo deberá tener que esperar otra ocasión, debido al espacio limitado disponible

<sup>3</sup> Cfr. *Logic of Sense*, Serie diechiocho.

<sup>4</sup> Cfr. Zourabichvili, François, *La philosophie de Deleuze*, PUF, París, 1994, p. 86.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994, p. xxii [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 19. En adelante se consignará la paginación castellana entre paréntesis].

aquí, como así también a mi interés primario (y preliminar) por articular la confrontación de Deleuze con Husserl sobre el problema del sentido.

## II

*Lógica del sentido* podría también haber sido llamada *Lógica del tiempo*. Esta lógica del tiempo está construida alrededor de una oposición básica entre *Chronos* y *Aion*, que atraviesa toda la serie de paradojas que reúne la teoría del sentido de Deleuze. *Chronos* representa la concepción metafísica del tiempo que se une con el pensamiento del tiempo como series cronológicas de instantes presentes; solo el presente existe y el pasado y el futuro están relegados a una simulación de ser o no ser. O, más bien, el pasado y el futuro deben su carácter de antes y después, respectivamente, al presente, según la definición seminal de Aristóteles como el número del movimiento en relación con el antes y el después. *Aion* se concibe como una temporalización heterogénea que ha roto con la sucesión lineal y como un campo de distribución temporal centrado en el instante presente. Como destaca Deleuze: “Según Aión, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez”.<sup>6</sup> *Aion* es una línea re-configurada a repetición y, a partir de eso, “re-temporalizada” por un instante que está perdiendo, él mismo también a repetición, su propio lugar de efectuación. En cada instante el evento de tiempo (o “génesis”) es una instancia de subdivisión entre pasado y futuro. Esta instancia de la diferenciación original y repetición compleja conlleva que el instante sea siempre sin lugar en el tiempo, dislocado (fuera de sus goznes) en relación con el tiempo que él mismo origina. El instante llega en ningún tiempo. Esta idea acerca del carácter aleatorio del instante solo es pensable dentro de una teoría del sentido que haya roto con la primacía de la ontología. Como destaca Deleuze en *Mil Mesetas*: para “derribar la ontología”, “destituir

---

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, Continuum Press, Londres, 1990, p. 188 [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de Miguel Morey, Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 119. En adelante se consignará la paginación castellana entre paréntesis].



el fundamento” y “anular fin y comienzo” se requiere “una lógica del Y”.<sup>7</sup> La lógica de “Y” implica una co-existencia irreductible del pasado y el futuro sin un eje fundacional en el “es” del instante. La concepción del tiempo de Aristóteles está subvertida: el movimiento (o “devenir”) es la co-presencia del pasado y del futuro con respecto al instante del tiempo que nunca es. Asimismo esta “lógica de Y” requiere una lógica del sentido que haya roto con el pensamiento del sentido sobre la base de una oposición entre ser y no ser, tanto como la temporalidad de *Aion* rompe con la oposición entre el presente que es y el futuro que no.

Dentro de *Lógica del sentido* la impasibilidad del sentido y su poder de génesis forman, en la Serie catorce de la doble causalidad, una paradoja crucial dentro de la serie de paradojas a través de las cuales Deleuze genera una teoría del sentido. Cada una de las treinta y cuatro paradojas de *Lógica del sentido* expresa la idea de que “el sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido”.<sup>8</sup> Esta pregnante paradoja del sentido es inseparable de la fragilidad del sentido que, en otra vuelta de la paradoja, define el sentido como un evento de “estructuración”. “Génesis y estructura” podría ser un subtítulo apropiado para *Lógica del sentido*. La paradoja en la Serie catorce marca un punto de inflexión en la progresión del argumento de Deleuze, generando una hipótesis que guiará la serie subsecuente de paradojas: el campo trascendental como el dominio y el poder genético de singularidades y “anti-generalidades” que son impersonales y pre-individuales. El hecho de que Deleuze evoque a Husserl en el contexto de la generación de esta hipótesis es el foco de mi interés en este artículo; la conclusión que sugiero es que esta hipótesis está ya implicada en el problema husserliano sobre la conciencia del tiempo, complicando más aún el encuentro del pensamiento trascendental deleuziano con la fenomenología trascendental de Husserl.

Como es explorado en la Serie catorce de la doble causalidad, la fragilidad del sentido consiste en la impasibilidad del sentido con respecto a “seres” y “estado de cosas”, según lo cual debe ser entendido que el sentido es un efecto de “causas corporales y de sus

---

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus*, op. cit., p. 25 (p. 29).

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, op. cit., p. ix (p. 6).

mezclas”.<sup>9</sup> El sentido no puede ser reducido a su “causa”, de modo que la relación entre causa y efecto es de “heterogeneidad” —un momento de “no-sentido” disloca el efecto de su causa, no para traducir el efecto por su cuenta en una causa, sino para producir por su cuenta un efecto, como “la plena autonomía del efecto”.<sup>10</sup> El efecto de sentido es autónomo en relación con su (propia) causa. Con otras palabras, Deleuze re-inscribe esta oposición entre “impasibilidad” y “génesis” como una oposición entre “lógica formal” y “lógica trascendental”, lo que atraviesa “toda la teoría del sentido”.<sup>11</sup> Esta distinción es, evidentemente, esbozada desde el discurso de la filosofía trascendental con la invocación específica, aquí, de Husserl. Con esta contradicción entre la impasibilidad del sentido y el poder de la generación, Deleuze delinea implícitamente los contornos de su propio empirismo trascendental y su principio trascendental de intensidad. Mientras que la intensidad es la que produce cualidades y magnitudes extensivas (cantidades), ella misma está borrada o desplazada; la intensidad es indivisible o impasible, e incluso transformada ella misma al dividirse en cualidad y cantidad. Como un principio trascendental, la intensidad es la copresencia del sentido y del sin sentido; es el “punto cero de intensidad máxima” que no presupone lo que (empíricamente) engendra (cualidad y cantidad). Este grado cero de intensidad es la singularidad del evento de la génesis trascendental.<sup>12</sup>

De acuerdo con esta traducción de la oposición entre “impasibilidad” y “génesis” por la oposición entre “lógica formal” y “lógica trascendental”, no es accidental que Deleuze recurra al ejemplo de Husserl en *Ideas I*. Más que un simple ejemplo posible entre otros, la formulación husserliana de la estructura trascendental de la intencionalidad provee un contexto singular y una referencia indispensable para la generación de la hipótesis deleuziana en relación con el campo trascendental y su poder de génesis. *Lógica del sentido* puede ser leído como una crítica de la estructura noético-noemática de la intencionalidad en *Ideas I*, entendida como una lógica trascendental

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 109 (p. 72).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 109 (p. 72).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 110 (p. 73).

<sup>12</sup> *Cfr.* Capítulo V “Síntesis asimétrica de lo sensible” en *Diferencia y repetición*.

del sentido.<sup>13</sup> En la Serie catorce, el punto focal del interés de Deleuze por Husserl se centra en la intriga que presenta el concepto de nóema. Como Deleuze reconoce tácitamente, el concepto de nóema es la invención decisiva de *Ideas I*. La fuerza de su originalidad en tanto concepto, uno de los más criticados en el pensamiento de Husserl, consiste en que delinea un nuevo problema en la historia de la filosofía. Este nuevo problema planteado en el concepto de nóema es en sí mismo el problema del sentido: todo objeto tiene sentido, pero el sentido no es un objeto. Hay, además, un *entrelazamiento esencial* entre el problema del sentido y el problema del tiempo, o más específicamente, la relación entre tiempo y movimiento como la fórmula de Aristóteles: cada movimiento, o cambio, está en el tiempo, pero el tiempo no es un movimiento; de aquí que el tiempo no esté dado sin algo que pase, sin un objeto y que, tampoco, el tiempo sea un objeto. En el contexto del análisis husserliano de la conciencia del tiempo, esta formulación aristotélica se convierte en la distinción entre tiempo y sensibilidad: cada sensación es temporal, pero el tiempo no es él mismo una sensación.<sup>14</sup> El sentido es, del mismo modo, dado dentro de una experiencia sensible; vemos el árbol como teniendo tal y cual sentido, aunque el sentido en sí mismo no sea un objeto sensible (o intelectual). Esta articulación fenomenológica del sentido *motiva* el problema del sentido que recorre *Lógica del sentido*: “el sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido”.<sup>15</sup> Esta relación especial del sin sentido respecto al problema del sentido se encarna en el sin-sentido aparente, o la ambigüedad, que acecha el concepto de nóema husserliano; es como si el concepto de nóema pusiera en riesgo su propio sin sentido con el fin de crear un nuevo sentido para el problema del sentido como una “entidad no-existente”.<sup>16</sup> La fuerza del problema que opera ella mis-

---

<sup>13</sup> Cfr. Lawlor, Leonard, “Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze,” en Smith, Daniel W. y Somers-Hall, Henry (Eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 103-125. También en: Beaulieu, Alan, “Edmund Husserl,” en Jones, Graham y Roffe, Jon (Eds.), *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, pp. 261-281.

<sup>14</sup> Cfr. Nicolas de Warren, *Husserl and the Problem of Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, op. cit., p. ix (p. 6).

<sup>16</sup> Sobre la “incompreensibilidad” del nóema, ver: Adorno, Theodor, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, en *Gesammelte Schriften*, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.

ma a través del concepto de nóema amenaza con desplazar el sentido del propio concepto. Esta disrupción interna del concepto husserliano de nóema, por su propia indeterminación o apertura como problema, da cuenta del diverso impacto en pensadores tales como Heidegger, Fink, Derrida, Barthes y Deleuze.

El concepto de nóema en *Ideas I* emerge de un período de gestación lenta en el pensamiento de Husserl, que se remonta a las críticas al psicologismo en *Investigaciones lógicas*. Los detalles de este desarrollo no pueden ser investigados aquí, ni puede ser arriesgada tampoco una reconstrucción de la concepción del nóema en su totalidad. Brevemente, y tal como Michalski de modo convincente identificó, el carácter absurdo del psicologismo para Husserl no es “el resultado de simplemente mezclar dos esferas diferentes de objetos— lo real con lo ideal, hechos con sentidos”,<sup>17</sup> sino que consiste en la obsesión por distinguir entre “sentido” y “objeto”. La formulación apropiada de la distinción entre sentido y objeto es inseparable de la clarificación apropiada de la conciencia en su estructura intencional. Como argumentó Husserl en *Investigaciones lógicas*, “los sentidos no son objetos en el sentido ordinario, son solo la manera según la cual los objetos se dan para nosotros; objetos y sentidos están unidos inseparablemente.”<sup>18</sup> La “irrealidad” del sentido expresa la intuición de que el sentido no es él mismo algo “que existe” a la manera de un objeto. En tanto especie ideal, el sentido no es tampoco un constructo semántico, en la medida en que puede ser dado, o plenificado, en un acto intuitivo de conciencia; el sentido es (perceptualmente) experimentado. Pero, aunque Husserl tiene éxito al plantear una distinción entre sentido y objetos, y así aporta implícitamente un primer esbozo de la paradoja del sentido, el tratamiento del problema del sentido en las *Investigaciones Lógicas* permanece obstaculizado por la propia concepción husserliana de la relación entre sentido y experiencia, en términos de una relación entre especies (especies ideales de sentido) y actos particulares de conciencia intencional. Como señala Michalski, la irrealidad del sentido “no puede ser explicada con la ayuda de conceptos tales como «esencia» e «individuo», dado

<sup>17</sup> Michalski, Krzysztof, *Logic and Time. An Essay on Husserl's Theory of Meaning*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997, p. 26. [N. de la T.: la traducción es propia].

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 26. Michalski usa el término *meaning*, donde yo usaría *sense*. El término en Husserl es *Sinn*.

que esta manera de pensar no le hace justicia a su carácter específico, el cual previene de ubicar el sentido del lado de la subjetividad o de la objetividad”.<sup>19</sup> Esta intuición es crucial en dos aspectos; ambos determinan el desarrollo del pensamiento de Husserl durante los años que van desde las *Investigaciones Lógicas* a *Ideas I*. *Primero*: el sentido es un correlato intencional de una conciencia que no es *ni* un contenido en una conciencia (“el sentido no está en la cabeza”) *ni* un objeto en la forma de una cosa o una entidad. El sentido no es *ni* “subjetivo” *ni* “objetivo” y, aun así, el sentido es aquello según lo cual los objetos son dados o experimentados a la conciencia de tal o cual manera, esto es, como teniendo tal o cual sentido. *Segundo*: la distinción entre sentido como especie ideal y su instanciación en actos particulares de conciencia en las *Investigaciones lógicas* (i.e., la noción husserliana de esencia intencional) está enmarcada en una concepción de la intencionalidad basada en el esquema “aprehensión-contenido de aprehensión”. Esta distinción refleja, además, una distinción entre “generalidad” e “individual” que impone una restricción ontológica al problema del sentido. Como señala Michalski: “La irrealidad del sentido, su independencia indubitable del contexto concreto en el cual aparece, no puede, por lo tanto, hacerse comprensible con la ayuda de los conceptos de «esencia» e «individuo»”.<sup>20</sup> Nos enfrentamos aquí a aquello que Derrida con plena comprensión llamó “la anarquía del nóema”. El nóema no tiene un origen en las diferentes regiones del ser *ni* puede su sentido ser captado a través de oposiciones tradicionales, tales como “real-ideal”, “actual-posible” y “individual-general”. Como remarca Derrida, el nóema es anárquico no sólo debido a su falta de origen dentro de una región determinada del ser; es anárquico en su movimiento indisciplinado, o diferenciación, que atraviesa y tacha diferentes regiones del ser.<sup>21</sup>

En respuesta a los problemas, tanto epistemológicos como ontológicos, engendrados por su primer avance en la cuestión del

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>20</sup> Michalski, Krzysztof, “Sinn und Tatsache. Über Husserls Auseinandersetzung mit dem Psychologismus”, en K. Maurin, K. Michalski, y E. Rudolph, *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 329-370 y p. 369. [N. de la T.: la traducción es propia].

<sup>21</sup> Ver los profundos señalamientos sobre la anarquía del nóema en Derrida, Jacques, “‘Genesis and Structure’ and Phenomenology”, en Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 154-168; p. 163.

sentido y la intencionalidad en las *Investigaciones lógicas*, Husserl crea el concepto de nóema para designar una dimensión irreducible del sentido que no es ni subjetiva ni objetiva, y que no puede, tampoco, adecuarse a la oposición entre “generalidad” e “individualidad” (*qua* instanciación de una especie). El pasaje husserliano de la ontología al idealismo trascendental atraviesa este descubrimiento del nóema como ontológicamente anárquico, aunque trascendentalmente indispensable. El idealismo trascendental de Husserl es la anarquía de la ontología; de aquí los supremos esfuerzos con los cuales Heidegger intentó domesticar la fuerza destructiva del pensamiento trascendental, tanto en Kant como en Husserl, enmudeciendo su originalidad a través de la crítica de un supuesto “olvido del ser”. La idea de sentido noemático aparece por primera vez en las lecciones sobre la teoría de la significación de Husserl de 1908 y su bautismo lingüístico como término técnico es en 1912.<sup>22</sup> Aunque en general se toma la presentación del concepto de nóema en *Ideas I* como definitiva, de hecho Husserl continuó desarrollando su concepción y expresó repetidas veces su propia insatisfacción con las diferentes formulaciones. Como se señala a sí mismo en un extenso conjunto de reflexiones de 1921, llamadas “NÓEMA y SENTIDO” (*NOEMA und SINN*): “Debo darle nueva forma a los conceptos de Noésis y Nóema”.<sup>23</sup> Como otros conceptos del pensamiento de Husserl, nóema es un concepto experimental, el cual nunca pudo ser dominado por su autor pese a todos sus intentos de reformulación. Incluso una lectura muy por encima del manuscrito “NÓEMA y SENTIDO” (B III 12), por aparecer en la edición de Husserliana de *Los Estudios sobre la estructura de la conciencia* (*Studien zur Struktur des Bewußtseins*), revela una situación verdaderamente anárquica en los intentos husserlianos por encajar las diferentes piezas de un rompecabezas para el cual le falta la imagen modelo.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Husserliana XXVI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1987; Cfr. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912—1929), Husserliana III/2, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988, p. 567.

<sup>23</sup> B III 12 IV/85a.

<sup>24</sup> Esta edición compuesta por tres volúmenes está siendo preparada por mi colega Ullrich Melle. Su publicación se espera para 2015.

El nóema es una estructura compleja dentro de la intencionalidad noético-noemática de la conciencia. Debo presuponer aquí una familiaridad básica con la teoría de la intencionalidad, tal como es desarrollada en *Ideas I*, y pasar directamente a la discusión de los aspectos salientes del pensamiento de Deleuze. La anarquía del nóema está estructurada alrededor de un núcleo de sentido que es distinto aunque no separado de las modalidades dóxicas de la conciencia, los predicados noemáticos del objeto, llamados por Husserl “caracteres noemáticos”. El núcleo de sentido noemático es “impasible” e “irreductible” en relación con las modalidades dóxicas de creencia: las diferentes maneras en las cuales el objeto aparece como probable, dudoso, etc. De la misma manera, aquello que Husserl identifica como el predicado noemático de un objeto o, en otras palabras, las descripciones definidas según las cuales un objeto es intencionado como tal o cual (como azul, redondo, etc.), son también distintas del núcleo de sentido noemático. Finalmente, los caracteres noemáticos de un objeto, es decir, las maneras según las cuales un objeto aparece como “conveniente”, como “deseable”, etc., son del mismo modo distintas del núcleo de sentido noemático.<sup>25</sup> El núcleo de sentido noemático designa el polo idéntico de unidad que “sostiene” los predicados posibles y las determinaciones de un objeto en tanto intencionado. Tanto las diferentes formas de intencionar (como percibir, imaginar, etc.), como las diferentes descripciones según las cuales un objeto aparece, están dirigidas hacia un sentido ideal que no es identificable con estos diferentes caracteres noemáticos y dimensiones.

Sin dudas, para Deleuze, la idea crítica detrás del nóema es el hecho de que el nóema es trascendente con respecto a la conciencia; no es una parte “real” de la conciencia (en contraste con los datos hyléticos y los actos noéticos), aunque, por otra parte, el nóema no es tampoco una parte independiente; i.e., no goza de un modo de ser autosuficiente. El nóema enmarca la trascendencia en la inmanencia, aun cuando la trascendencia del nóema no significa que el nóema “existe” de modo independiente a la conciencia. Más aún, el nóema no “existe” en absoluto. Su “manera de ser” (Husserl se refiere a la *Seinsweise des Noema*)

---

<sup>25</sup> Cfr. En Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, § 98 y ss.

es, ontológicamente ambiguo, anárquico. Como explica Husserl:

Ahora bien, lo dado en este emplazamiento de la mirada es ello mismo en verdad, lógicamente dicho, un objeto, pero un objeto absolutamente *no independiente*. Su *esse* consiste exclusivamente en su “percipi” -sólo que esta proposición no vale menos en ningún sentido que en el berkeleyano, ya que aquí, en efecto, el *percipi* no contiene el *esse* como fragmento ingrediente.<sup>26</sup>

El nóema es un objeto solo en un “sentido lógico”: es un objeto sólo al ser reflejado más allá, en el marco de la reflexión trascendental bajo la operación de la reducción. En la actitud natural la conciencia está dirigida hacia el objeto mismo (el árbol), no hacia el nóema, aun cuando las maneras en las cuales el objeto es dado, o aparece, estén inscriptas dentro de un espacio de sentido noemático. Es sólo dentro del campo de experiencia trascendental, en tanto “fenómeno reducido” (i.e., un fenómeno producido en la reflexión), que podemos ver y hablar del nóema. La peculiaridad del nóema como “objeto lógico” de la reflexión, y de aquí que no en tanto objeto real (*wirkliche*), es que a pesar de ser un objeto de reflexión no está contenido dentro del acto de reflexión. Como enfatiza Husserl, a través de un contraste con la famosa afirmación de Berkeley, el “*esse*” del nóema no es su *percipi*. Un árbol, por ejemplo, es tanto un objeto que *qua* objeto no es una parte “real” (*reell*) de la percepción, como un objeto que existe independientemente de la percepción. Por el contrario, el nóema perceptual del árbol en tanto objeto, sin el cual ningún objeto es percibido como tal o cual, no es una parte “real” (*reell*) de la conciencia y tampoco es un objeto independiente. El árbol puede ser prendido fuego, su sentido noemático no. El nóema es, así, un tipo de “virtualidad” y una dimensión invisible del sentido dentro de la actitud natural *sin la cual* los objetos actuales (*wirklich*) no pueden ser experienciados. La trascendencia del nóema en la inmanencia de la conciencia es una trascendencia ambigua, disruptiva respecto a la misma ontología. En los términos de Deleuze, Husserl ha descubierto, efectivamente, la paradoja ontológica del sentido y esta paradoja sólo puede ser formulada en el marco del pensamiento trascendental.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 229-230 [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de Antonio Ziri3n Quijano en Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2014, p. 324].



La intriga trascendental del nóema es, con todo, doble. Como reconoce Deleuze: “en este núcleo del sentido noemático, aparece algo todavía más íntimo: un «centro supremamente» o trascendentalmente íntimo que no es otra cosa sino la relación del sentido mismo con el objeto en su realidad, relación y realidad que ahora deben ser engendradas o constituidas de modo trascendental”.<sup>27</sup> Deleuze sigue aquí a Paul Ricoeur (quien sigue, a su vez, a Eugen Fink), al llamar la atención sobre la doble trascendencia dentro de la estructura husserliana de la intencionalidad (y no, como es comúnmente entendido, meramente como “trascendencia en la inmanencia”). Como observa Ricoeur en el comienzo de su comentario a la Sección Cuarta de Ideas I *Vernunft und Wirklichkeit*:

La Cuarta sección hace estallar el cuadro de los análisis anteriores. Estos tenían por tema el “sentido” del nóema y los caracteres “múltiples” que los modificaban, en cuyo primer rango ubicamos los caracteres dóxicos. Desatendimos un rasgo fundamental del sentido (percibido, imaginado, juzgado, deseado, querido, etc.): a saber, que *él se relaciona con un objeto*.<sup>28</sup>

La conciencia es trascendida por el sentido noemático; pero el sentido noemático es trascendido por su relación con su objeto. Como escribe Husserl en *Ideas I*: “Cada nóema tiene un «contenido», es decir, su sentido y se relaciona a través de él con «su» objeto”.<sup>29</sup> Así, la estructura de la intencionalidad es triple: noésis (y contenido hylético no-intencional), nóema y objeto. En *Ideas I*, esta complicación dual dentro del concepto de nóema se refleja en la distribución de la presentación husserliana del nóema: es, primero, introducido como sentido noemático en relación con los actos noéticos en la Sección tercera, §§ 87-99, y retomado por segunda vez en la Sección cuarta, §§ 128-135, en términos del sentido noemático y su relación con el objeto. Esta distribución refleja dos contextos en los cuales el nóema opera.<sup>30</sup> La paradoja del nóema puede ser formulada de este

<sup>27</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, op. cit., p. 110 (p. 73).

<sup>28</sup> Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. Paul Ricoeur), Gallimard, Paris, 1950, p. 431.

<sup>29</sup> Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1*, op. cit. p. 436 [N. de la T.: la traducción es propia].

<sup>30</sup> Cfr. más recientemente, Étienne Bimbenet, “La double théorie du noème: sur le perspectivisme husserlien,” en Grandjean, Antoine y Perreau, Laurent (Eds.), *Husserl. La science des phénomènes*, CNRS Éditions, Paris, 2012, pp. 187-211.

modo: la trascendencia del sentido noemático dentro de la inmanencia de la conciencia (la experiencia intencional o “fenómeno”) es perforada, o trascendida, (Ricoeur se refiere a una “dimensión absolutamente nueva”) por una relación con lo real. Todo objeto es dado junto con un sentido (como tal o cual), pero el sentido no es un objeto; más aún, el objeto mismo -el real- solo puede relacionarse con un sentido que sea él mismo ontológicamente ambiguo. El sentido no es ni “objetivo” ni “subjetivo”, aunque sin un sentido la distancia entre sujeto y objeto no puede tampoco ser medida o atravesada. La ambigüedad del nóema consiste en la dificultad de distinguir entre el núcleo noemático en tanto sujeto de predicación (como el ideal de sentido dentro del objeto noemático) o en tanto sujeto del “objeto actual”. Esta dificultad puede, a la vez, expresarse como el desafío de distinguir entre el problema del sentido dentro de un contexto de la significación (la lógica del juicio y el significado semántico) y dentro de un contexto de la razón (la lógica de la verdad y la evidencia), pero también, de establecer con cuál de estos dos contextos relacionar el problema del nóema.

Deleuze aborda el problema del nóema en su doble significación en la Serie catorce de *Lógica del sentido*. Implícitamente *construye* la ambigüedad del nóema en términos de una oposición entre “lógica formal” y “lógica trascendental”. El primer momento del nóema (el sentido noético-noemático) es entendido como el establecimiento de la impasibilidad del sentido; el segundo momento del nóema (el sentido noemático y el objeto) es entendido como el establecimiento del problema trascendental de la génesis: “relación y realidad que ahora deben ser engendradas o constituidas de modo trascendental”.<sup>31</sup> Incluso argumenta Deleuze que la “génesis husserliana” (la cual no es entendida según lo que Husserl en sentido propio consideró “fenomenología genética”) está basada en un truco (*un tour de passe-passe*). Deleuze considera el núcleo de sentido noemático como un “atributo” o “predicado” de un objeto. El núcleo noemático es, así, entendido como una forma de lo conceptual, como delimitando un sentido que debe ser dicho, o predicado, de algo, el objeto mismo. Este objeto es una identidad y un polo de identidad, el objeto X. La primera consecuencia de esta concepción husserliana del nóema es que el sentido no es ni un “evento” ni un “verbo”, sino un

---

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 110 (p. 73).

concepto. Esto se refleja en la descripción deleuziana del sentido noemático como un predicado del objeto y, por tanto, como definido por la forma del juicio. Aquí Deleuze, claramente, lee el sentido noemático dentro del marco de la teoría de la significación husserliana y, en ese sentido, en términos del sentido ideal de los juicios (lo que puede ser dicho de un objeto). La segunda consecuencia es que “la relación del sentido con el objeto se desprende naturalmente de la relación de los predicados noemáticos con alguna cosa = x capaz de servirles de soporte o de principio de unificación”.<sup>32</sup> En este caso Deleuze ve el núcleo noemático a través del lente de la teoría husserliana del conocimiento o, en otras palabras, en términos del sentido noemático como dado intuitivamente en la experiencia (lo que puede ser visto del objeto).<sup>33</sup> En el primer caso, el nóema funciona dentro de la teoría de la significación (*Bedeutungslehre*), o aquello que Deleuze llama “lógica formal”. En el segundo caso, el nóema funciona dentro de la teoría de la razón (o de la verdad), o aquello que Deleuze llama “lógica trascendental”.<sup>34</sup> Con todo, Deleuze lleva a cabo él mismo un truco en ambas de sus dos caracterizaciones: la primera se incorpora a la segunda en el argumento según el cual Husserl falla al distinguirlos. De hecho, traiciona su modo fregeano de leer la relación entre sentido noemático y objeto: “[está] en relación racional extrínseca de trascendencia con el sentido, y dándose hecha del todo la forma de designación, exactamente como el sentido, en tanto que generalidad predicable se daba ya hecha del todo la forma de significación”.<sup>35</sup> En otras palabras, la “lógica formal” (el nóema como lógica de la significación) y “lógica trascendental” (el nóema como lógica de la verdad) colapsan en una única estructura de significación: el conceptual de la forma de la significación. Esto no solo significa perder de vista que Husserl ya ha socavado la imagen tradicional de la verdad en tanto ubicada en

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 111 (p. 74).

<sup>33</sup> Sobre la dificultad de distinguir entre estos dos sentidos de nóema y entre estos dos contextos en el pensamiento de Husserl (teoría de la significación y teoría del conocimiento/verdad), ver Rudolf Bernet, “Le concept de noème,” en Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, PUF, París, 1994, p. 90 y ss.

<sup>34</sup> Una examen más minucioso de esta distinción deleuziana en este contexto husserliano de discusión revelaría que Deleuze proyecta en *Ideas I* una distinción kantiana entre lógica formal y lógica trascendental—y no estrictamente en el sentido en el que es desarrollada por Husserl en *Lógica formal y trascendental*.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 111 (p. 74).

el juicio (y la representación), sino también que discutiblemente el nóema sea una representación intermedia o un objeto (al contrario de la así llamada interpretación de la Costa Oeste -*West Coast view*- del nóema como sentido (*Sinn*) fregeano) que media en la relación con el objeto.<sup>36</sup> Pero, ni el objeto es la cosa en sí misma puesta detrás de las apariencias, en la medida que, para Husserl, es el objeto mismo (el árbol) que aparece *a través* del nóema; el nóema define el espacio de sentido, según el cual el objeto es dado, o experimentado, como tal o cual, en la medida en que el nóema “es” el aparecer del objeto mismo, incluso si el objeto mismo no “es” nada que aparezca como tal.

No voy a definir aquí las complejas cuestiones interpretativas que rodean al sentido “propio” del concepto de nóema, o si una interpretación coherente puede, incluso, ser alcanzada. Mi interés es, por el contrario, buscar la *función estratégica* de la construcción deleuziana del nóema, sin importar si es en sentido estricto “correcta” o “incorrecta”. Esto no significa desestimar la pregunta por la correcta interpretación del nóema; es, aun así, captar en primer lugar cómo la construcción deleuziana del nóema aporta una ventaja crítica para proponer que: “esta cosa = x no es pues en absoluto como un sinsentido interior y co-presente al sentido, punto cero que no presupondría nada de lo que hay que engendrar; es más bien el objeto = x de Kant, donde x significa solamente «cualquiera»”.<sup>37</sup> El poder de lo falso es la función estratégica de un concepto que debería ser, de otro modo, estrictamente “falso” en su sentido intencional. La objeción de Deleuze repite, por una parte, la concepción problemática de “esencia intencional”, la cual Husserl ya había abandonado desde las *Investigaciones lógicas*: Deleuze considera implícitamente la relación entre “sentido noemático” y “objeto” en términos de una relación entre individuación y generalidad. Por otra parte, sin importar si la lectura deleuziana del nóema es plausible, su objeción motiva aspiraciones trascendentales que dan forma a su principal hipótesis. En lugar de tomar al objeto como una identidad, o polo de unificación del sentido, Deleuze propone hacer colapsar lo Real (el objeto) en una instancia interna e indeterminada dentro del sentido. Esta

---

<sup>36</sup> Para una interpretación clásica del nóema en contra de la interpretación fregeana de Follesdal y otros, ver Drummond, John, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism*, Kluwer, Dordrecht, 1990.

<sup>37</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 111 (p. 74).

instancia de sin-sentido dentro del sentido perforaría, efectivamente, el sentido desde adentro hacia un afuera (*dehors*) que no tendría, sin embargo, la forma de la trascendencia dentro de la inmanencia.

Esta crítica deleuziana a la concepción husserliana de la relación entre sentido noemático y objeto, como conformando una estructura ontológica de predicación y juicio (y, entonces, como una forma de discurso directo) es suplementada por una segunda objeción que pone más claramente a la luz la crítica básica de Deleuze al pensamiento trascendental de Husserl. La noción de sentido noemático como un predicado conceptual del objeto es tomada como evidencia para la afirmación de que Husserl no puede diferenciar entre el campo trascendental de génesis (constituyente) y las estructuras empíricas (constituidas). En el caso del nóema, la “lógica formal” de la significación es *estructuralmente* indiscernible y, de aquí, isomórfica respecto a la lógica trascendental de la génesis; o, en otras palabras, las dos funciones del nóema, en esta lectura deleuziana, participan de la misma estructura empírica del pensamiento conceptual (i.e., predicativo). Deleuze encuentra garantía adicional para esta crítica al atribuirle a Husserl el cargo de concebir el campo trascendental, en última instancia, sobre la base del “sentido común”. La reducción no es en Husserl suficientemente radical. El genuino campo de lo trascendental no ha sido descubierto por la reducción en *Ideas I*, la cual, por el contrario, permanece cautiva de la manera “natural” de pensar o, según el concepto deleuziano en *Diferencia y repetición*, como una imagen del pensamiento.<sup>38</sup>

En *Lógica del sentido* Deleuze esboza, en un movimiento rápido, el pensamiento de que:

Desde el punto de vista del tipo, no se confunde con ninguna de las intuiciones, de las “posiciones” de conciencia que pueden determinarse empíricamente gracias al juego de los caracteres proposicionales precedentes: intuiciones o posiciones de percepción, de imaginación, de memoria, de entendimiento, de voluntad empírica, etc. Husserl ha mostrado correctamente la independencia del sentido respecto de un cierto número de estos modos o de estos puntos de vista, conforme a las exigencias de los métodos de reducción fenomenológicos. Pero, lo que le impide

---

<sup>38</sup> Una reflexión más completa sobre la crítica de Deleuze al compromiso husserliano con la *Urdoxa* debería atender detalladamente a la discusión del capítulo III de *Diferencia y repetición* “La imagen del pensamiento”.

concebir .el sentido como una plena (impenetrable) neutralidad, es su preocupación por conservar en el sentido el modo racional de un buen sentido y de un sentido común, que equivocadamente presenta como una matriz, una “forma-madre no modalizada” (*Urdoxa*). Esta misma preocupación le hace conservar la forma de la conciencia en lo trascendental.<sup>39</sup>

Con esta afirmación, se reconoce más claramente el sentido que tiene para Deleuze la impasibilidad del sentido en el núcleo noemático. Las variadas caracterizaciones de la conciencia noética (percepción, imaginación, etc.), el sentido-predicado noemático del objeto (rojo, azul, redondo, etc.), y los caracteres noemáticos (el objeto en su modo de aparecer como “deseable”, “conveniente”, etc.) son tomadas aquí como “puntos de vista” que se reúnen alrededor de un núcleo de sentido que permanece él mismo impasible y neutral respecto a los posicionamientos “subjetivos” u “objetivos”, incluyendo, más significativamente, toda medida (o *ratio*) que atraviese ambos posicionamientos, como la estructura trascendental de la intencionalidad husserliana. El núcleo de sentido debe ser pensado para Deleuze como un “evento” previo a las cristalizaciones de las dimensiones noético y noemáticas de la intencionalidad. De hecho, tomando como puntapié la idea derrideana de que “hay en la conciencia en general una instancia que *no* le pertenece *realmente*. Es el tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema”,<sup>40</sup> podemos reconocer cómo Deleuze busca liberar de la forma de la conciencia la agencia implicada en el nóema dentro de la conciencia.

Husserl, sin embargo, se previene de esta emancipación del evento trascendental debido a su “racionalización” de la génesis, con lo cual se refiere a la fijación del núcleo de sentido a una identidad que, por su parte, refleja una complicidad con la primacía de la protodoxa (*Urdoxa*), en tanto *núcleo inmodificado de creencia dóxica*. La sospecha de Deleuze contra el programa trascendental de Husserl apunta, en particular, a la *metáfora* husserliana del núcleo: “Las metáforas

---

<sup>39</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 117 (p. 78).

<sup>40</sup> Derrida, Jacques, “«Genesis and Structure» and Phenomenology”, en Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 163 [N. de la T. Se recoge la traducción al castellano de Patricio Peñalver en Derrida, Jacques, “«Génesis y estructura» y fenomenología” en Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 224. Se consigna en adelante la paginación castellana entre paréntesis].

del núcleo son inquietantes; envuelven lo que está en cuestión”.<sup>412</sup> Lo que está *en cuestión* para Deleuze es el evento de sentido o aquello que llama también la concesión de “sentido” o “génesis”. El evento trascendental de sentido no puede ser pensado en la forma de la conciencia; al liberar el evento de sentido tanto de su concepto noemático como del “sentido común”, el campo trascendental sería emancipado de la forma de la conciencia. El sentido específico de esta “despersonalización” o concepción “asubjetiva” del campo trascendental en la afirmación deleuziana, dirigida evidentemente tanto a Kant como a Husserl, es que la síntesis trascendental se “infiere (...) de las síntesis psicológicas correspondientes,” y esto, según Deleuze, “no lo es menos en Husserl cuando infiere un «Ver» originario y trascendental a partir de la «visión» perceptiva”.<sup>43</sup> Este isomorfismo estructural entre lo empírico y lo trascendental proviene de una adhesión al “sentido común” o, en otras palabras, de la falla al instituir un corte radical y genuino con la “actitud natural” y su imagen del pensamiento (el pensamiento en términos de representación, el conocimiento basado en la identidad, etc.). En el concepto de nóema, la  *fuerza*  de la pregunta por el sentido atraviesa el pensamiento de Husserl de modo tal de dejar que su falta de poder efectúe su propia promesa trascendental. Esta “falta de poder” de la fenomenología trascendental husserliana estructura “toda la dimensión de la manifestación, en la posición de un sujeto trascendental que conserva la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva, y que se contenta con calcar lo trascendental de los caracteres de lo empírico”.<sup>44</sup>

Husserl sucumbe a una fusión, o falta de definición estricta, entre lo “trascendental” y lo “empírico”, lo fundante y lo fundado, lo constituyente y lo constituido. La génesis trascendental está calcada (*décalqué*) de lo empírico con la consecuencia de que la diferen-

---

<sup>41</sup> Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 112 (p. 74)

<sup>42</sup> Una vez más, la discusión derrideana del nóema está sigilosamente presente en el pensamiento de Deleuze. Como observa Derrida: “Sin duda [el nóema] sólo puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafóricamente, evitando hacer real a la consciencia, su «tejido» [Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 163 (p. 224)]. La sospecha de Deleuze en contra de la metáfora del núcleo llama la atención sobre la manera según la cual la metáfora representa una “apropiación”, del “tejido” del nóema a la materialidad de la conciencia (el núcleo de su *Urdoxa* e identidad).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 112 (p. 74).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 111-112 (p. 74).

cia entre lo trascendental y lo empírico colapsa. Este colapso de la distinción entre lo trascendental y lo empírico es testigo de la determinación del campo trascendental como una forma de conciencia. Incluso, esta incapacidad de dar cuenta por completo del pensamiento trascendental refleja, también, un isomorfismo entre “lo constituyente” y “lo constituido”, dando como resultado un “círculo vicioso” entre la fundación trascendental y aquello que está fundado empíricamente. El punto saliente para Deleuze es esta identidad que abarca a los principios trascendentales y su producción empírica. El empirismo trascendental, en la manera en la que lo concibe Deleuze, se cristaliza en el reconocimiento de que las condiciones trascendentales tienen una forma diferente de “ser” respecto a lo fundado; más aún, estas condiciones y operaciones están situadas en otro plano, u orden, que el de lo constituido y no tienen, de hecho, ser. Una lógica del sentido rompe con la lógica del ES y desarrolla en su lugar, y como su desplazamiento, una lógica del Y en la temporalidad de *Aion*. En cambio, Deleuze ve en Husserl una “caricatura racionalizada” de la verdadera génesis, o temporalidad trascendental: “Resulta que Husserl piensa la génesis, no a partir de una instancia necesaria «paradójica», y «no identificable» en rigor (faltando a su propia identidad y a su propio origen)”.<sup>45</sup> El “otorgamiento de sentido” (o evento de sentido), como Deleuze más tarde especifica, “no puede producirse sino en un campo trascendental que responda a las condiciones que Sartre planteaba en su decisivo artículo de 1937: un campo trascendental impersonal, que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva, estando el sujeto, al contrario, siempre constituido”.<sup>46</sup> Esta crítica de Husserl conduce a la formulación de la hipótesis crítica que motiva el empirismo trascendental de Deleuze y las series de paradojas que le siguen en *Lógica del sentido*: “La idea de singularidades, es decir, de anti-generalidades, que sin embargo son impersonales y preindividuales, debe servirnos ahora de hipótesis para la determinación de este dominio y de su potencia genética”.<sup>47</sup> Lo que permanece impensable en Husserl es un campo trascendental impersonal y la génesis trascendental basada en los conceptos de “intensidad”, “singulari-

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 111 (p. 74).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 112 (p. 75).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 113 (p. 76).



dad” y el “no-identificable” grado cero de un instante que no presupone nada de lo que engendra un instante perpetuamente fuera de sus goznes respecto al propio tiempo.

### III

Quisiera concluir con una hipótesis propia, de hecho, una hipótesis que *se inserta* en la propia hipótesis de Deleuze: el esplendor del pronombre “uno”, según el cual Deleuze habla de “individuaciones impersonales” y de “singularidades pre-individuales” dentro del campo de génesis trascendental, está ya disponible en las reflexiones de Husserl acerca de la conciencia del tiempo en los *Manuscriptos de Bernau*. Deleuze está, ciertamente, inmerso en algo del pensamiento husserliano, algo anárquico, pero, de hecho, *otra cosa* de Husserl está ya en el pensamiento de Deleuze; cada uno busca el problema del sentido dentro del dominio impersonal de la génesis trascendental que da vuelta la “ontología” a través de una lógica del tiempo, basada en la diferenciación originaria del pasado y el futuro. Esto no significa afirmar que los proyectos de Husserl y Deleuze *son* idénticos. Esto es complicar aún más las concepciones de tiempo y sentido en Husserl y Deleuze, al implicarlas mutuamente.

En el otoño de 1917 y en la primavera de 1918, Husserl produjo un conjunto destacado de manuscritos de investigación acerca de una serie de paradojas que animan el problema fenomenológico de la conciencia interna del tiempo; según lo admite el propio Husserl “el más difícil de todos los problemas fenomenológicos”. Cuando los observamos a través del lente de lo que Deleuze espera para un campo trascendental de la génesis, los *Manuscriptos de Bernau* emergen en su propio esplendor impersonal.

Los Manuscritos de Bernau se caracterizan por una dedicación implacable a la experiencia pura del pensamiento. Escritos durante los apocalípticos años de 1917 y 1918, estos textos no portan ninguna marca del mundo en el cual fueron escritos, ni en el aspecto histórico, ni en el biográfico: de un lado, los últimos días de la humanidad europea en la Gran Guerra y, del otro, la pérdida por parte de Husserl de su hijo Wolfgang, asesinado en Verdún en 1916. Lo que recuerda las reflexiones sobre el tiempo puestas fuera del mundo y de la historia en el sanatorio suizo de la *Montaña mágica*

de Thomas Mann. En los *Manuscritos de Bernau*, es como si Husserl hubiera creado su propio “sanatorio” en el cual se vuelve tanto hacia el problema de la conciencia del tiempo, como al final del tiempo que se presenta tan cercano. Estos escritos, especialmente cuando se contrastan con las lecturas sobre Fichte impartidas en 1917 durante la guerra y sus artículos de Kaizo sobre la “renovación” posteriores a la misma, exhiben una suspensión total de la movilización del intelecto que fuera la primera causa de la guerra y a la cual el propio Husserl había sucumbido. Estos manuscritos pusieron fin por completo a la descripción de la “cosa misma”, del flujo trascendental de la conciencia del tiempo, y de cualquier otra cosa, como si el tiempo histórico y biográfico se hubiera inmovilizado y suspendido para que el tiempo pudiera él mismo aparecerse en su campo trascendental de génesis.

Hay una característica más general del pensamiento de Husserl que se expresa de modo concentrado en estos manuscritos: la escritura como poder de repetición. Esta experiencia del pensar fue inseparable de su materialización en la escritura. Más aún, el tipo de escritura que Husserl puso en práctica en su pensamiento fue, primero, un modo de investigar, no pensado para ser publicado, pero, tampoco, para ninguna audiencia en particular, más que sí mismo. Con todo, aún aquí hay momentos en los que se puede sentir el pensamiento de Husserl alcanzando una idea, o fuerza, de tal modo que también la pregunta de si estos escritos estaban dirigidos solo para su propia lectura se vuelve problemática. El carácter “privado” o “personal” de los manuscritos de investigación husserlianos no se puede ver de manera adecuada a través del contraste con las obras publicadas, los cursos u otros textos. Los *Manuscritos de Bernau* conforman, más bien, un cuerpo de escritos no cohesionado; un *patchwork* de investigaciones, donde cada serie de reflexión no está alineada con otra. Dentro de estos escritos, experimentamos una forma complicada de repetición y simultaneidad, como si todas las series de reflexiones fueran simultáneamente pensadas entre sí sin, por eso, formar un todo coherente o unitario. Los espacios vacíos o silencios entre los manuscritos tienen, con frecuencia, tanto sentido como los mismos pensamientos materializados. Husserl repite las “mismas” ideas y vuelve continuamente a las “mismas” formulaciones, trazando y volviendo a trazar una y otra vez las mismas distinciones y retornando, nuevamente, al “mismo” paisaje conceptual. Quizá, incluso, la *pura*

expresión del pensamiento para Husserl, a la vista en estos escritos (pero también por todos lados en su rizomático *corpus*), sea “poner en juego simultáneamente” diferentes repeticiones del pensamiento “con sus diferencias de naturaleza y de ritmo, sus desplazamientos y sus disfraces respectivos, sus divergencias y sus descentramientos, engastarlos los unos en los otros, y del uno al otro, envolverlos en ilusiones cuyo «efecto» varía en cada caso”.<sup>48</sup> Husserl desarrolla en estos escritos un análisis fenomenológico de la génesis del campo trascendental de la conciencia, tal como fue preparado o descubierto inicialmente a través de la reducción en *Ideas I*. Si *Ideas I* dio la apertura a un campo de experiencia trascendental organizado por la estructura noético-noemática de la intencionalidad, esta dimensión absoluta de la conciencia trascendental se encuentra, con todo, perforada. Esta perforación en *Ideas I*, está marcada por la exclusión del problema de la conciencia del tiempo, como Husserl admite sin reparos en el § 81: “El «absoluto» trascendental que hemos preparado mediante reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su protofuente en un absoluto último y verdadero”.<sup>49</sup> Los escritos sobre la conciencia del tiempo en los *Manuscritos de Bernau* se insertan en ese hoyo en el campo de la subjetividad trascendental, en la búsqueda de aquello que es, en última instancia y verdaderamente, absoluto, esto es, la conciencia absoluta del tiempo. Como Husserl lentamente alcanza a reconocer, la pregunta por la autoconstitución de la conciencia absoluta del tiempo no se plantea en el nivel de la “trascendencia en la inmanencia”, sino en el nivel “más profundo” de la “pre-inmanencia” o, en otras palabras, la génesis o “corriente” de una conciencia del tiempo original en la cual la estructura noético-noemática de la intencionalidad (y, por tanto, los polos ego-objeto) se sitúa y constituye.

Aunque la experiencia del pensamiento de los *Manuscritos de Bernau* se centra en el problema de la conciencia temporal o, en otras palabras, en la corriente, o génesis, del campo trascendental, no hay, de hecho, un problema que dirija el pensamiento de Husserl. Estos escritos son tanto trabajos de un conjunto de pro-

<sup>48</sup> La descripción deleuziana del “más alto objeto del arte” Cfr. Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, op. cit. p. 293 (p. 431).

<sup>49</sup> Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., p. 271 (p. 163).

blemas como trabajados a través de un conjunto de problemas que permanecen indeterminados y, de ese modo, se aparecen en tanto problemas. Más que nada representan estos textos un verdadero laboratorio para la creación o nacimiento de nuevos problemas. Me gustaría sugerir aquí que uno de los problemas principales que atraviesa estos escritos se vuelve comprensible en términos de “la paradoja de la subjetividad”. Como Husserl planteará de modo más completo en los *Manuscritos del grupo C* sobre la conciencia temporal y en la *Crisis de las ciencias europeas*, la “paradoja de la subjetividad humana” (*die Paradoxie der menschlichen Subjektivität*) se centra en la cuestión de la unidad e identidad del ego empírico y del trascendental. Escribe Husserl en el § 53 de *Crisis*: “Ahora sí se alza efectivamente una dificultad, que afecta nuestro total planteamiento de tarea y el sentido de sus resultados, y obliga, de hecho, a configurar ambos nuevamente”.<sup>50</sup> ¿Cómo es que la subjetividad trascendental es *a la vez* una subjetividad constituyente del mundo y se incorpora al mundo como algo constituido? Esta paradoja de la subjetividad expresa la paradoja del campo trascendental en tanto no-idéntico o pareciéndose a aquello que origina o constituye. El dominio del campo trascendental y el poder de la génesis trascendental son paradójicos en el sentido en que se diferencia y se desplaza él mismo del plano de su propia constitución. La corriente de la temporalidad trascendental tiene una forma diferente de “ser” respecto a lo fundado o constituido dentro de él. Incluso, como Husserl busca expresar con su terminología preferida de “la corriente” y “el proceso”, el campo trascendental de la conciencia temporal es un *devenir* que no puede ser pensado en términos de “ser”. La temporalidad trascendental no es, por lo tanto, la autoconstitución del “ser de la subjetividad trascendental” (como afirma Heidegger) que le otorgaría sentido al mundo, sino la génesis o el “devenir de un mundo” (aquello que Husserl llamará más tarde *Verweltlichung*) para una conciencia ella misma en devenir.

En los *Manuscritos de Bernau* somos testigos de un primer desarrollo de este problema con la aparición del concepto de proto-yo

---

<sup>50</sup> Husserl, Edmund, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, p. 178 y ss. [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de Julia Iribarne: Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 219].

(*Ur-Ich*).<sup>51</sup> La corriente de datos hyléticos (o puntos de intensidad) se polariza alrededor de “un singular proto-yo”.<sup>52</sup> Aunque Husserl se refiera al proto-yo como un polo subjetivo, el proto-yo no es, dentro del contexto de las reflexiones de Bernau, idéntico al ego-polo de la intencionalidad noético-noemática de *Ideas I* o al ego-persona de los hábitos de *Ideas II*. El proto-yo es el correlato de “afecciones originales” o de las intensidades de las afecciones hyléticas, incluso, como Husserl especifica más tarde, el proto-yo es la génesis del ego. Husserl se refiere también a un “pre-ego” (*Vor-Ich*) o, en otras palabras, a un ego naciente o larvario que no está aún individuado en la forma de un ego constituido y personal. El proto-yo es pre-individual e impersonal aunque paradójicamente singular en su “ser-sin-ego” (en su esencial falta de ser) en el sentido de una *tendencia* a volverse un ego o un sujeto. Nada, por supuesto, aporta en los *Manuscritos de Bernau* la última palabra de este ni de otros problemas. Pero, como destaca Deleuze: “¿Cómo hacer para escribir si no es sobre lo que no se sabe, o lo que se sabe mal?”<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Cfr. en el Texto Nr. 15 de 1918.

<sup>52</sup> Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/1918)*. *Husserliana* XXXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, p. 286 [N. de la T.: la traducción es propia].

<sup>53</sup> Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, op. cit., p. xxi (p.18).


## Bibliografía

- Beaulieu, Alan, “Edmund Husserl” en *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994.
- Bimbenet, Etienne, “La double théorie du noème: sur le perspectivisme husserlien,” en Bimbenet, Etienne, *Husserl. La science des phénomènes*, CNRS Éditions, Paris, 2012, pp. 187-211.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, Continuum Press, London, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- de Warren, Nicolas, *Husserl and the Problem of Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/1918). Husserliana XXXIII*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Lawlor, Leonard, “Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze”, Smith, Daniel W. y Sommers-Hall, Henry, *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 103-125.
- Michalski, Krzysztof, “Sinn und Tatsache. Über Husserls Auseinandersetzung mit dem Psychologismus”, Maurin, Krzysztof, Michalski, Krzysztof y Rudolff, Enno (Eds.), *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 329-370.
- Michalski, Krzysztof, *Logic and Time. An Essay on Husserl’s Theory of Meaning*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.
- Zourabichvili, François, *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris, 1994.



# Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling

VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ

A detailed marble sculpture of Laocoön and his sons, showing the central figure of Laocoön being attacked by two snakes. The sculpture is set against a solid orange background.

**Virginia López Domínguez** (Buenos Aires, 1954): Profesora Titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (actualmente en excedencia), Profesora visitante en la UNAM y en la UBA. Es autora de artículos en revistas especializadas y de ensayos filosóficos como *La concepción fichteana del amor* (1982), *Fichte* (1993), *Schelling* (1995) o *Fichte: acción y libertad* (1998), traductora de obras de Herder, Fichte y Schelling (entre ellas, del *Sistema del idealismo trascendental* y de la *Filosofía del arte*), escritora de ficción literaria (*El Tacuaral*, premio Cáceres 2009, o *Artimañas. 11 trampas para cazar lectores desprevenidos*, 2012), así como de ensayo no académico (*Mirando de frente al Islam. Desde el harem terreno al paraíso celestial*, 2013). Véase [www.virginiamoratiel.com](http://www.virginiamoratiel.com)

## LAOCOONTE Y SUS HIJOS

(Detalle) También conocida como *El grupo Laocoonte*. Copias en mármol de un original helénico del año 200 AC. Halladas en las Termas de Trajano en 1506. Atribuida a los escultores Agesandro, Polidoro y Atenodoro de Rodas. Museo Pío-Clementino, Museos Vaticanos de Roma. Foto por Livioandronico2013



RESUMEN: Este artículo parte de la crítica a la idea fichteana de subjetividad, que Schelling realiza desde sus primeras obras, donde implícitamente señala la limitación tanto del Yo teórico como del Yo práctico y donde propone una reformulación de la intuición intelectual. Dicha intuición conducirá hacia un Absoluto que trasciende al sujeto, cuya actividad incondicionada debería considerarse como principio explicativo de cualquier acción poética o estética, en cuanto creación total sin nada que se le oponga o restrinja. A su vez, este Absoluto implica ya la identidad o la indiferencia que preside la Filosofía del arte, por lo cual fundamenta una teoría general de la reconciliación. No sólo sirve para explicar la distinción de dos épocas de la cultura: la antigua y la moderna, sino para augurar una nueva etapa en la que se superará a ambas. Además, en el artículo se analizan con detenimiento las características de estos períodos señalando que el inicio del mundo moderno se produjo al fracturarse la unidad entre el hombre y la naturaleza, vivida hasta entonces como una totalidad divina, para mostrar que el verdadero mal de la modernidad es la escisión, la dispersión causada por el desgajamiento del individuo respecto de lo infinito y su aspiración nunca satisfecha de volver a alcanzarlo, salvo en la mística.

PALABRAS CLAVE: Schelling, sujeto, modernidad, posmodernidad, filosofía del arte, polémica de los antiguos y los modernos, Absoluto de la identidad.

ABSTRACT: This paper begins by focusing on the criticism of the fichtean idea of subjectivity, drawn by Schelling from his early works, where he shows the limitation of the theoretical and practical I, and where he proposes a reformulation of the intellectual intuition. This intuition will guide to an Absolute that transcends the self-conscious. Its unconditioned activity must be considered as an explanatory principle of every poetic or aesthetic action, understood as a total creation without anything opposing or limiting it. At the same time, this Absolute already implies the Identity or the Indifference that presides over the Philosophy of Art. Thus, it lays the foundation for a general theory of reconciliation that includes not only the differentiation of two periods of culture (the ancient and the modern) but also heralds a new era, where both will be overcome. Furthermore, this paper analyzes the characteristics of these epochs, showing that the beginning of the modern world is produced when the unity between man and nature (experienced until then as a divine totality) is broken. As a consequence, the authentic evil of Modernity is the split, the dispersion caused by the separation of the individual from the Infinite and his ever –except in the mysticism– unsatisfied hope of reaching it.

KEY WORDS: Schelling, subjectivity, modernity, postmodernity, philosophy of art, quarrel of the ancients and the moderns, Absolute of identity.

**D**entro del idealismo alemán Schelling representa la primera crítica a la idea de sujeto, tal y como ésta se presenta en Fichte. Dicha crítica aparece ya en sus primeras obras, concretamente en *Sobre el Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795), es decir, todavía cuando el propio Sche-

ling se presenta como un fichteano y es considerado como tal por el público filosófico, hasta el punto de llegar a ser calificado irónicamente de “pregonero público del Yo” por el poeta Baggesen.<sup>1</sup> Por entonces, sin embargo, las diferencias entre los dos idealistas pasan desapercibidas y es necesario que transcurran muchos años hasta que Schelling mismo revele el contenido polémico que supone esa primera caracterización suya de la subjetividad, admitiendo abiertamente que desde su punto de vista el Yo de Fichte es limitado, no universal,<sup>2</sup> ni trascendental,<sup>3</sup> sino tan sólo un Yo individual y humano, por ejemplo, en *Para una historia de la filosofía actual*:

Fichte no considera el Yo precisamente como Yo general o absoluto sino como Yo humano. El Yo, tal como lo encuentra cada uno en su conciencia, es lo único que verdaderamente existe. Para cada uno, todo está puesto sólo con su Yo y en su Yo. Está puesto con ese acto trascendental para cada hombre, es decir, con ese acto que condiciona la conciencia empírica misma por primera vez y que consiguientemente la presupone, con este acto de la autoconciencia de pronto está puesto para cada hombre el universo completo, que precisamente por eso sólo existe en la conciencia. Con esta autoposición: Yo soy, comienza para cada individuo el mundo.<sup>4</sup>

Evidentemente en 1795 las críticas no son explícitas y, por eso, el propio Fichte puede confesar a Reinhold en una carta escrita el 2 de julio de ese mismo año que la interpretación que Schelling hace de su pensamiento en terminología spinozista le parece correcta. Pero esa traducción no es neutral, pues tiende a equiparar el Yo a la sustancia de Spinoza y, por tanto, implica una concepción sobre la subjetividad distinta de la de Fichte. Sin duda, el punto de partida para caracterizar en aquel momento la subjetividad es la

---

<sup>1</sup> “Me apresuré tan poco a erigir un sistema propio que me conformé en primer lugar solamente con hacer comprensible el sistema fichteano, que era también lo adecuado a mi juventud de entonces”, Schelling, F. W. J., *Para una historia de la filosofía actual* en *Schellings Werke*, ed. de M. Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965, t. V, p. 165. En adelante, haré referencia a esta edición de las obras de Schelling mediante las siglas SW, indicando el tomo en números romanos y la página en números arábigos. La expresión “pregonero público del Yo” aparece en una carta de Baggesen a Eberhard en 1797.

<sup>2</sup> Cf. SW V, 160.

<sup>3</sup> Cf. Schelling, *Introducción a la filosofía de la mitología* en SW V, 550 ss.

<sup>4</sup> SW V, 160.

idea fichteana del Yo como actividad pura de autoconstitución, es decir, la idea de un Yo completamente libre que sirve de principio explicativo para las exigencias absolutas que aparecen en la conciencia moral; pero al convertir este Yo en *causa sui* (por ser lo único verdaderamente autosuficiente), al presentarlo como causa inmanente o como *essentia* de la realidad (dado que todo lo que existe sólo puede ser explicado a partir de él), todo lo real se transforma en un mero accidente suyo mientras que el Yo mismo se eleva por encima de las cosas reales como lo único eterno, unidad que contiene y es toda la realidad, e incluso como poder absoluto (*absolute Macht*).<sup>5</sup> En definitiva, Schelling expresa con el término “Yo” una experiencia religiosa de lo absoluto que trasciende al Yo mismo, la mística del universo todo, la doctrina del *Hen kai pan*, y esto último sí lo reconoce de forma explícita:

Todo está en el Yo y para el Yo. En el Yo ha encontrado la filosofía su *Hen kai pan* al que ha aspirado hasta aquí como premio supremo de su victoria.<sup>6</sup>

Así pues, Schelling no había colocado como principio de la filosofía el Yo absoluto sino, “lo Absoluto mismo bajo la forma del Yo”.<sup>7</sup> Como ya hizo notar Tilliette, Schelling había utilizado el Yo como una metáfora con la que pretendía expresar la libertad más irrestricta, plena, total, una libertad sin límites ni reglas.<sup>8</sup> Se trataba sólo de una metáfora cuyo referente se iría desvelando paulatinamente hasta señalarse de un modo claro, por ejemplo, en la *Filosofía del arte* con el absoluto de la identidad en el cual la forma de todas las formas es idéntica al caos.<sup>9</sup> De este modo se explica que Schelling

<sup>5</sup> Cf. *Sobre el Yo...* en SW I, 90 ss., 103, 116 ss., 119.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>7</sup> Así lo caracteriza Xavier Tilliette (cf. Tilliette, X., “Los comienzos de Schelling: Lo absoluto y la intuición intelectual” en Falgueras, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Málaga, 1988, pp. 145-158).

<sup>8</sup> Sobre la concepción de la subjetividad como libertad absoluta, véase, por ejemplo, Tilliette, X., “Los comienzos de Schelling: Lo absoluto y la intuición intelectual”, *op. cit.*, así como mi libro *Schelling (1775-1854)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pp. 17-21; y también mi artículo “Del Yo a la naturaleza por el camino del arte”, en Market, O. y Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Universidad Complutense, Madrid, 1996.

<sup>9</sup> Cf. SW III, 485. Además de referir a la edición canónica de las obras de Schelling (SW), para esta obra indicaré las páginas de mi traducción: Schelling, *Filosofía del arte*, trad., introd. y notas de V. López-Domínguez, Tecnos, Madrid, 1999, p. 146.

dijese en *Sobre el Yo* que “el principio y el final de toda filosofía es: ¡Libertad!”,<sup>10</sup> y además subrayase esta última palabra colocándola entre signos de admiración y poniendo así de manifiesto el fervor, podríamos decir “romántico”, la *Schwärmerei* que tiñe y matiza su pensamiento. Como consecuencia de esto, la intuición intelectual en Schelling ya no puede entenderse del mismo modo que en Fichte, pues no se trata de la captación de un absoluto inmanente en lo finito sino de un poder omnipotente que en su afirmación aniquila y arrasa todo lo que se presenta ante él. Así, en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* Schelling describe esta intuición como muerte del Yo individual y, por tanto, como una forma de suicidio, recogiendo la interpretación que de ella había hecho Novalis en sus estudios sobre Fichte.<sup>11</sup>

El momento supremo del ser –nos dice– es para nosotros el tránsito al no ser, el momento de la *aniquilación*. Allí, en el momento del ser absoluto, se reúnen la suprema pasividad con la actividad más ilimitada. Actividad ilimitada es quietud absoluta, perfecto epicureísmo.

Despertamos de la intuición intelectual como del estado de muerte. Despertamos por *reflexión*, esto es, por un regreso necesario a nosotros mismos.<sup>12</sup>

La intuición intelectual, como momento supremo de la filosofía, es unión mística con lo absoluto que viene a restañar la herida en que vive el hombre fundamentalmente a causa de la reflexión, del ejercicio de un tipo de pensamiento que opera sobre la base de la distinción y separación.

En *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) Schelling explica que el origen de la necesidad del filosofar se encuentra en la escisión (*Entzweiung*), una tesis que más tarde expondrá Hegel en *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling* (1801), si bien con un contenido distinto y dentro de un horizonte

<sup>10</sup> SW I, 101.

<sup>11</sup> *Fragmentblatt*, 54 en *Novalis Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs*. 6 tomos. Ed. por Kluckhohn, P. y Samuel, R. H., Kohlhammer, Stuttgart, 1960 y ss., t. 2.

<sup>12</sup> SW I, 248 ss. Obsérvese la similitud entre el contenido de este texto y el breve escrito de Hölderlin titulado *Urteil und Sein*. X. Tilliette ha hecho notar con acierto que las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, especialmente en su segunda parte, exhiben la huella de la influencia de Hölderlin (cf. Tilliette, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 volúmenes, Vrin, París, 1992, t. I, pp. 91 y ss.).

problemático algo diferente:<sup>13</sup>

Tan pronto como el hombre se pone a sí mismo en oposición al mundo externo [...] se da el primer paso hacia la filosofía. Con esa separación comienza por primera vez la reflexión; en adelante separa lo que la naturaleza había unido desde siempre, separa el objeto de la intuición, el concepto de la imagen, y finalmente a sí mismo de sí mismo. [...] Pero esa separación es sólo un *medio* no un *fin* [...]. La mera reflexión es, por tanto, una enfermedad del hombre [...]. La filosofía debe suponer esa separación originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna necesidad de filosofar.<sup>14</sup>

La separación originaria consiste en la oposición entre el hombre y el mundo externo, es decir que lo que da impulso al filosofar es la distinción entre la representación y su objeto, entre conciencia y ser. Con esta separación la naturalidad del absoluto en el hombre, la connaturalidad entre ambos, queda destruida, perdiéndose la inocencia de la identidad originaria, como si se tratara de un pecado original, que en este texto se lo describe como una enfermedad, es decir, como un desajuste con la naturaleza. La tarea de la filosofía consiste en poner remedio a esta dualidad y con ello adquiere un carácter puramente instrumental o propedéutico, quedando reducida a un simple medio, ya que en el momento en que consigue realizar sus fines resulta superflua, pues el impulso que alimenta el filosofar queda plenamente satisfecho.

Como es evidente, en este momento Schelling cree que la separación fundamental es la que existe entre el hombre y la naturaleza, y en este punto, justamente, se diferenciará de Hegel, quien considera que la escisión se localiza en el seno de la vida intersubjetiva expresándose principalmente en el ámbito socio-político. Pero ya sea que se opte por una u otra interpretación, lo cierto es que la escisión no sólo es exterior sino que afecta a la propia interioridad del hombre y, en el caso de Schelling, a la naturaleza que hay en el interior de cada uno, a lo inconsciente, a la sensibilidad y a la corporalidad;

---

<sup>13</sup> Schelling utiliza aquí la palabra *Trennung* para escisión. Es notable que en la segunda edición de la obra (1803) aparezca el término *Entzweiung* como sinónimo de *Trennung* y que se sustituya *Reflexion* por *Spekulation*, evidenciándose una influencia de Hegel. Sobre el significado de esta transformación y sus implicaciones, véase Düsing, K., "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena" en *Hegel Studien V*, 1969, pp. 95-128.

<sup>14</sup> SW I, 663 ss.

por eso su solución a este problema pasa por una asunción de la idea de Schiller de la integración del hombre a través del desarrollo armónico y no represivo de todos estos aspectos en una educación estética.<sup>15</sup> De ahí que en el *Sistema del idealismo trascendental* el órgano de la filosofía sea la intuición estética, con su capacidad para sintetizar lo consciente y lo no consciente, lo subjetivo y lo objetivo, lo formal y lo material, y de ahí que ambas intuiciones, la filosófica y la artística, se presenten como dos aspectos de un mismo proceso que, en el primer caso, queda interiorizado en la subjetividad de la conciencia, ateniéndose al campo de la pura idea y, en el segundo, se objetiva plasmándose en una obra real que existe como objeto en el mundo sensible.<sup>16</sup>

El reconocimiento del carácter superfluo de la filosofía hace que sobre el final del *Sistema* Schelling reivindique el retorno de toda la cultura “al océano universal de la poesía”<sup>17</sup> del cual ha ido desgajándose, y que la filosofía sea absorbida por el arte. Este momento de exaltación del arte frente a la filosofía es corregido en el *Bruno*, con lo que se da sentido a la reflexión filosófica del arte en las lecciones de 1802-3,<sup>18</sup> ya que, sin esta corrección, las propias lecciones serían innecesarias e intrascendentes. Y, sin embargo, no se puede negar que la influencia de Schiller sigue estando más que nunca presente en este texto. Así, la última de las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, que de hecho se considera como formando parte del Prólogo de la *Filosofía del Arte*,<sup>19</sup> termina con una referencia a los príncipes y gobernantes que destila admiración por la propuesta del Estado estético:

Si tampoco se pudiese llegar a comprender en general que el arte es una parte necesaria e integrante de una constitución de

<sup>15</sup> Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1999.

<sup>16</sup> Cf. SW II, 349 ss. “La filosofía parte de un desdoblamiento (*Entzweiung*) infinito en actividades opuestas; en este mismo desdoblamiento se basa también toda producción estética y cada representación singular del arte la suprime por completo. [...] La facultad poética es en la primera potencia la intuición originaria y viceversa, la intuición productiva repitiéndose en la más alta potencia, es lo que llamamos facultad poética” (SW II, 626). “[...] la intuición estética sólo es la trascendental objetivada” (SW II, 628).

<sup>17</sup> SW II, 629.

<sup>18</sup> Cf. SW IV, 113-132. Sobre la relación entre este diálogo y la *Filosofía del Arte*, véase Pareyson, L., *L'estetica di Schelling*, Giappichelli, Turín 1964, cap. II: “Belleza e verità”, pp. 29 ss., y López-Domínguez, V. “Prefacio”, en Schelling, *Filosofía del Arte*, op. cit., pp. XX ss..

<sup>19</sup> Cf. SW III, 377, nota.

Estado proyectada según ideas, debería recordarlo al menos la antigüedad, cuyas fiestas universales, monumentos perpetuos, espectáculos, así como todos los actos de la vida pública, sólo eran las distintas ramas de una única obra de arte general, objetiva y viviente.<sup>20</sup>

Desde esta perspectiva puede comprenderse mejor la hipóstasis de la subjetividad en *Sobre el Yo* y la interpretación de la intuición intelectual en las *Cartas* como una velada oposición a Fichte. Si el Yo fichteano es considerado por Schelling como finito, individual y empírico es porque se trata de un Yo limitado, no absoluto, que está restringido por el carácter de su misma actividad. Al ser ésta esencialmente moral, implica una exigencia de subjetivación constante del No-yo, una necesidad permanente de elevar la naturaleza, sobre todo en el ámbito del Yo moral, es decir, de elevar a la cultura los instintos y pasiones, con lo que da la impresión de que la naturaleza es el enemigo del Yo. De hecho, Fichte la subsume bajo la expresión general de No-yo. La actividad del Yo fichteano, aunque sea presentada como absoluta y espontánea, ciertamente está limitada a un aspecto determinado y es reactiva, porque necesita un obstáculo que le sirva de ocasión para ponerse en marcha. Como consecuencia, la naturaleza es convertida en objeto, en algo extraño y opuesto al Yo. Reconocer la afinidad entre sujeto y naturaleza, tratar a la naturaleza como el filósofo trascendental trata al Yo,<sup>21</sup> es la forma de devolver al Yo su integridad, hacerlo de verdad absoluto y libre, eliminando la escisión que él mismo puso como externa cuando en realidad era una limitación interior. Evidentemente esto modifica de forma sustancial la concepción de la subjetividad: a nivel absoluto, tendrá que ser definida como identidad originaria de Yo y No-Yo. Y al hacerlo, se habrá resuelto también el problema de cómo hacer surgir una coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo al nivel de la realización efectiva de las ideas en el mundo, se habrá resuelto el problema de la relación teoría-praxis. Por este motivo, el tema de la escisión termina en Schelling por asociarse a la cuestión política y a la necesidad de crear una co-

---

<sup>20</sup> SW III, 374 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 505-506.

<sup>21</sup> “El filósofo de la naturaleza trata a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto, la naturaleza misma es para él algo incondicionado. Pero esto no es posible si no eliminamos el ser objetivo de la naturaleza, tan poco originario como en la filosofía trascendental” (*Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza*, SW II, 12, nota).

unidad bien integrada en todos sus aspectos, especialmente en el de la relación entre lo público y lo privado. De hecho, Schelling concluye la *Filosofía del Arte* poniendo en evidencia que la única forma de revitalizar el arte consiste en recuperar la vida pública, que en la época moderna prácticamente ha desaparecido bajo el dominio de los intereses privados. Así, la religión, que debía pertenecer al ámbito privado, pues su base es la fe, que sólo se desarrolla en la intimidad del corazón, se ha convertido en la única acción auténticamente pública de la sociedad moderna:

Música, canto, danza y todas las clases del drama viven sólo en la vida pública y se unen en ella. Donde desaparece esa vida, en lugar del drama real y exterior en que participa en todas sus formas el pueblo entero como totalidad política o ética, sólo un drama interior ideal puede reunir al pueblo. Este drama ideal es el servicio religioso, la única forma de acción verdaderamente pública que ha conservado la época moderna, aunque haya sido muy reducida y limitada posteriormente.<sup>22</sup>

El verdadero mal de la modernidad<sup>23</sup> es el dominio del sujeto finito y limitado, del hombre escindido, como diría Schiller, o de la subjetividad abstracta, como diría Hegel, el dominio de un Yo que, como el fichteano, se ha separado de la naturaleza, emprendiendo el inexorable proceso de su transformación, una transformación que no es sino negación de la naturaleza y de lo natural en el hombre mismo.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> SW III, 387 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 493.

<sup>23</sup> Utilizo aquí el término “modernidad”, si bien la expresión no es usada por los autores de esta época. En su lugar, el concepto aparece sólo bajo su forma de adjetivo en compuestos como “época moderna” o “poesía moderna”. “El concepto «modernidad» sólo está documentado según Grimm desde 1870 y, por cierto, en Freiligrath. Aunque se pueden mostrar algunos ejemplos anteriores –Ranke evitó claramente el concepto, cuando debía haberlo conocido–, el concepto exacto de «modernidad» sólo se impuso después de que hubieran transcurrido cerca de cuatro siglos a los que tenía que abarcar como una unidad. Se implantó lexicalmente en el último cuarto del siglo pasado”, Koselleck, R., *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 289 y ss.

<sup>24</sup> La crítica que Schelling hace del entendimiento como una facultad limitada que tiende a objetivar, cuantificar y mecanizar la naturaleza, puede considerarse como un antecedente de la crítica a la razón instrumental que desarrollará en el siglo XX la Escuela de Frankfurt. En esa misma época también Hegel realiza una crítica semejante en *Fe y saber*. Véase Hegel, *Gesammelte Werke (Akademieausgabe)*, ed. por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968, t. IV, pp. 319-322; y López-Domínguez, V., “La storicità della ragione: Il caso di *Fede e sapere*”, en Bonito Oliva, R. y Cantillo, G. (eds.), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Hegeliana 27, Guerini e Associati, Nápoles, 1998, pp. 106-119.



A la luz de este interés, el de armonizar la naturaleza con el Yo dentro y fuera de él, puede interpretarse el proyecto de hacer converger la filosofía de la naturaleza con la filosofía de la historia en una filosofía del arte, anunciado por Schelling ya en 1798 en *Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia, en especial, una filosofía de la historia*, un proyecto que ahonda en la idea de trascender la filosofía puramente idealista construyendo un realismo superior, depurado ya del realismo dogmático gracias a la crítica kantiana. Para abandonar su carácter meramente abstracto, la filosofía tiene que contrastarse y realizarse en la experiencia y, dado que los dos mundos posibles para la experiencia, según dice Schelling, son la naturaleza y la historia, la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia representan respectivamente la aplicación del sistema para la parte teórica y la práctica:

En el campo de la experiencia se cuenta, por una parte, con la naturaleza y, por otra, con la historia. Ya se ha indicado en otro lugar que esta división corresponde a la división de la filosofía en teórica y práctica. Por tanto, debería haber una filosofía de la naturaleza y una filosofía de la historia. Y, a partir de ambas, debería surgir en cuanto tercera la filosofía del arte (en la que se sintetizan naturaleza y libertad).<sup>25</sup>

De este modo, la relación entre los dos temas que nos ocupan, el de la subjetividad y el de la modernidad, aparece claramente expresada en Schelling por primera vez en sus lecciones de la *Filosofía del arte*. Ello no sólo se debe a una razón sistemática, como acabamos de mostrar, sino al hecho histórico de la evolución que sufre la estética a lo largo del siglo XVIII. Como bien ha mostrado Peter Szondi,<sup>26</sup> durante este siglo las poéticas alemanas dejan de ser normativas y se convierten en Filosofía del arte, en un estudio de los conceptos fundamentales que intervienen en la obra estética. A esto se agrega el estallido del *Sturm und Drang*, representado sobre todo por Herder, con su reivindicación del sentimiento, del individuo y de la naturaleza, que centra el estudio del arte en estos tres frentes. De este modo, la reflexión

<sup>25</sup> SW I, 389. La idea de que la cultura mantiene con la naturaleza una relación de continuidad que permite aplicar la analogía entre ambas es, sin duda, una herencia de Herder, quien ya en *Ideas* efectúa una explicación de la historia a partir de la evolución natural.

<sup>26</sup> Szondi, P., "Antigüedad clásica y modernidad en la estética de la época de Goethe", en *Poética y filosofía de la historia I*, Visor, Madrid, 1992, pp. 15-152. Versión original: *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

estética que se inicia a partir de aquí tiene por temas fundamentales: 1) la incorporación del sentimiento a la obra, buscando una menor racionalización que en Baumgarten, 2) la incardinación del arte en la naturaleza, desarrollando la concepción orgánica de la obra como finalidad sin fin, como teleología no consciente, y 3) el planteamiento histórico del problema mediante una historia del arte, que es expresión histórica de la propia Filosofía del arte, planteamiento vinculado a la reivindicación de lo individual. Dada la recuperación que Winkelman había hecho de la antigüedad y su idea de la imitación de los modelos clásicos, la polémica se nuclea en torno a la distinción entre lo antiguo y lo moderno, en la que intervienen, además del mencionado Winkelman, autores como Lessing, Herder, K. P. Moritz, Goethe, Schiller, Fr. Schlegel, Hölderlin e incluso Hegel. Schelling representa un momento decisivo en el descubrimiento de la subjetividad propia de la época moderna y de la necesidad de que sea superada proponiendo una revitalización del arte y la construcción de una sociedad que, en este sentido, podríamos calificar de postmoderna. Por su carácter totalizante, su estudio y su propuesta constituyen verdaderamente una filosofía de la historia.

La *Filosofía del arte*, por tanto, contiene toda la filosofía, la de la naturaleza y la de la historia también, sólo que esa totalidad es vista desde una perspectiva estética. Ello puede ser así porque el arte mismo es la plasmación de lo infinito en lo finito. En consecuencia, la respuesta que Schelling da al problema de la escisión en esta obra es una solución global que afecta a todas las instancias de la cultura (el arte, la religión, la filosofía, la ciencia y también la política). La Filosofía de la historia aquí expuesta utiliza la idea de morfema cultural, aplicable universalmente, pero aparece como una explicación parcial, como diagnóstico de la cultura europea.

Efectivamente, en la *Filosofía del arte* Schelling caracteriza las épocas históricas de un modo que era frecuente en su tiempo y que tiene su antecedente primero en Giambattista Vico: cada período histórico es un entramado en el que se conjugan distintas esferas como el arte, la política, el lenguaje y la religión configurando una visión completa del mundo que se explica a partir del predominio de una determinada facultad cognoscitiva.<sup>27</sup> Dado que en Schelling

---

<sup>27</sup> Véase, por ejemplo, Vico, G., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones por la cual se encuentran los principios de otro sistema de derecho natural de*

el mundo, y no sólo el mundo de la cultura sino también el de la naturaleza, se considera como imagen reflejada (*Gegenbild*) de un absoluto que es identidad y se concreta en las ideas que, a su vez, ya son una imagen concentrada de todo lo absoluto desde una perspectiva particular, la facultad básica que construye toda la actividad humana es la imaginación, en la medida en que, gracias a su trabajo oscilatorio (*Schweben*), ella consigue conciliar aspectos opuestos, tales como lo universal y lo particular, lo subjetivo y lo objetivo.<sup>28</sup> Así, las épocas históricas están delineadas a partir del predominio de un modo determinado de representar que siempre se realiza mediante la imaginación y que son el esquema, la alegoría y el símbolo. En esta sucesión el último momento es la síntesis de los dos anteriores:

*Esquematismo* es aquella representación en la que lo general significa lo particular o en la que lo particular es intuido mediante lo general. En cambio, aquella representación en la que lo particular significa lo general o en la que lo general es intuido mediante lo particular es *alegórica*. La síntesis de ambas, en la que ni lo general significa lo particular ni lo particular significa lo general sino que ambos son absolutamente uno, es lo *simbólico*. Estos tres modos distintos de representar tienen en común que son posibles sólo por la imaginación y son formas de la misma, si bien el tercero es exclusivamente la forma absoluta.<sup>29</sup>

A estas tres maneras de representar corresponden respectivamente la antigüedad, la modernidad y una época cuya llegada se augura sin bautizarla con nombre alguno, pero que, en cuanto que se

---

*gentes*, Nápoles, 1725, Libro I, Cap. 2; e *ibid.*, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Nápoles, 1744, Libro I, Axioma LXVIII. A este predominio de una característica sobre las demás Herder lo llamó “carácter de los pueblos” en *También una filosofía de la historia* (cf. Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga, 1774) concepto que, al ir desarrollándose a través de distintos autores, terminó por convertirse en Hegel en el de “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*). Descargada de apriorismos metafísicos, la idea vuelve a aparecer en el concepto de *Weltanschauung* de Dilthey.

<sup>28</sup> La idea de la imaginación como un movimiento de síntesis entre opuestos aparece en la filosofía alemana por primera vez en el “Esquematismo trascendental” de la *Crítica de la razón pura* de Kant. La función conciliadora de la imaginación es recogida a continuación por Fichte, quien la convierte en la facultad básica del hombre ampliando su campo de aplicación al ámbito práctico (cf. Fichte, J. G., *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia en Fichtes Werke. 11 Bände*. Ed. por Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971, t. I, pp. 205 y ss.). Con esta misma función, pero encontrando su punto culminante de ejecución en el campo estético, pasa finalmente a Schelling y los románticos.

<sup>29</sup> SW III, 427 / Schelling, *Filosofía del arte*, *op. cit.*, p. 70.

presenta como superación de la escisión provocada en la conciencia por la modernidad, podría ser denominada “postmoderna”.

Hay que aclarar, sin embargo, que la profunda admiración que Schelling siente por la poesía antigua, admiración que comparte con los hombres de su época, hace que para él el caso de la antigüedad revista características especiales que le permiten afirmar que la “poesía griega es absoluta y, como punto de indiferencia, no tiene oposición fuera de ella”.<sup>30</sup> Efectivamente, Schelling considera que, desde el punto de vista de la esencia, la poesía antigua consiguió la síntesis más perfecta de lo finito y lo infinito, ya que utilizó como materia la mitología, que es simbólica, pues los dioses griegos conjugan la infinitud con la individualidad y no señalan nada más allá de sí mismos sino que simplemente son y significan lo que son. Sin embargo, desde el punto de vista formal, esta poesía procedió siguiendo la dirección propia del esquema, pues plasmó lo infinito, lo universal, lo absoluto, lo eterno, directamente en lo finito,<sup>31</sup> divinizando el mundo y, al hacerlo, la finitud, la limitación, la medida se convirtió en ley básica de la cultura griega,<sup>32</sup> permitiéndole asumir una visión realista del mundo.

En verdad, la distinción entre lo antiguo y lo moderno se retrotrae en Schelling al principio del realismo y del idealismo respectivamente, siendo estas últimas caracterizaciones las que sirven de criterio de determinación de las distintas etapas culturales:

Por más que nos remontemos tan lejos en la historia de la cultura como podamos, siempre encontraremos dos corrientes separadas de la poesía, filosofía y religión, y el espíritu universal del mundo se manifestará también de esta manera, bajo los dos atributos opuestos, el de lo ideal y el de lo real.<sup>33</sup>

De este modo, todo lo que se diga de la modernidad es rasgo básico del idealismo; por tanto, también la crítica de la subjetividad finita es aplicable a esta corriente filosófica que Schelling extiende en el tiempo haciéndola nacer en Occidente con Platón. Obsérvese aquí, pues, el grado de coincidencia de ideas que existe entre

---

<sup>30</sup> SW III, 442 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 90.

<sup>31</sup> Cf. SW III, 442 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 90.

<sup>32</sup> Cf. SW III, 441 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 88.

<sup>33</sup> SW III, 444 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 92.

Schelling y Hegel, quien emprende la crítica de las filosofías de la subjetividad (Jacobi, Kant y Fichte) en *Fe y saber*, obra contemporánea de la *Filosofía del arte*. La coincidencia es aún mayor, si se tiene en cuenta que para Hegel las filosofías de la subjetividad están vinculadas al protestantismo, pues para Schelling la oposición entre lo antiguo y lo moderno se caracteriza en su punto máximo como distinción entre paganismo y cristianismo,<sup>34</sup> de modo que los tiempos modernos comienzan con el nacimiento del cristianismo y se extienden hasta la época romántica, estando imbuidos por un mismo principio, el de un cristianismo que opone lo finito y lo infinito sin introducir mediaciones, en el cual, como es obvio, no encaja muy bien el catolicismo.

La poesía antigua coloca su punto de partida en lo infinito sintetizado ya en lo finito (en las ideas o los dioses). De este modo, se instala en lo verdaderamente absoluto, no en lo infinito abstracto y sin más, para alcanzar desde aquél nuevamente lo finito, de tal forma que su punto de partida es la totalidad del universo que se circunscribe en un límite determinado cerrándolo sobre sí mismo. Así, lo finito se convierte en lugar de manifestación de lo absoluto, en figuración de la totalidad, produciendo una síntesis, en cierto sentido, ingenua, objetiva o natural, pues no se trata de una unificación posterior a la toma de conciencia de la escisión, sino de una unidad originaria. Por esta razón, Schelling puede decir que el realismo propio de la poesía griega reproduce la dinámica interna del reino de la naturaleza, donde lo finito parece dominante pero sólo lo es en la medida en que contiene en sí lo absoluto.<sup>35</sup> Se trata más bien de un panenteísmo<sup>36</sup> realista, que como el paganismo, se funda en la voluntad de hacer prevalecer el sentido del límite y de la perfección, entendiéndola no como dispersión hacia lo infinito, sino como convergencia y plasmación de lo absoluto en lo finito.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. SW III, 442 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 89.

<sup>35</sup> Cf. SW III, 450 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 100.

<sup>36</sup> “Panenteísmo” es la expresión utilizada por Krause para definir un sistema filosófico que, como el suyo, presenta lo absoluto inmanente a lo finito sin destruir la individualidad y libertad de este último. El término es también perfectamente aplicable a la filosofía que Schelling hace en esta época, en la que combina armoniosamente el panteísmo con el politeísmo, y así ha sido usado ya por Pareyson para calificar el sistema de la identidad (Pareyson, L., *Schelling. Presentazione e antología*, Marietti, Torino, 1975, p. 47).

<sup>37</sup> El rechazo de los griegos hacia la infinitud entendida serialmente y la teoría de que la perfección es para ellos infinitud cerrada sobre sí misma y, por tanto, limitada, ha sido

Como consecuencia de estos principios, la cultura griega se construyó orgánicamente sin establecerse una separación clara entre religión, política, arte, conformando una totalidad en la que los miembros, las partes, eran expresión del todo. Precisamente el predominio excesivo de lo universal, de lo público sobre lo privado, fue para Schelling lo que terminó por ahogar la creatividad de la cultura griega, convirtiéndose en el pilar fundamental sobre el que se asentó la cultura romana, la cual supo desarrollar lo público al máximo hasta culminar en un imperio universal con el que concluyó definitivamente la época antigua.<sup>38</sup> Pero mientras hubo un equilibrio, cosa que ocurrió en Grecia, el reino de la cultura sólo podía ser un “asunto de especie” y no de particulares encadenados a las vicisitudes del tiempo y de las circunstancias. Esto afectó a la religión en un doble aspecto: por una parte, los dioses griegos, en cuanto que presentaban lo divino mismo bajo la forma de la limitación, eran dioses de la naturaleza, sustraídos del tiempo, imperando en la eternidad del ser y gozando de una bienaventuranza ajena a la moralidad o inmoralidad de sus acciones; por otra parte, la religión griega se transformó en un asunto colectivo y jamás fue transmitida por profetas a los que se hiciera una revelación, prescindió de ser histórica porque era una religión poética. El poeta que la transmitió fue Homero, pues no olvidemos que la mitología se fragua en la épica, y su figura, según la interpretación de Schelling, no es la de un individuo que crea de un modo totalmente original pero tampoco la de un compilador que recoge una tradición colectiva dispersa, sino que Homero es el nombre para un individuo universal, representante de una generación, porque en él, en cuanto individuo singular, vive la especie entera (la etimología de la palabra es para Schelling la prueba: *hómeros* = idéntico). En ese sentido, Homero es lo absolutamente primero y originario en las artes discursivas.<sup>39</sup>

El mundo moderno comienza con la fractura de esa unidad primaria, cuando la realidad, que era vivida por el griego como naturaleza, se convierte en lugar de disociación. Este proceso de aleja-

---

comprobada con múltiples ejemplos por R. Mondolfo en su obra *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires, 1971.

<sup>38</sup> Cf. SW III, 449 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 98. Sobre la relación entre comedia y vida pública, véase SW III E, 367 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 468 y ss.

<sup>39</sup> Cf. SW III, 430, 434 ss., 458, 476. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 74, pp. 82 y ss., p. 125, p. 135.

miento respecto de la naturaleza es paralelo en el ámbito político al derrumbamiento del imperio romano y su disolución en manos de los bárbaros, cuyas invasiones son interpretadas por Schelling como un gran movimiento inevitable de la naturaleza que, igual que un huracán o una migración de aves, se une al espíritu universal de la historia enviando hacia el escenario desde el que se rige la historia mundial los relevos para construir una nueva etapa, una vez agotado el espíritu que alimentaba la antigüedad.<sup>40</sup> Así, la poesía moderna se funda en la conciencia de separación entre lo finito y lo infinito, en el descubrimiento de que lo divino se ha retirado de la naturaleza y, por eso, recalca tanto el sentido de lo individual y subjetivo:

El mundo moderno comienza cuando el hombre se desprende de la naturaleza, pero, como aún no conoce otra patria, se siente desamparado. Cuando un sentimiento tal se extiende a toda una generación, se orienta espontáneamente o es dominado por un impulso interior hacia el mundo ideal para buscar en él una patria. Semejante sentimiento estaba propagado por el mundo cuando nació el cristianismo.<sup>41</sup>

Una vez ultimada la escisión, ésta puede remontarse mediante dos caminos: disolviendo lo particular en lo universal, que es lo que pretende la mística, o subordinando lo particular a lo universal por la elevación de lo finito a lo infinito en un acercamiento paulatino, que es la vía seguida por la poesía moderna, en la cual la unidad es vivida como reunificación y, por tanto, como aspiración hacia un infinito que se concibe como superior a lo finito separado, inestable, contingente, caído, que necesita ser redimido.

En este sentido, la figura de Cristo marca “la cumbre y el final del mundo antiguo”,<sup>42</sup> ya que, por una parte, representa el momento máximo de divinización de la naturaleza en la medida en que Dios se encarna en un cuerpo que, como el humano, constituye el punto culminante de la evolución natural. Pero, por otra parte, en la medida en que Jesucristo no es aceptado dentro del imaginario de los pueblos cristianos como un símbolo sino reconocido como una persona histórica, como un fenómeno pasajero e irreplicable, su figura

---

<sup>40</sup> Cf. SW III, 448 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 97 y ss..

<sup>41</sup> SW III, 447 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 96.

<sup>42</sup> SW III, 452 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 103.

humana es transformada en una representación de lo finito por lo infinito, en una alegoría que apunta hacia lo ideal, en la que lo finito sólo tiene valor en cuanto que alude o significa lo eterno, pero él mismo no lo es. En efecto, para Schelling, Cristo baja al mundo terreno no para gozar de él y mantenerse en él, sino para que su lado humano sufra miserias, dolores y oprobios hasta ser aniquilado y transfigurado mediante la resurrección, que lo saca de este mundo y lo traslada a un reino espiritual. De hecho, éste es el contenido fundamental de su mensaje, el anuncio de la llegada del reino del espíritu, el “de lo infinito, donde todas las cosas se identifican”,<sup>43</sup> el mundo donde se encontrará la paz y la auténtica felicidad. Mientras que los dioses mitológicos estaban por encima del bien y del mal, el dios cristiano se eleva como garante de una moral que genera dolor y sufrimiento. Ni siquiera la figura de la Virgen María podría considerarse como un símbolo de la naturaleza y del poder creador del cual surgen todas las cosas; por el contrario, su maternidad queda reducida a una relación moral en la que priman el sufrimiento y la humildad.<sup>44</sup>

Con el cristianismo, pues, la individualidad se desgaja definitivamente de la totalidad divina del cosmos, de la eternidad repetitiva que imponen los ciclos naturales, para hacerse histórica y, mediante la acción libre, aspirar tras la caída a la salvación, es decir, a la perfección de la unidad, ya perdida, con lo infinito. El mundo, como diría Marcuse, se vuelve bidimensional, quedando fracturado en dos reinos: el ideal y el real. Y así, de la mano del Salvador venido de Oriente, el principio idealista se abre paso en la cultura para construir una nueva concepción del universo. Frente al cosmos antiguo, cerrado sobre sí mismo conformando la totalidad armónica de la naturaleza, en la que habitan tanto los hombres como los dioses, y en donde reinan el ser, la necesidad, la simultaneidad y la inmutabilidad, la cultura moderna hace del universo un todo infinito y, por

---

<sup>43</sup> Nótese la influencia joaquinita de este pasaje (450-453), en el que Schelling también hace una interpretación de la Trinidad semejante a la que aparece en el *Tractatus super quatuor Evangelia* o “Evangelio Eterno” (Joachim de Flore, *L’Évangile éternel*, trad. por E. Aegerter, Rieder, París, 1928, pp. 90-92), donde el Reino del Espíritu se presenta como síntesis del Reino del Padre y del Reino del Hijo. Hay que reconocer que esta interpretación de la Trinidad, que también aparece en Hegel (cf. la Introducción general en Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, Alianza, Madrid, 1982, p. 92), inspira la formulación de las grandes etapas históricas que hace Schelling, pese a sus diferencias.

<sup>44</sup> Cf. SW III, 453/ Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 104.



tanto, abierto, sin límite, cuyo lado humano es el reino de la historia, donde imperan la acción, la libertad, la sucesión y el cambio, un reino donde ya no hay lugar para el destino, en tanto fuerza natural ciega que domina la vida de los hombres y los dioses, sino sólo para la Providencia, para una inteligencia superior que guía el decurso histórico según el plan de creación y salvación.<sup>45</sup> El mundo humano ha surgido del divino y terminará al final de los tiempos por desembocar en él; pero, en ese intermedio que constituye el curso mismo de la historia, los dos se mantienen separados, salvo cuando lo espiritual interviene en lo sensible, como “una absolutidad vista desde el punto de vista empírico, que cae en la finitud sin tener por ello una relación con el tiempo”,<sup>46</sup> entonces se produce el acontecimiento del milagro, suceso impensable en el cosmos griego, donde lo divino estaba derramado en la totalidad de la naturaleza. De esta cosmovisión nace una estructura ética distinta de la anterior. Así, mientras que las virtudes antiguas se fundaban en principios masculinos, eran virtudes heroicas, como la valentía o la rebeldía, entendidas como signos aristocráticos con los que puede identificarse todo un pueblo, las nuevas virtudes se basan en principios femeninos, ya que son suaves y piadosas, como la piedad, la obediencia y el amor. Desde este punto de vista, Schelling sostiene que el mundo antiguo se decantó por lo sublime, mientras que el mundo moderno lo hace por la belleza, “se entrega de forma incondicional a lo inconmensurable”<sup>47</sup> hasta dejarse absorber por él.

Precisamente por este motivo, porque la individualidad desgajada del todo es demasiado débil para enfrentarse a lo infinito y no puede sino abandonarse a él, so pena de ser aniquilada, lo definitorio de la religión moderna frente a la antigua es su incapacidad para ser mitológica<sup>48</sup> y su tendencia irrefrenable hacia la mística, a la unidad

---

<sup>45</sup> Cf. SW III, 449 y 464 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 98-99 y pp. 121 y ss..

<sup>46</sup> SW III, 458 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 111.

<sup>47</sup> SW III, 450 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 100.

<sup>48</sup> Schelling considera que el único personaje mitológico del cristianismo es Lucifer (pues tiene individualidad –no como los demás ángeles que son indiferenciados– y hasta belleza sensible). Presenta su rebelión y expulsión del reino de los ángeles como una explicación cosmogónica con la que se inicia la historia del mundo como lucha incesante entre la luz y la sombra, entre el bien y el mal (cf. SW III, 457 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 109). Esta interpretación tiene especial relevancia sobre todo si se considera el desarrollo posterior de la misma a partir de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Además menciona como historias mitológicas

de lo finito y lo infinito en el sujeto, como intuición interior.<sup>49</sup> El cristianismo naciente debió luchar desde un principio contra esta tendencia que hubiese terminado por disolver la religión en filosofía, como ocurrió con muchas religiones orientales. Lo hizo eliminando todo aquello que no pudiera tener una validez histórica universal, primero anclándose en el sustrato realista de la religión judía y adquiriendo una orientación democrática y un carácter popular, luego oponiéndose unánimemente a la irrupción de movimientos filosóficos como la gnosis<sup>50</sup> y, finalmente, considerando a los propios místicos cristianos “como desviados, cuando no como apóstatas”.<sup>51</sup> Si la religión cristiana tuvo éxito en este empeño y consiguió evitar que el principio idealista la disolviese en filosofía, fue porque, apoyándose en su carácter histórico, confirió a las acciones humanas la máxima importancia. Por su propia naturaleza no podía ser ni mística ni mitología y, por tanto, sólo le quedó la vía de transformar la acción en símbolo, si bien, hay que decir con Schelling, que éste es el camino particular que emprendió el catolicismo. La conversión simbólica de la acción se realizó desde el principio en el culto, en los sacramentos como el bautismo y la comunión, convirtiéndose el servicio religioso en una auténtica “obra de arte viviente, un drama espiritual del que participa cada miembro”,<sup>52</sup> que con el correr del tiempo se cubrió de trajes magníficos y se rodeó de escenarios majestuosos. Pero además, el cristianismo, dada su orientación popular y su vocación católica, universal, se vio obligado a acogerlo todo admitiendo el sincretismo religioso y a plasmar su mensaje en lo sensible para hacerlo más accesible, con lo que tardó poco tiempo en convertir todas sus obras y acciones públicas en símbolos, dándose un cuerpo visible, que fue la iglesia, plasmación del reino de Dios en la tierra. Puesto que el cristianismo representaba el mismo mundo de las ideas a través de la acción, reprodujo en su cuerpo visible las relaciones entre ellas estableciendo la jerarquía eclesiástica, cuyo

---

las hagiografías, cuando son fundamentalmente narraciones de milagros (SW III, 459/ Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 111-112).

<sup>49</sup> Cf. SW III, 463 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 116-117.

<sup>50</sup> Cf. SW III, 446 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 95.

<sup>51</sup> SW III, 467 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 122.

<sup>52</sup> SW III, 454 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 105. Cf. SW III E, 387 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 492.

arquetipo no era sino el mundo divino de las ideas.<sup>53</sup> En este punto Schelling rechaza claramente la postura de Lutero que, después de haber proclamado el sacerdocio universal y abolido las jerarquías de la Iglesia romana, otorgó la misión de arbitrar la fe y organizar el culto al poder temporal, ordenando a los cristianos una obediencia absoluta a la autoridad secular y, en consecuencia, convirtiendo el Estado en supuesto símbolo de Dios en la tierra. Schelling considera que el Estado fue incapaz de realizar esta función, porque todavía no se había configurado en una síntesis orgánica que respetara la libertad individual de los ciudadanos conciliándola con los intereses generales:

la forma de la historia es separación en lo singular y unidad en la totalidad [...], de manera que, en aquella clase de simbolismo, Dios sólo podía objetivarse como principio conciliador de la unidad del todo y de la separación en el individuo. Pero esto sólo podía ocurrir en la Iglesia (donde también se da la intuición inmediata de *Dios*), pues en el mundo objetivo no había otra síntesis de esta clase (por ejemplo, en la constitución del Estado); y en la historia misma esta síntesis sólo podría objetivarse *en el todo*, es decir, en el tiempo infinito, pero no en el presente.<sup>54</sup>

De esta forma, “sólo el catolicismo vivió en un mundo mitológico”<sup>55</sup> y, únicamente en su ámbito, la cultura moderna pudo conseguir la superación plena de la subjetividad escindida intentando una síntesis del principio realista y el idealista, como ocurre, por ejemplo, en la tragedia con Calderón.<sup>56</sup> Por lo demás, el arte, a pesar de ser esencialmente simbólico cuando alcanza las cotas de la genialidad, siguió en la época moderna el camino de la dispersión que

---

<sup>53</sup> Cf. SW III, 454 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 105 y ss..

<sup>54</sup> SW III, 475 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 132.

<sup>55</sup> SW III, 463 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 117.

<sup>56</sup> Cf. SW III, 459 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 112. “España ha producido el espíritu que, si bien por su materia y su objeto ya se ha convertido en un pasado para nosotros, es eterno por la forma y el arte y presenta ya alcanzado y materializado lo que la teoría sólo parecía poder pronosticar como misión del arte futuro.” (SW E III, 377 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 479). Tomando como modelo *La devoción de la cruz*, Schelling afirma que en Calderón el destino se convierte en designio divino y el pecado se vuelve un elemento necesario para producir el arrepentimiento, gracias a lo cual Dios demuestra su clemencia por intermedio de la Iglesia. En este sentido, la tragedia, que es la cumbre de las artes discursivas y, por tanto, la culminación de todo el arte, recupera su carácter plenamente simbólico equiparando, como en la tragedia clásica, la libertad y la necesidad, e instalándose en un nivel superior, el de la indiferencia de ambas (SW E III, 376 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 478 y ss.).

impone la contraposición de la subjetividad finita frente a lo infinito. En la Parte especial de la *Filosofía del Arte*, Schelling intenta mostrar esta interpretación aplicándola al desarrollo de cada una de las artes particulares con mayor o menor fortuna, según el conocimiento que tiene de ellas,<sup>57</sup> siendo en la explicación de la poesía donde mejor logra su objetivo. Así, la modernidad estética se caracteriza por buscar un discurso subjetivo que refleja lo pasajero e incorpora los sentimientos personales, los personajes poéticos se instalan en el cambio y el devenir, donde la adecuación con lo absoluto sólo representa un momento transitorio, siendo la poesía romántica culminación de esta línea. La búsqueda de la libertad formal es también específica de este período, relacionándose además con un afán de originalidad que repercute tanto sobre la materia como sobre el propio poeta, quien ya no es el representante de la especie que plasma lo arquetípico sino sólo un individuo que pretende comunicar sus experiencias o convertir su obra en modelo para los demás, con lo que la praxis poética sirve como camino para que lo individual se aproxime a lo general. De este modo, surgen nuevas especies literarias específicamente modernas, como la novela o el idilio, mientras que la tragedia adquiere con Shakespeare una inflexión propia, porque, gracias a él, la necesidad, representada antes en la naturaleza bajo la máscara del destino, se vuelve subjetiva y se convierte en pasión irrefrenable que genera, uno tras otro, un torbellino de crímenes. Así, desde el punto de vista formal el arte moderno tiende a lo sublime, a lo sentimental y a la manera, mientras que el arte clásico busca la belleza, lo ingenuo y el estilo.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Cf. López-Domínguez, V., “Estudio Preliminar”, en Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. XIV y ss. Una visión más detallada de las fuentes utilizadas por Schelling, no sólo para la construcción de las artes particulares sino para todo el armazón teórico de la obra, aparece en X. Tilliet, *Schelling. Une philosophie en devenir*, op. cit., t. I, p. 439, nota.

<sup>58</sup> Cf. SW III, 478-500 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp.137-162. Quiero aclarar que, siguiendo a Schelling, utilizo aquí la palabra “sublime” en un sentido diferente al que lo hice más arriba, cuando me referí a las virtudes heroicas y cristianas. En ese contexto las expresiones “bello” y “sublime” eran utilizadas con un significado estrictamente kantiano. Aquí se utilizan estos conceptos en el sentido técnico que adquieren en Schelling, como aplicaciones a una obra de arte vista desde una perspectiva objetiva (Schiller) y no subjetiva (Kant). El resultado de esta toma de posición es que entre ambos conceptos no se establece una diferencia cualitativa, ambos son dos formas de presentación de lo mismo: en lo bello la contradicción que impulsa la realización de la obra de arte y se refleja en ella está resuelta en la propia obra, mientras que en lo sublime la contradicción está plasmada en la obra de modo tan patente que obliga al receptor a movilizar todas sus fuerzas interiores para resolverla (cf. SW III, 481-490 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 141-153. Y también *Sistema del idealismo trascendental*, SW II, 620 ss.).

Pero las épocas, hemos dicho, se configuran por el predominio de un elemento de los dos que componen la oposición fundamental, que es la de infinito-finito, pero nunca se basan en la desaparición de uno de ellos. Así es posible detectar rastros de lo infinito en la época antigua y rastros de finitud en la época moderna.<sup>59</sup> Schelling sitúa el nacimiento del elemento infinito en la cultura griega en la época del “republicanismo naciente [...], contemporáneo [...] del origen del arte lírico y de la tragedia”,<sup>60</sup> considerándolo una preocupación posthomérica, ajena a los tiempos arcaicos. No deja de ser sintomática esta clara indicación histórica, pues este momento ha sido considerado clave en la vida del pueblo griego. En el ámbito político supone el ascenso de nuevas clases sociales al gobierno con el consecuente deterioro y final quiebra de la *polis*, es decir, con la destrucción de un mundo que, por su autonomía y organicidad, se consideraba en cierto sentido reflejo del cosmos. En el caso de la lírica, con su nacimiento se expresa la aparición de una nueva imagen de hombre, produciéndose lo que filólogos como Bruno Snell o P.-M. Schuhl han calificado de “súbita aparición del individuo”.<sup>61</sup> La poesía lírica abandona el ideal heroico y ensalza valores directamente ligados a la vida afectiva del individuo y sometidos a las vicisitudes de la existencia humana, como los placeres, las emociones, el amor, la bondad, la juventud o la belleza física. Estos valores suponen una experiencia del tiempo que ya no cuadra con la idea de la renovación periódica y regular del universo y que hacen tomar conciencia de una temporalidad propiamente humana que huye sin retorno, un flujo móvil, cambiante e irreversible, en el que el poeta se siente inmerso y arrastrado hacia la fatalidad final de la muerte que orien-

---

<sup>59</sup> Cf. SW III, 441 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 88 y ss. “Sin embargo, por poco significativos que hayan sido estos elementos místicos para la historia de la poesía helénica, nos resultan notables como manifestaciones del polo opuesto en la cultura griega y, si a esta oposición la caracterizamos en su punto máximo como oposición entre cristianismo y paganismo, nos revelan en el paganismo elementos de cristianismo y al revés, en el cristianismo podemos comprobar idénticos elementos del paganismo”, SW III, 442 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 89.

<sup>60</sup> SW III, 441 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 88.

<sup>61</sup> Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen & Goverts, Hamburgo, 1955 y Schuhl, P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Alean, Paris, 1934, p. 160. Cfr. Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1956, pp. 109 y ss. Una interpretación semejante sostiene Schelling en SW III, 461 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 114 y ss.

ta todo el recorrido.<sup>62</sup> Finalmente, el nacimiento de la tragedia con Esquilo supone la separación de un individuo que se convertirá en protagonista a partir del coro dionisiaco que originalmente era el artífice del ditirambo. Los tres ejemplos que señala Schelling ponen en evidencia que el elemento de lo infinito hace su aparición en la medida en que desde la totalidad absoluta de la vida, en la que se interpenetran perfectamente naturaleza y espíritu, se desgaja la subjetividad individual introduciendo la conciencia de la separación y el conflicto o, al menos, el contraste con la totalidad de la que se ha recortado.

Schelling indica que estos elementos vinculados a lo infinito, los elementos idealistas, fueron apartados de la cultura realista griega marginándolos en sectas y convirtiéndolos en misterios. Si la tendencia general de la cultura griega era que la revelación de lo divino se da en la naturaleza, en lo real, es lógico que, en contraposición, lo ideal se hiciera secreto y reservado a unos pocos elegidos. De dichas sectas nació la filosofía, “cuyo comienzo siempre es el concepto de lo infinito”<sup>63</sup> y cuyas primeras manifestaciones se aprecian en la poesía mística, en los cantos órficos y en los poemas de Museo y Epiménides. En este sentido, la filosofía se presenta como una manifestación idealista vinculada a los misterios,<sup>64</sup> como una planta exótica en la cultura griega vinculada en su procedencia a Oriente, por cierto, la misma procedencia que Schelling otorga al cristianismo.<sup>65</sup> De hecho, Schelling piensa que los orientales no consiguieron la per-

---

<sup>62</sup> Ejemplo del lamento ante esta nueva visión de la temporalidad y del sujeto es el fragmento 151 de Safo: “Morir es un mal. Así lo juzgan/ los dioses, pues de otro modo morirían”.

<sup>63</sup> SW III, 441/ Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 89.

<sup>64</sup> En este punto Schelling es plenamente coherente con el tratamiento que hace en el diálogo *Bruno* de los misterios y la mitología, presentándolos como dos ámbitos separados y complementarios. La mitología es un modo exotérico de aprehensión de lo absoluto que revela las ideas en las cosas, mientras que los misterios suponen un conocimiento esotérico de los arquetipos de las cosas pura y simplemente en sí mismos. Por su carácter simbólico, la mitología sirve de materia para el arte, mientras que la mística de los misterios, por su carácter antipoético e idealista, desemboca necesariamente en filosofía. Por primera vez en el *Bruno* Schelling presenta ambas vías como complementarias sin exigir un retorno de la filosofía a la poesía, como sí había pretendido al final del *Sistema del idealismo trascendental*, pues el filósofo y el artista realizan ambos el mismo servicio divino revelando lo absoluto en las ideas, sólo que el primero lo ejecuta interiormente, en su subjetividad, mientras que el segundo lo hace exteriormente, plasmando las ideas en obras de arte. Véase SW III, 441 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 89 y ss.; SW III, 137 ss.; SW II, 628.

<sup>65</sup> SW III, 442-445 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 89-94.

fecta compenetración de lo finito y lo infinito y, por eso, siguiendo el principio idealista, simbolizaron lo finito con lo infinito:

Por eso, con su imaginación el oriental está totalmente en el mundo suprasensible o intelectual al que traslada la naturaleza, en lugar de simbolizar al revés, el mundo intelectual –como mundo donde lo finito y lo infinito son lo mismo– mediante la naturaleza y trasladarlo así al reino de lo finito y, en ese sentido, realmente se puede decir que su poesía es lo contrario de la poesía griega.<sup>66</sup>

Esto le permite explicar a Schelling, de un modo arbitrario, si bien no exento de imaginación, que la literatura oriental es esencialmente alegórica, y considerarla expresión del mundo vegetal, igual que el conjunto de la cultura oriental (por ejemplo, en los arabescos y en la arquitectura), pues para él la planta representa la presencia de la alegoría en la naturaleza, la individualidad que se niega a sí misma señalando a la especie, ya que todas sus fuerzas se dirigen a la reproducción, para finalmente presentar en el párrafo 112, dedicado a las artes plásticas, la sorprendente teoría de que, dadas las similitudes entre la arquitectura gótica y la oriental, aquélla tiene su origen no en los pueblos godos sino en los sarracenos, que la introdujeron en Europa a través de España.<sup>67</sup>

Del mismo modo, también pueden seguirse los rastros del principio realista a lo largo de la modernidad. Si lo característico de esta época es que en ella lo ideal se revela especialmente en la acción moral de los hombres, es lógico que, en contrapartida, lo real se recluya y la naturaleza se vuelva misterio y secreto. Como es obvio, Schelling no hace aquí una referencia explícita al desarrollo de las ciencias naturales en la modernidad, pues en realidad éste se produjo como obra de una razón que ya estaba separada de la naturaleza, que era sólo entendimiento y únicamente podía alcanzarla desde fuera, pensándola a partir de una causalidad mecánica y de una visión meramente cuantitativa. Precisamente, para Schelling la ciencia moderna ocultó el verdadero corazón de la naturaleza: su finalidad y su organicidad, y por ello sólo fue capaz de describir y

---

<sup>66</sup> SW III, 444 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 90.

<sup>67</sup> SW E III, 235 ss. / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 299 y ss. De este modo incurre Schelling en el prejuicio de la sucesión escolástica de las naciones, que ya había denunciado Vico en su *Ciencia Nueva* y que consiste en admitir sin más que, dada una misma característica en dos pueblos distintos, necesariamente uno lo aprendió del otro.

explicar una naturaleza muerta.<sup>68</sup> La verdadera esencia de la naturaleza, pues, se hizo secreta y sólo se desveló ante grupos reducidos y marginados de la ciencia oficial, bajo la forma de la astrología y de la magia, que se sustentaban en la afinidad entre espíritu y materia, “a través de una armonía preestablecida, gracias a la identidad absoluta de todas las cosas”.<sup>69</sup>

La presencia soterrada pero inextinguible del principio opuesto al dominante en cada época indica la necesidad de que ambos alcancen una síntesis definitiva, con la que se inaugurará una nueva etapa histórica. El inicio de dicha etapa supone, por una parte, la superación de la modernidad, basada en el individualismo, en una conciencia encerrada dentro de sí, sin mediación externa y vinculada al entendimiento; pero, por otra parte, implica una vuelta de la humanidad a los valores del mundo antiguo tras haber realizado y asumido la experiencia de la completa separación de la conciencia respecto de la naturaleza. Además, esa propuesta de superación de la modernidad exige una superación del subjetivismo protestante y, de este modo, adquiere connotaciones religiosas, lo cual es lógico porque para Schelling todo el universo es manifestación de lo absoluto y el arte, como actividad cumbre del hombre, es también expresión de lo divino. De ahí la necesidad de creación de una nueva mitología, como pretendía también Fr. Schlegel y como se anuncia en el *Primer Programa de un sistema del idealismo alemán* y al final del *Sistema del idealismo trascendental*, que ofrezca materia para un nuevo arte. En la construcción de esa mitología, el catolicismo será un elemento esencial, porque supo mediar la individualidad y lo absoluto con el sacerdocio y con la construcción de una iglesia que es símbolo de la divinidad en la tierra, pero que, en tiempos de desencantamiento del mundo, sólo puede servir como ejemplo para la constitución de una comunidad socio-política cohesionada por una religión sensible, estética. No podrá ser, pues, el único elemento que entre en esa creación, ya que esta mitología deberá efectuar la síntesis de la visión griega y la cristiana, logrando que la manifestación sucesiva de lo divino en el tiempo se haga simultánea,<sup>70</sup> haciendo que los dioses de la historia se conviertan en dioses de la

---

<sup>68</sup> Cf. *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, SW II, 13.

<sup>69</sup> SW III, 450 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 125.

<sup>70</sup> Cf. SW III, 465 y 469 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 119 y p. 124.



naturaleza,<sup>71</sup> uniendo el politeísmo con el monoteísmo y, con ello, la pluralidad de la sensibilidad y la imaginación con la unidad del corazón y de la razón. Ésta es la estrofa final del “gran poema que está meditando el espíritu universal”, en la cual se expresará la unión de la naturaleza y la historia, del ser y la acción, del principio real y el ideal. Según Schelling, la ejecución de esta etapa se encuentra indefinidamente lejana, pero se presiente en el intento de construcción de la nueva mitología, para la cual la física especulativa, la filosofía de la naturaleza, puede ofrecer la materia y ser punto de partida. Como ha ocurrido en la antigüedad, también la mitología del futuro se gestará y se fijará en la epopeya, siendo obra de toda la época y no sólo de un individuo. Es de esperar entonces la aparición de un nuevo Homero, con el sentido simbólico que tiene en Schelling, porque la síntesis definitiva retorna al origen después de haber recorrido todos los matices de la escisión. Como dice Schelling, “lo último es Homero puro”.<sup>72</sup>

Ahora bien, hemos llamado a esta etapa Postmodernidad y no sólo porque exige la superación de la modernidad, sino porque en realidad contiene, entre otros, dos de los elementos más característicos del actual pensamiento postmoderno, como son la disolución del sujeto y la negación de la historia en una Posthistoria. En el pensamiento de Schelling, estos elementos se encuentran al servicio del todo, que es descrito como un movimiento constante donde cada miembro busca y encuentra una síntesis, que es el reflejo de lo absoluto, es decir, de la propia totalidad entendida como un organismo. Estas afinidades entre la Postmodernidad y la filosofía de Schelling no deben, sin embargo, sorprender, pues en la época de formación de los autores postmodernos, aparecieron grandes comentarios en lengua francesa e italiana.<sup>73</sup> En el caso de la *Filosofía del arte*, pue-

---

<sup>71</sup> Cf. SW III, 477 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., pp. 134-135.

<sup>72</sup> SW III, 465 / Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p. 125. Las afinidades de esta propuesta con la que se hace al final de ese pequeño escrito de autoría discutida y fecha incierta (1796/1797?), que es el *Primer Programa de un sistema del idealismo alemán*, son sorprendentes. La diferencia fundamental es que en este escrito la creación de la nueva mitología se espera de un único individuo con caracteres mesiánicos: “Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad”.

<sup>73</sup> Entre los años 50 y 70 se produjo en Francia un desarrollo importante tanto de los estudios filosóficos como especialmente de los estudios sobre idealismo alemán y las influencias que en él convergen. Entre ellos pueden destacarse los trabajos de J. Wahl, V. Jankélévitch (*L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*), M. Guérault, H. Gouhier, J.-F. Marquet (*Étude sur la formation de la philosophie de Sche-*

den mencionarse al menos dos: el de Rosario Assunto, sobre la estética de la identidad, y las lecciones que impartió Luigi Pareyson sobre esta obra en la Universidad de Torino, donde trabajó junto con G. Vattimo durante años. En este sentido, resulta curioso comprobar cómo en la era de la globalización la Postmodernidad se ha embarcado en la crítica del holismo utilizando los elementos aportados por el sistema de la identidad. Al margen de la valoración y el destino de la actual Postmodernidad filosófica, esto pone en evidencia la tremenda potencia especulativa de Schelling y su *Filosofía del arte*.

---

lling), H. de Lubac, M. Eugène Susini y G. Marcel. Como resultado de semejante producción filosófica X. Tilliette escribió su magna obra *Schelling. Une philosophie en devenir* (véanse los "Agradecimientos", donde Tilliette pone de manifiesto su deuda con estos autores). En cuanto a Italia, el interés por Schelling parece haberse decantado claramente por su filosofía del arte. Véase, Assunto, R., *Estetica dell'identità. Lettura della Filosofia dell'arte di Schelling*, Pubblicazione dell'Università di Urbino, Urbino, 1962 y Pareyson, L., *L'Estetica di Schelling, op. cit.*

## Bibliografía

- Assunto, R., *Estetica dell'identità. Lettura della Filosofia dell'arte di Schelling*, Pubblicazione dell'Università di Urbino, Urbino, 1962.
- Düsing, K., "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena" en *Hegel Studien* V, 1969.
- Fichte, J. G., *Fichtes Werke. 11 Bände*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971.
- Fiore, Joachim de, *L'Évangile éternel*, trad. por E. Aegerter, Rieder, París, 1928.
- Hegel, *Gesammelte Werke (Akademieausgabe)*, ed. por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, Alianza, Madrid, 1982.
- Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga, 1774.
- Koselleck, R., *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993.
- López-Domínguez, V., "La storicità della ragione: Il caso di *Fede e sapere*", en Bonito Oliva, R. y Cantillo, G. (eds.), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Hegeliana 27, Guerini e Associati, Nápoles, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Prefacio", en Schelling, *Filosofía del Arte*, Tecnos, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, "Del Yo a la naturaleza por el camino del arte", en Market, O. y Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Universidad Complutense, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Schelling (1775-1854)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- Mondolfo, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires, 1971.
- Novalis Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs*. 6 tomos. Ed. por Kluckhohn, P. y Samuel, R. H., Kohlhammer, Stuttgart, 1960 y ss.
- Pareyson, L., *Schelling. Presentazione e antología*, Marietti, Torino, 1975.
- \_\_\_\_\_, *L'estetica di Schelling*, Giappichelli, Turín 1964.
- Schellings Werke*, ed. de M. Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965.

- Schelling, F. W., *Filosofía del arte*, trad., introd. y notas de V. López-Domínguez, Tecnos, Madrid, 1999.
- Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Schuhl, P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Alean, Paris, 1934.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen & Goverts, Hamburgo, 1955.
- Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia I*, Visor, Madrid, 1992.
- Tilliette, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 volúmenes, Vrin, París, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Los comienzos de Schelling: Lo absoluto y la intuición intelectual” en Falgueras, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Málaga, 1988.
- Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1956.
- Vico, G., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones por la cual se encuentran los principios de otro sistema de derecho natural de gentes*, Nápoles, 1725.
- \_\_\_\_\_, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Nápoles, 1744.



# Eurocentrismo crítico y cosmopolitismo en el pensamiento antropológico y político de Kant \*

**LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS**

**Leonel Ribeiro dos Santos** es Profesor Catedrático (jubilado) de la Universidad de Lisboa e investigador del Centro de Filosofía de la misma Universidad (CFUL), del que ha sido Director (2008-2011). Cofundador (1993), Editor (1993-2000) y Director (2000-2011) de la revista *Philosophica*, ha sido Profesor Visitante en la UNESP (Marília, SP, Brasil) y en la UFSC (Florianópolis, SC, Brasil). Es miembro de la Kant Gesellschaft, de la Sociedad Científica de la Universidad Católica Portuguesa, miembro de honor de la Sociedad Kant Brasileira y de la Asociación de Hispanismo Filosófico (Madrid), socio correspondiente de la Academia de las Ciencias de Lisboa (Clase de Letras). Áreas de investigación: Filosofía Kantiana, Filosofía Moderna y Contemporánea, Filosofía del Renacimiento, Estética, Poética y Retórica Filosóficas, Pensamiento Portugués. Principales publicaciones propias: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (1989;1994); *A razão sensível. Estudos Kantianos* (1994); *Antero de Quental. Uma visão moral do Mundo* (2002); *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento* (2004); *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade* (2007); *Melancolia e Apocalipse. Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro* (2008); *Regresso a Kant: Ética, Estética, Filosofia Política* (2012); *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-epistemologia kantiana* (2012); *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (2001; ed. ampliada 2013).

\* Una versión más amplia de este ensayo ha sido publicada en portugués en mi libro *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, INCM, Lisboa, 2012, pp. 407-428. Agradezco a la Profesora Natalia Lerussi la invitación a participar en la nueva revista *Ideas* y la cuidadosa revisión y corrección lingüística que hizo de mi texto.

**RESUMEN:** El propósito de este artículo es analizar una contradicción con la cual se enfrentan quienes leen los escritos de Kant y señalar cómo puede ser aclarada y, quizás, resuelta si son considerados los diversos niveles de enunciación del discurso filosófico kantiano. De hecho, podemos identificar, en primer lugar, el discurso descriptivo, de base empírica, de los escritos de Geografía Física y de Antropología, en los que se encuentran afirmaciones que dan voz a prejuicios, sin duda comunes aún entre los mayores filósofos de la época, en los que se atribuye la superioridad a la raza blanca con respecto a otras razas y a los europeos con respecto a otros pueblos. Pero, por otro lado, se encuentra también el discurso racional de los escritos de Ética y de Filosofía del Derecho, con pretensión de universalidad, que sostiene inequívocamente la unidad de la especie humana y la igualdad y dignidad de todos los seres humanos. Esta contradicción de niveles de enunciación discursiva, que provoca disonancias en el pensamiento antropológico del filósofo, nos parece que puede ser resuelta por un tercer nivel de discurso, el teleológico, que preside a los escritos de filosofía de la historia y de filosofía política, el cual liga los dos anteriores, inscribiendo la diversidad empírica e histórica de lo humano en un plan global de racionalidad orgánica de la naturaleza con relación a la especie humana, según el cual, no de un modo estático sino mediante el proceso histórico, viene a ser superada la antinomia entre la unidad de la especie humana y la diversidad de su expresión biológica y cultural y, por consiguiente, entre un discurso emitido desde el punto de vista del hombre europeo y la perspectiva cosmopolita propuesta por el filósofo como una tarea capaz de dar sentido a toda la historia humana, que además parece ir al encuentro del "plan secreto" de la naturaleza con relación a la realización de la destinación de la humanidad.

**PALABRAS CLAVES:** Eurocentrismo, Cosmopolitismo, Kant, Europa, Razas, Humanidad

**ABSTRACT:** The purpose of this essay is to focus on a contradiction which those who read Kant's writings are faced with confronts, and also, to point out how it can be illuminated and perhaps solved if the different levels present in Kant's philosophical discourse are taken into account. Indeed, in the first place, one can identify the descriptive discourse, structured on an empirical basis, typical of Kantian writings on physical geography and anthropology. In these writings we find judgments about the different races and peoples, giving a voice to prejudices which were also shared by other philosophers, where primacy and superiority is assigned to the white race over other races and to the Europeans over other peoples. But, on the other hand, there is also the rational discourse of Kantian ethics and philosophy of law with its expressed presumption of universality, which unequivocally suggests the unity of mankind and the equality and dignity of all human beings. This contradiction of discursive enunciations seems to be solved by a third level of discourse, the teleological discourse, which dominates the Kantian writings on the philosophy of history and politics. The teleological discourse bridges up the descriptive and the rational discourses, and it inscribes the empirical and historical human diversity on a global plan of organic rationality of nature in relation to the human species. In this plan, the antinomies between the unity of the human species and the diversity of the biological and cultural expression are overcome, not statically but in an historical process, as well as the antinomies between a speech coming from the point of view of an European man and a cosmopolitan point of view which is proposed by the philosopher as the task which gives meaning to human history and which corresponds to the "secret plan" of nature regarding the fulfilment of the destination of mankind.

**KEYWORDS:** Eurocentrism, Cosmopolitanism, Kant, Europe, Races, Mankind.

**1** En una de las páginas de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) Rousseau escribe lo que puede considerarse como una de las más violentas denuncias del etnocentrismo y eurocentrismo de los pensadores europeos en pleno Siglo universalista de las Luces, en estos términos:

Desde hace unos trescientos o cuatrocientos años los habitantes de Europa inundan las otras partes del mundo y publican sin cesar nuevas colecciones de viajes y relatos, pero estoy convencido de que nosotros no conocemos a otros hombres más que a los Europeos; es como si los prejuicios ridículos no se extinguiesen incluso entre los hombres de letras y cada cual bajo el nombre pomposo de estudio del hombre no hiciese más que el estudio del hombre de su país. Los particulares van y vuelven, pero es como si la filosofía no viajase [...] No se abre un libro de viajes sin que se encuentren descripciones de caracteres y de costumbres; pero nos sorprendemos al ver que las personas que tantas cosas han relatado no hayan dicho más de lo que ya sabíamos y que no hayan visto en el otro extremo del mundo más que aquello que podrían ver sin salir a la calle [...].<sup>1</sup>

Al leer esta acusación podríamos ser llevados a pensar que ella se aplica perfectamente a Kant, filósofo que inicia su actividad de profesor universitario en el mismo año en que es publicado el citado *Discurso* del ginebrino y que luego en el año académico siguiente crea en su universidad un curso de *Geografía Física*, que impartirá a lo largo de los más de 40 años de su magisterio universitario, y que luego complementará, a partir del año 1772, con un curso de *Antropología*. Pero, en verdad, es casi sin salir a la calle, esto es, de la ciudad donde nació, que Kant se propone dibujar, no solo el mapa del mundo físico, sino también “un gran mapa del género humano”

---

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971, pp. 180-181.



(*eine grosse Karte des menschlichen Geschlechts*).<sup>2</sup> Y eso es lo que parece decirnos una curiosa nota al *Prefacio* de la última obra que él mismo preparó para su publicación, justamente aquella en la que recoge la materia de sus cursos universitarios, la *Antropología en un sentido pragmático* (1798). Ahí se puede leer lo siguiente:

Una gran ciudad, que es el centro de un reino, en la cual están situadas las asambleas nacionales del respectivo gobierno, que tiene una universidad para el cultivo de las ciencias y además un puerto para el comercio marítimo, el cual a través de los ríos favorece el tráfico para el interior del país y también para países lejanos con diferentes lenguas y costumbres, una tal ciudad, como es Königsberg junto al río Pregel, puede en verdad considerarse como un lugar adecuado para la ampliación del conocimiento tanto de los hombres como del mundo, donde este conocimiento, aún sin viajar, puede ser alcanzado.<sup>3</sup>

Esta nota podría leerse como una simple justificación retrospectiva que el septuagenario filósofo daba para su sedentarismo, el cual, sin embargo, no le había inhibido de pronunciar juicios sobre lugares y gentes de regiones lejanas que no había conocido directamente. Yo pienso que en su brevedad la nota expresa más bien lo que constituye una fecunda tensión que atraviesa el pensamiento kantiano, especialmente cuando se desarrolla en tópicos de antropología y filosofía de la historia y de la política: la tensión entre una perspectiva situada y una perspectiva universal, entre un punto de vista regional y un punto de vista mundial, entre eurocentrismo y cosmopolitismo. De hecho, era desde su ciudad natal que el filósofo contemplaba el “teatro del mundo” geográfico, antropológico y político, compensando la falta de conocimiento directo con la lectura de la abundante y muy heterogénea literatura de viajes de su siglo, la cual le proporcionaba la información empírica que luego él mismo seleccionaba y sistematizaba en sus *Lecciones de Geografía y de Antropología*. Pero sobre todo la compensaba con una atención intere-

<sup>2</sup> Se citan los textos de Kant siguiendo la siguiente edición: Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín, 1900ss. Se consignan los textos mediante las siglas AA, que hace referencia a esta edición, seguidas por un número romano que indica el tomo y un número arábigo, que refiere a la página. La cita ha sido tomada del texto *Aviso de la orientación de sus lecciones del semestre de invierno 1765-1766*: AA, II, 312-313.

<sup>3</sup> AA, VII, 120.

sada a todo lo que de significativo ocurría en el mundo, fuese algún acontecimiento de la historia física de la Tierra, con consecuencias catastróficas en la vida de los hombres, como lo fue el terremoto de Lisboa del 1ro. de noviembre de 1755 (sobre el cual escribió tres importantes ensayos en las semanas que siguieron a la catástrofe) o algún acontecimiento decisivo para la historia política de Europa y para la historia de la Humanidad, como lo fue la Revolución Francesa (1789), acontecimiento cuyo desarrollo seguiría de lejos, pero con el “entusiasmo” de un espectador interesado, advirtiendo en él una “señal” que indicaba la inequívoca tendencia moral del género humano en efectiva acción en la historia.

Como filósofo, Kant tiene la particularidad de haber conectado la razón y la filosofía con la Tierra y la Humanidad, y eso no solamente en una forma abstracta y universal, sino también en su diversidad y particularidad concretas. Para este verdadero “geógrafo de la razón”, la geografía humana y política se implanta sobre la geografía física y su comprensión de la historia humana tiene un sustrato geográfico y debe atender a la dispersión del género humano por toda la Tierra, pero también a los condicionamientos de naturaleza geográfica que explican en buena medida las mismas características físicas de las diferentes razas, la diversidad de las culturas, de las costumbres y modos de vida de los diferentes pueblos. Las doctrinas filosóficas de Kant ganan de ese modo una base de realismo geográfico, antropológico e histórico que no encontramos en muchos otros filósofos aún posteriores. Pero, por haberse comprometido íntimamente con la realidad compleja y contingente de la geografía, de la antropología y de la historia, la filosofía kantiana se volvió impura y frágil. Sin embargo, es gracias a esa impureza y fragilidad que revela también su eficacia, no solamente especulativa sino también práctica, proporcionando a su autor la invención de soluciones posibles para los problemas de la humanidad. Esa impureza o promiscuidad es también la causa de algunas incongruencias que es costumbre señalar en el discurso kantiano. No para negar u ocultar tales incongruencias, sino más bien para que podamos juzgarlas adecuadamente, deben tenerse en cuenta los varios niveles en los que el discurso kantiano se enuncia – niveles comunicados, por cierto, pero no del todo reducibles unos a los otros -. En primer lugar, el nivel del discurso descriptivo (representado por las *Lecciones de Geografía y de Antropología*, por los ensayos sobre las diferentes razas humanas y por

las muchas Reflexiones del espolio), un discurso basado en la información empírica disponible, la cual trasmítia, junto con los hechos y los datos informativos, también muchos prejuicios comunes de la época. En segundo lugar, el discurso racional de la filosofía moral y de la filosofía del derecho, en el cual inequívocamente se afirma la unidad de la especie humana y de la Humanidad y de su común destino moral con carácter de validez universal. En tercer lugar, aquél que podríamos llamar el discurso teleológico, representado por los escritos sobre filosofía de la historia, de la cultura y de la política, que conecta los dos anteriores, inscribiendo la diversidad empírica e histórica de la humanidad en lo que podría llamarse una estrategia global de racionalidad orgánica de la naturaleza, gracias a la cual se resolverían por fin las antinomias entre la unidad de la especie humana y la diversidad de su expresión biológica y cultural, entre la particularidad de los pueblos y la universalidad de la Humanidad, entre la visión regional y la perspectiva cosmopolita; a través de la cual se reconciliaría por fin el designio manifiesto de la razón práctica para los seres racionales humanos con un supuesto “designio secreto” de la naturaleza en relación a toda la especie humana, el cual se realiza en el orden del tiempo y en la escena esférica de la Tierra.

Del entrelazamiento de estos tres niveles discursivos resultan, de hecho, algunas disonancias en el pensamiento kantiano. Pero, como sucede en una compleja pieza musical del barroco, las disonancias pueden muy bien ser resueltas en una más rica y densa armonía por el movimiento mismo del pensamiento, cuando lo consideramos en su compleja organicidad, no aislando o absolutizando arbitrariamente ninguno de sus segmentos.

Hechas estas consideraciones preliminares de carácter metodológico, me ocupo, inmediatamente, del tema de mi artículo, considerando bajo dos aspectos: 1) Europa y los europeos en el contexto de las reflexiones kantianas sobre *Geografía y Antropología*; 2) Europa y los Estados Europeos en el contexto de la filosofía kantiana de la historia y de la política.

**2.** Si Europa es tema en los escritos kantianos, lo es ante todo como una realidad geográfica e histórico-política, dividida en Estados o naciones, a los cuales es posible atribuir algunas características dominantes y que, o bien sobresalen, o bien se apagan

según el protagonismo que asumen en la historia moderna. Como sucede en otros escritores de la época, a veces los europeos son designados en los textos kantianos como un colectivo enfrentado a los habitantes de otros continentes.<sup>4</sup> Son descritos como actores privilegiados en el escenario de la historia y geografía mundiales. Se les reconoce la iniciativa en el conocimiento, en el comercio, en el descubrimiento y explotación de otros continentes. Son caracterizados por su gran capacidad de adaptación a todos los climas y modos de vida. Según algunas declaraciones del filósofo, ellos parecen, incluso, aventajar a todos los otros pueblos en la expresión misma de la Humanidad. Pero esta ventaja puede también interpretarse como resultado de la especial localización geográfica y las especiales condiciones del clima donde se desarrollaron los europeos a lo largo de muchos siglos.

Si bien defiende inequívocamente el monogenismo en sus ensayos sobre las diferentes razas humanas y considera a éstas como otras tantas expresiones igualmente dignas y representativas de las disposiciones originarias contenidas en una misma especie humana, Kant no resiste del todo a establecer una jerarquización entre ellas, en la que la raza de los blancos surge como referencia y medida de todas las otras, sea por la belleza corporal, sea por la perfección alcanzada en el desempeño de las facultades sensibles, intelectuales o morales. Así se lee en las *Lecciones de Geografía*:

La Humanidad alcanza su más alta perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos tienen ya menos talento. Los negros están situados mucho más abajo, y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos.<sup>5</sup>

Y en otro lugar:

El habitante de la zona templada, sobre todo en su parte central, tiene un cuerpo más bello, es más trabajador, más alegre, más

---

<sup>4</sup> Habría sido Francis Bacon, en 1623 (*De augmentis scientiarum*, versión latina ampliada de *The Advancement of Learning*, 1605) el primero que escribió 'Nos Europäi' (apud Gollwitzer, H., *Europabild und Europagedanke*, C. H. Beck, München, 1964, p. 39). Véase: Halle, John, *The civilization of Europe in the Renaissance*, Fontana Press, London, 1993, capítulo I: *The Discover of Europe*, pp. 3-50. Se expone ahí el lento descubrimiento hecho por los europeos del Renacimiento y de la primera Modernidad de su compleja identidad "europea", un descubrimiento hecho en confrontación con otros pueblos, entonces recientemente conocidos.

<sup>5</sup> AA, IX, 316.

moderado en sus pasiones, más comprensivo que cualquier otro género de hombres en el mundo. Por eso es que estos pueblos desde siempre han educado a los otros y los dominaron por las armas. Los Romanos, los Griegos, los antiguos pueblos nórdicos, Gengis Khan, los Turcos, Tamerlán, los Europeos después de los descubrimientos de Cristóbal Colón han causado espanto en todos los países del sur por sus artes y sus armas.<sup>6</sup>

Pasajes como estos llevaron a algunos comentaradores a hablar de un “eurocentrismo” e, incluso, de un “color de la razón” y de un “racismo implícito” de la filosofía kantiana de la historia.<sup>7</sup> Sin embargo, en otros textos el mismo filósofo declara sin ambigüedad que toda la especie humana proviene de un mismo tronco (*Stamm*) y que, por eso, “la clase (*Klasse*) de los blancos no se distingue de la de los negros (o de cualquier otra) como una variedad (*Art*) particular de la especie humana (*Menschengattung*) y que no hay especies diferentes de hombres”.<sup>8</sup>

Además, la jerarquización kantiana de las razas, si la leemos en el contexto en el que es propuesta, depende de factores contingentes y circunstanciales (clima, régimen alimentario, modo de vida) y no, de factores constitutivos, depende, especialmente, de la base geográfica. Esto lleva al geo-filósofo a afirmar que si una raza fuese trasladada de su lugar de origen a otra región y clima, con el tiempo

<sup>6</sup> AA, IX, 317-318.

<sup>7</sup> El tópico viene mereciendo un amplio debate. Véase: Serequeberhan, Tsenay, “Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant”, en *Philosophical Forum*, Nro. 27, 1996, pp. 333-356; Sutter, Alex, “Kant und die «Wilden»: Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtsphilosophie”, en *Prima Philosophia*, Nro. 2, 1989, pp. 244-253; Chukwudi Eze, Emmanuel, “The Color of Reason: The Idea of «Race» in Kant’s Anthropology”, en Faull, Katherine (ed.), *Anthropology and the German Enlightenment*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1994, pp. 217-218 (retomado en E.C.Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge / Oxford, 1997, pp. 103-140); Bernasconi, Robert, “Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of the Race”, en R. Bernasconi (ed.), *Race*, Blackwell, Malden/Oxford, 2001, pp.11-36; Mills, Charles W., “Kants *Untermenschen*”, en Andrew Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2005, pp.169-193; Ribeiro Terra, Ricardo, “Les observations de Kant sur les races affectent-elles l’universalisme de sa philosophie?”, en L. R. Santos, U.R.Azevedo Marques, M. Sgarbi, G. Piaia, R. Pozzo (eds.), *Was ist der Mensch? Que é o Homem - Antropologia, Estética e Teologia em Kant*, CFUL, Lisboa, 2010, pp. 139-150; Karkhaus, Annette, “Kants Konstruktion des Begriffs der Rasse und seine Hierarchisierung der Rassen”, en *Biologisches Zentralblatt*, Nro. 113, 1994, pp. 197-203; Rainsborough, Marita, “Another Cosmopolitanism. Seyla Benhabib’s Antwort auf Kants philosophisches Konzept des Kosmopolitanismus”, en *Estudos Kantianos*, v. 2, Nro. 2, 2014, pp.125-142.

<sup>8</sup> AA, VIII, 99-100. La cita ha sido tomada del texto *Determinación del concepto de una raza humana* (1785).

acabaría por ver alteradas sus características no solamente físicas, sino también morales e intelectuales.<sup>9</sup>

En suma, las opiniones de Kant sobre las razas humanas y su jerarquía parecen tener una intención solamente descriptiva y se desmarcan totalmente de cualquier propósito militante o implícitamente racista que tuviese por finalidad legitimar la esclavitud, la opresión o la explotación colonial. Y si bien es cierto que provocan alguna disonancia en el sistema, ellas no dejan de revelar, a pesar de todo, un Kant universalista. Como lo escribió Raphael Lagier, “ellas muestran tan solo la tensión de un pensamiento que hace de la historia un proceso de civilización universal en derecho, pero que se articula, de hecho, en torno de un centro de gravedad que es, al mismo tiempo, geográfico y espiritual. Ese centro es Europa, poblada de hombres blancos”.<sup>10</sup>

Constituía un ejercicio frecuente en la época, cultivado por pensadores como Montesquieu, D’Alembert y David Hume, hacer comparaciones de los pueblos europeos entre sí y también con los pueblos de otros continentes, teniendo en cuenta lo que se llamaba el “carácter nacional” (*Nationalcharakter*). Kant también practica esas comparaciones de caracteres nacionales en su ensayo del año 1764 sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime (y también en sus *Lecciones de Antropología*),<sup>11</sup> aunque expresamente relativice la validez objetiva de tales observaciones. En la mejor de las hipótesis, un tal ejercicio permite que se capte uno u otro rasgo dominante en ciertos individuos, pero no es legítimo generalizarlo a todos y, menos aún, se puede concluir de allí que se deba negar cualidades o trazos considerados típicos de los habitantes de un país dado a los habitantes de otro. El filósofo reconoce que esos rasgos “nacio-

<sup>9</sup> AA, IX, 316. La cita ha sido extraída de las *Lecciones de Geografía*.

<sup>10</sup> Lagier, Raphael, *Les races humaines selon Kant*, PUF, Paris, 2004, p. 5.

<sup>11</sup> AA, XXV, 1, 694: “En la naturaleza humana hay gérmenes que se desarrollan y que pueden llegar a la perfección a la que están destinados [...] Quién ve a un indio salvaje o a un habitante de Groenlandia, ¿creería que están en él, como en otro cualquiera, los mismos gérmenes para devenir hombre según la moda parisina? Pero él tiene precisamente los mismos gérmenes que tiene un hombre civilizado, solo que no están aún desarrollados” (*In der menschlichen Natur liegen Keime, die sich entwickeln, und zu der Vollkommenheit gelangen können zu der sie bestimmt sind. [...] Wer einen wilden Indianer und Grönländer sieht, sollte der wohl glauben, dass in selbigem ein Keim liegt, eben ein solcher Mann nach der Pariser Mode zu werden, als ein anderer? Er hat aber dieselben Keime als ein gesitteter Mensch, nur sie sind noch nicht entwickelt*).

nales” son muy contingentes y cambian según las épocas, dependientes de las vicisitudes de la experiencia histórica de cada pueblo, de sus tradiciones, de la educación y formas de gobierno. Y afirma expresamente que “en cada pueblo existen características de todo tipo dignas de aprecio”. Como si quisiera decir que ningún pueblo o nación agota las características de la Humanidad y que ésta, de algún modo, compensa, en cada pueblo, lo que quita y da.

En la comparación histórica de los europeos con otros pueblos Kant destaca la iniciativa de aquéllos. A los europeos se debe el espíritu inventivo en las ciencias y artes. Y es de la acción de los europeos que él espera que aquellos pueblos y civilizaciones que en épocas antiguas alcanzaron un gran desarrollo, pero se han como detenido en la historia, salgan de su letargo y vuelvan a entrar en la vía del progreso. Este es el caso de las grandes naciones asiáticas, que las reconoce como incapaces de perfeccionarse por sí mismas, necesitadas del estímulo e impulso de los europeos. También Europa, según se creía en la época de la Ilustración, había tenido su largo período de letargo, en la época medieval, del que salió en los tiempos modernos. Sin embargo, aunque el juicio de Kant, en general, no sea muy favorable a los pueblos orientales, se encuentran en sus escritos algunas reflexiones que sugieren como muy verosímil la idea de que Europa sea la heredera de una antiquísima sabiduría y civilización asiática, desarrollada en las alturas del Tíbet y desde ahí difundida, en primer lugar, hacia la India y, después, hacia Occidente siguiendo la “ruta de la seda”. Sea ejemplo, entre otros, este pasaje de las *Lecciones de Geografía*:

En Asia, un conocimiento más riguroso del Tíbet sería de gran importancia. Él nos daría la llave de toda la historia. Es el país más elevado en altitud; sin duda ha sido habitado antes de todos los otros y puede haber sido la cuna de todas las culturas y de todas las ciencias. La sabiduría de los indios proviene con seguridad del Tíbet, del mismo modo que todas nuestras artes, como la agricultura, los números, los juegos de dados, etc., parecen provenir del Indostán. Se piensa que Abrahán ha venido de las fronteras del Indostán. Un tal lugar, origen de las artes y de las ciencias y, diría yo, de la misma humanidad, vale bien el esfuerzo de un estudio cuidadoso.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> AA, IX, 228. Hay otras referencias de Kant en el mismo sentido, con respecto a este origen asiático (tibetano) de la cultura europea, sobre todo por lo que atañe a los conceptos morales y religiosos (véase en *Hacia la paz perpetua*: AA, VIII, 359-360).

Del mismo modo que el de muchos otros pensadores de su época también el discurso de Kant sobre Europa y los europeos en relación con otros pueblos está construido en base a oposiciones: Europa / resto del mundo; europeo / no europeo; nuestro continente / otros continentes; Occidente / Oriente. Oposiciones que se explicitan en otras con carácter valorativo, como estas: civilizado / salvaje; blanco / negro; nosotros / ellos; cristianos / paganos; habitantes del hemisferio norte / habitantes del hemisferio sur. Tales oposiciones no indican siempre la preferencia por uno de los grupos, pero sí indican la mayor o menor determinación de la información que se posee. A diferencia de otros continentes poco conocidos aún en la época -desde la geografía hasta los habitantes que los poblaban- Europa era ya una *terra explorata*. Y si la proximidad favorece el conocimiento, la distancia lo dificulta. La descripción de otros continentes y de sus habitantes y las consideraciones que al respecto de éstos se hacen están así comprometidas por la deficiente información disponible. Kant registra el casi total desconocimiento que se tenía, por ejemplo, de África interior y de las costumbres de sus habitantes, y lo atribuye al retraimiento de éstos frente a los europeos, que se hicieron temibles y odiados por el intenso tráfico de esclavos practicado a lo largo de varios siglos con los nativos de ese continente.

En una época en la que el saber antropológico no solamente se ocupaba de recoger afanosamente nuevas observaciones e informaciones empíricas sino también y, por encima de todo, buscaba nuevos fundamentos teóricos, en la que su discurso se hallaba profundamente dividido entre dos paradigmas antitéticos -el del primitivismo, que tomaba por criterio de humanidad el “buen salvaje”, y el del progresismo que tomaba el hombre civilizado europeo como medida de lo humano-, la descripción de los pueblos no europeos se hacía, muy frecuentemente, por proyección de prejuicios, algunos muy antiguos, pero casi siempre resultantes del desconocimiento, de la deficiente información, o de la incapacidad de informar por deficiencia del observador. Tanto se peca, por un lado, por la pretensión de dar una idea de humanidad universal sin conocer verdaderamente toda la diversidad de lo humano, como, por otro lado, por la tendencia de reconocer en el modo europeo la forma más plena de humanidad y en los otros pueblos tan solo formas de humanidad inferior. El discurso antropológico de las Luces no era, además, un discurso meramente teórico, sino



que servía muchas veces (casi siempre) para justificar intereses económicos y políticos de explotación, de colonización, de esclavización.

Habiendo sido un entusiasta lector de Rousseau, de quien confiesa haber aprendido a honrar a los hombres y a reconocer los derechos de la humanidad, Kant no sigue al *citoyen de Genève* en su idea del “buen salvaje” y en su preferencia por un supuesto estado de naturaleza en contraposición a un estado de civilización. No acoge la tesis de la bondad natural del hombre, ni ve esa bondad exhibida en aquellos pueblos en los cuales sus contemporáneos creían haber encontrado al hombre natural todavía no transformado y pervertido por la civilización.<sup>13</sup> La verdadera humanidad no está, según Kant, en la naturaleza, sino en lo que el hombre hace de sí mismo más allá de la naturaleza, mediante la libertad y la razón. Pero el filósofo tampoco canoniza el estado pretendidamente civilizado de los pueblos europeos, donde los vicios y la perversidad son servidos generosamente bajo la apariencia de virtudes. Hay una salvajería europea que Kant no deja de denunciar con sus críticas y su ironía. Me refiero, en especial, a lo que las naciones europeas habían practicado y seguían practicando en el modo de relacionarse con los pueblos por ellos colonizados, sacrificando los más elementales derechos de los hombres a sus ganancias que, por otro lado, encubrían con la máscara de celosos defensores de la fe cristiana. En vez de relaciones de hospitalidad entre los hombres lo que los europeos sembraron y establecieron por todas partes fue la enemistad, basada en la más violenta opresión, y hasta en el exterminio sistemático de naciones enteras, en la brutal expoliación y en la injusta conquista de la propiedad ajena. Leyendo los signos de la historia, él ve anunciarse ya el final del sistema moderno de explotación colonial. Las potencias europeas no podrán conseguir mantener el régimen de esclavitud y de opresión por mucho tiempo más, pues, según dice, crece cada día la conciencia de que “la violación del derecho en *un* lugar de la Tierra se hace sentir *en todos* los demás”.<sup>14</sup>

Esta visión crítica de los europeos en sus relaciones con los otros pueblos se encuentra compendiada en una página del ensayo de

<sup>13</sup> Véase: Landucci, Sergio, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Einaudi, Torino, 2014 [1972].

<sup>14</sup> AA, VIII, 360. Tomado de *Hacia la paz perpetua*. Las itálicas son mías.

1795, *Hacia la Paz Perpetua*, en términos que parecen ser un eco distante de las *Relaciones y Tratados* del renacentista Fray Bartolomé de las Casas:

Si consideramos la conducta inhospitalaria de los Estados civilizados de nuestra región del mundo, sobre todo de los estados comerciantes, causa espanto la injusticia que ellos revelan en su relación con los países y pueblos extranjeros (lo que para ellos se identifica con la conquista de los mismos). América, los países negros, las Islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, en su descubrimiento, países que no pertenecían a nadie, pues los habitantes nada significaban para ellos. En las Indias Orientales (Indostán) han introducido tropas extranjeras bajo el pretexto de apenas pretendidos establecimientos comerciales; pero con las tropas han introducido la opresión de los nativos, la instigación de sus diversos Estados a guerras cada vez más amplias, el hambre, la rebelión, la perfidia y todo el sequito de males que afligen al género humano [...] Y lo peor de todo (o antes, lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que [...] todas esas sociedades comerciales se encuentran a punto de una ruina inminente; las islas del azúcar, donde la esclavitud es más violenta y sistemática, no ofrecen ya ningún auténtico beneficio, sirviendo tan solo directamente a un propósito no muy recomendable, que es el reclutamiento de marinos para las flotas de guerra, por consiguiente, también para las guerras en Europa; y todo esto es hecho por potencias que dicen querer realizar muchas obras por religiosidad y que pretenden ser consideradas como las preferidas desde el punto de vista de su ortodoxia religiosa, al mismo tiempo que beben la injusticia como si fuera agua.<sup>15</sup>

Con un tono irónico, que nos hace pensar en el célebre ensayo de Montaigne sobre los caníbales, Kant remata su diagnóstico diciendo que:

[...] la diferencia entre los salvajes europeos y los salvajes americanos consiste esencialmente en que muchas tribus americanas han sido totalmente comidas por sus enemigos, al paso que los europeos saben sacar mejor provecho de aquellos a quienes han vencido, no comiéndolos, sino aumentando el número de sus súbditos para hacer de ellos instrumentos de sus guerras cada vez más vastas.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> AA, VIII, 358/9.

<sup>16</sup> AA, VIII, 354-355.

Nadie dudará que es el discurso de la validez universal de los principios ético-jurídicos y el de la unidad del género humano y de su común destino histórico aquél que mejor corresponde al genuino pensamiento antropológico de Kant. Pero el filósofo solamente piensa la unidad a partir de la diversidad, sea en su doctrina de las razas humanas, sea en la de los caracteres nacionales de los pueblos. Si en cada rostro humano hay una cierta originalidad que contribuye a la manifestación de la especie, con mucho más razón se puede pensar que la variedad de las razas y de las culturas humanas es expresión de la originaria riqueza de la Humanidad. De aquí se infiere que ninguna raza realiza por sí sola la Humanidad o puede considerarse como su exclusiva representante, o incluso, al límite, como su más perfecta representante, una vez que se reconoce que la naturaleza está aún en movimiento y en la labor de desarrollar cada una de las razas y hasta los individuos, los pueblos y naciones. Las propiedades que sobresalen en este o en aquel pueblo son disposiciones originarias de la Humanidad, que existen en todos, siendo por razones geográficas, históricas o político-culturales que pueden hallarse menos desarrolladas o, aún, del todo no desarrolladas en algunos de ellos. Esto es lo que produce la diferencia entre los pueblos. Pero esta diferencia no es estable y constitutiva, sino dinámica y variable, y esa diferencia sirve de ocasión para la emulación en las relaciones entre ellos. Según Kant, la diferencia de razas, de pueblos, de naciones, de lenguas, de religiones, de costumbres, de características nacionales o culturales, y hasta el mismo antagonismo entre los pueblos, constituye un poderoso estímulo que la naturaleza usa para promover en la Humanidad el más completo desarrollo de todas sus potencialidades. Como se lee en un pasaje de la *Antropología en sentido pragmático*:

La naturaleza depositó en el género humano el germen de la discordia y quiso que su propia razón produjera a partir de ella la concordia o, por lo menos, la constante aproximación a ella; la concordia es, en la idea, el fin, pero aquélla (la discordia) es, de hecho, en el plan de la naturaleza, el medio de que se sirve una sabiduría superior, para nosotros inescrutable, la cual lleva a cabo el perfeccionamiento del hombre mediante una cultura que progresa, aunque a costa de mucho sacrificio de las alegrías de la vida.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> AA, VII, 322.

**3.** Kant tenía una idea muy propia de lo que debía llegar a ser la especie humana en su pleno desarrollo, no apenas en lo que atañe a sus facultades físicas e intelectuales, sino también en lo que se refiere a sus facultades morales.<sup>18</sup> Y su concepción del progreso de la especie humana (civilizatoria y moral) no es neutral en la apreciación del estado en el que, de hecho, se encuentran los diferentes pueblos, como si fueran del todo inconmensurables entre sí. Precisamente porque pertenecen a una misma Humanidad y porque realizan, aunque diferentemente, las disposiciones naturales originariamente contenidas en la especie humana, pueden encontrarse, de hecho, en diferentes niveles de desarrollo. En esta confrontación global con los demás, y aun teniendo en cuenta todos los aspectos negativos ya señalados, en su época, los europeos le parecen estar un poco más avanzados en lo que respecta a algunas tareas, pero muy lejos de haber dado significativos pasos en otras mucho más decisivas. Para Kant, en efecto, el nivel de perfección de la Humanidad no se mide por lo alcanzado en civilización material y técnica y ni siquiera por el nivel de su desarrollo científico, se mide por la perfección moral y ésta se objetiva históricamente en las instituciones jurídicas y en las formas políticas que promueven el derecho de los hombres y el reconocimiento de su dignidad y libertad. Y es con este propósito que Kant deposita esperanzas en los pueblos europeos, como aquéllos gracias a los cuales el derecho de los hombres podrá llegar a ser por fin reconocido y respetado en toda la Tierra. Pero, para que pueda cumplirse un tan importante papel histórico y civilizador, los europeos mismos tendrán que empezar por organizar sus relaciones como individuos y como Estados según los principios del derecho. Es lo que nos dice esta reflexión que se encuentra en el espolio kantiano:

---

<sup>18</sup> Véase en las *Lecciones de Antropología* a partir del año 1775/76 la insistente idea de “Destinación del hombre” (*Bestimmung des Menschen*) en la sección sobre el “Carácter de la Humanidad en general”: AA, XXV.1, 675 ss. También en las *Lecciones de 1777/78* (AA, XXV.2, 839-843) se hace un balance comparativo del estado de los diferentes pueblos y de sus culturas, considerados en su diferencia temporal o en su dispersión mundial, pero al mismo tiempo se esboza la idea de que los pueblos han sido y siguen siendo educados unos por otros y los que hoy son educadores y se creen más desarrollados o avanzados en ciencia y artes ya fueron en tiempos antiguos a su vez educados y civilizados por aquéllos a quienes educan.

Debemos intentar en Occidente el continuo progreso del género humano hacia la perfección y a partir de ahí su extensión sobre toda la Tierra. Pero estamos todavía muy lejos de la realización de nuestra destinación. La mitad del globo terrestre ha sido descubierta hace unos doscientos años [...] El género humano tendrá que cumplir por fin de un modo perfecto su destinación. Pero esto solo es posible mediante la perfección de la constitución civil y, por eso, mediante la constitución estatal, esto es, mediante la constitución del derecho natural y del derecho de gentes.<sup>19</sup>

En la misma línea se encuentra la idea, propuesta en la proposición octava del ensayo *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1784), en estos términos:

Puede considerarse la historia humana en su conjunto como la ejecución de un plan secreto de la Naturaleza, con el fin de llevar a cabo una constitución estatal interiormente perfecta y, con este fin, también perfecta exteriormente, como la única situación en la que la Naturaleza puede desarrollar todas sus disposiciones en la Humanidad.<sup>20</sup>

El párrafo 83 de la *Crítica del Juicio* confirma esta inscripción de la filosofía kantiana del derecho y de la política en una visión teleológica de la naturaleza (en realidad esa idea está presente desde las *Lecciones de Antropología* del curso de 1775/76): el secreto designio de la naturaleza con respecto a la especie humana y el incondicional imperativo de la razón moral con respecto a la Humanidad se consuman así, según el filósofo, en la realización de la cultura, la cual, en su forma superior, se imprime en la institución de un orden jurídico y político que constan de tres momentos orgánicamente interconectados: 1) la institución de la sociedad civil según principios del derecho y de la libertad bajo leyes comunes, lo que según Kant sólo puede ser garantizado por una constitución y régimen republicanos: el Republicanismo; 2) la institución de un orden jurídico y político entre los diferentes Estados que impida la amenaza permanente de agresión mutua y destrucción en que se encuentran – lo que debe conducir a un nuevo derecho de gentes o de los pueblos de naturaleza federativa, según el cual los Estados pasan a integrarse en cuerpos jurídico-políticos más amplios en

---

<sup>19</sup> AA, XV, 789.

<sup>20</sup> AA, VIII, 27.

el ámbito de los cuales ejerzan su soberanía compartida: el Federalismo (o Federación) de Estados libres; 3) la instauración de un orden jurídico y político cosmopolita, según el cual todos los hombres sean considerados como ciudadanos de la Tierra y del Mundo, sin tener en cuenta el Estado al que pertenezcan: el *Weltbürgerrecht* o *ius cosmopolitanum*.<sup>21</sup>

Toda la filosofía kantiana está construida sobre una intrincada red de analogías y su filosofía política no es una excepción a eso. Es así que las relaciones entre los estados en el interior de una posible “república universal” (*Weltrepublik*) se comprenderán mejor si tenemos presente una fecunda analogía que dirige el pensamiento kantiano desde muy temprano. Me refiero a la analogía cosmológica, la cual, si es correctamente entendida, ayuda a esclarecer el modo como el filósofo entiende las relaciones entre los Estados y un posible Estado de los Pueblos, sin herir de muerte al principio de autonomía de aquéllos y sin caer en los riesgos de una “monarquía universal” donde se disolverían todas las diferencias e incluso se anulase la libertad. Desde su juventud, ampliando la visión newtoniana del mundo y sus respectivos presupuestos, Kant construyó una representación propia del cosmos como un vasto y dinámico sistema de sistemas, en el que cada sol, siendo el centro de un sistema regional del que son parte sus planetas, forma, a su vez, con otros soles, un sistema más vasto en torno del cual gira. La Vía Láctea, para cuya formación Kant propuso la primera teoría históricamente conocida, es uno de esos hiper-sistemas de super-sistemas de sistemas solares. Y aún en nuestro sistema solar, la relación de los cuerpos que lo constituyen es de tal orden que, incluso aunque todos giren en torno de un centro común, no dejan por eso de girar también en torno de sí mismos, realizando, por consiguiente, un doble movimiento, sustentado por la ley física de la atracción y repulsión, según la teoría newtoniana de la gravitación universal. El correspondiente de esta relación antinómica de fuerzas físicas cosmológicas es, en el campo político, el “insuperable antagonismo” de los Estados entre sí y, en el campo antropológico, la “insociable sociabilidad” que Kant leía inscrita en la misma naturaleza de los hombres.

---

<sup>21</sup> Una evaluación reciente del cosmopolitismo kantiano se puede ver en: Pauline Klein-geld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

La ventaja de esta analogía cosmológica reside en el hecho de que permite hacernos comprender cómo es posible conciliar la autonomía de cada miembro y su dependencia con respecto a un centro común. Ella enseña de modo intuitivo cómo cada miembro depende del todo y el todo depende de sus miembros, sin que a pesar de eso los absorba o anule alguna vez. El sistema subsiste precisamente en la medida en que se mantengan las diferencias, se conserven las distancias, se observen el equilibrio y la tensión entre las fuerzas atractivas y las fuerzas repulsivas. Así, teniendo como base esta analogía sacada de su teoría cosmológica juvenil, Kant puede decir que “El Estado es un cuerpo de sociedades civiles libres, el cual, a su vez, constituye con otros aún mayores, un cuerpo, del mismo modo que los sistemas de las estrellas”.<sup>22</sup> Pero, del mismo modo que en la cosmología kantiana el sistema del cosmos tiene que comenzar en algún núcleo central, así también el sistema federativo de los Estados tiene que empezar por algún punto de irradiación. Y, así, Kant considera que el proyecto de una federación de los pueblos se producirá primero en Europa, a partir de un núcleo central que crecerá gradualmente mediante la adhesión espontánea de otros Estados de Europa y del mundo.<sup>23</sup> La primicia de ese proceso y la prueba de su viabilidad efectiva las percibe el filósofo en la experiencia histórico-política de la Francia republicana, salida de la Revolución de 1789. Lo dice con toda claridad en su ya citado ensayo del 1795:

Es posible representar la practicabilidad (realidad objetiva) de esta idea de Federación, la cual se debe ampliar gradualmente a todos los Estados, conduciendo de ese modo a la paz perpetua. Pues, si la suerte ha dispuesto que un poderoso y esclarecido pueblo se haya constituido en República (la cual por su naturaleza debe tender hacia la paz perpetua), entonces esta República es apta para ser un centro de la unión federativa de otros Estados, de modo que estos se asocien a él, para así asegurar el estado de libertad de esos Estados, de acuerdo con la idea del derecho de gentes; y a fin de ampliarse siempre más y más gracias a otras asociaciones de ese tipo.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> AA, XV, 607. Se corresponde con la Refl. 1394.

<sup>23</sup> Véase: Burns, Thomas, Kant et l'Europe. Étude critique de l'interprétation et de l'influence de la pensée internationaliste kantienne, Université des Saarlandes, Saarbrücken, 1973, pp.181-303.

<sup>24</sup> AA, VIII, 356

En suma, si Europa es para Kant un destino geográfico e histórico, ella es también una tarea aún no cumplida de civilización y de cultura. Y no es tanto por su relevancia en el desarrollo científico o en el progreso técnico de sus artes que Kant reconoce su especial papel en la escena mundial. Ella podrá ser protagonista, si así lo quiere, en la realización del gran designio que tanto la naturaleza como la razón indican para toda la especie humana. Europa tiene así un papel en la gran utopía kantiana como una idea e institución mediadora y educadora. Pero, fundamentalmente, lo que Europa tiene que dar al mundo es la experiencia efectiva de un paradigma político-jurídico, el cual parece ser el único capaz de asegurar la libertad bajo la ley, de garantizar el respeto por los derechos sagrados y dignidad de los hombres y hacer posible la coexistencia pacífica y emprendedora de los pueblos. En una de sus reflexiones dejó Kant el sumario de lo que significa para él ser europeo, en estos términos: “Europea llamo yo a una nación cuando ella se rige, simplemente, por una coacción conforme a la ley; por consiguiente, donde la restricción de la libertad se hace gracias a una regla universalmente válida”.<sup>25</sup> A esto se reduce pues lo esencial de la tarea educadora de Europa con respecto al mundo: un programa político-jurídico. Pero este evangelio de la razón no se difunde por la imposición, ni por el proselitismo y aun menos por la violencia, por una dictadura de la libertad en el sentido del *nous le forcerons d’être libre* de Rousseau, que los herederos de la Revolución Francesa entendieron muy a la letra, imponiendo la libertad –es decir, su “libertad”–, en primer lugar, a sus conciudadanos, en el período del Terror, y luego imponiendo también de nuevo su “libertad”, o sea, el nuevo orden imperialista francés, a toda Europa. No es lo que pasa con el evangelio kantiano de la razón. Éste se difunde por la fuerza de atracción de un modelo de coexistencia entre los Estados, en el cual estos mismos Estados reconocen las ventajas reales que les advienen de ingresar en él. Puede llevar tiempo, pero al final los pueblos o los Estados habrán de convencerse por sí mismos de que no tienen otra salida,

---

<sup>25</sup> AA, XV, 773. Se corresponde con la Refl. 1947 (Europäisch nenne ich eine Nation, wenn sie nur durch den gesetzmässigen Zwang annimmt, folglich restriction der Freyheit durch allgemeingültige Regel). Véase: Mestmäcker, Ernst-Joachim, “Kants Rechtsprinzip als Grundlage der europäischen Einigung”, en Götz Landwehr (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, pp. 61-72; Do Carmo Ferreira, Manuel José, “Kant e a Constituição Europeia”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, pp. 341-351.



ya sea por la insostenibilidad de una situación de guerra permanente real o potencial entre ellos, ya sea porque llegan a reconocer las ventajas del modelo republicano y de la federación de pueblos, intentado ya con éxito en algún otro lugar.

La historia de los más de doscientos años que nos separan de la muerte del filósofo nos enseña cuanta dificultad ha habido no solamente en el resto del mundo sino sobre todo y ante todo en la misma Europa para aprender y practicar esta lección mínima. Nadie conocía mejor que Kant las dificultades efectivas de su programa y las resistencias de naturaleza antropológica que se oponían a su concretización. Él sabía bien que la condición de la humanidad en la prosecución de su tarea histórica es verdaderamente una condición de Sísifo. De ahí el tono de sutil ironía que atraviesa su célebre ensayo de 1795, *Hacia la Paz Perpetua*. La tarea de Europa para el mundo es la paz. Pero, ¡qué extraña paradoja: a la región del mundo donde la historia – y no solo la moderna y contemporánea– ha dado cuenta de las guerras más largas y destructoras, a los herederos de aquella raza de hombres y de aquellos pueblos que a lo largo de varios milenios se afirmaron por la mutua destrucción en guerras sucesivas, de esos pueblos dominadores y conquistadores poseídos por una insaciable voluntad de poder y cuyos imperios se han implantado y alzado sobre las ruinas de otros que ellos mismos han destruido por impiedosas guerras, a tales herederos y a tales hombres es confiada la exigente pedagogía de la paz mundial! Eso solo puede significar que lo que Kant quería decir bajo su pedagógica ironía era que la tarea de Europa debería consistir ante todo en intentar curarse a ella misma y en hacerse ella misma posible, garantizando la coexistencia pacífica de sus pueblos y naciones.

La situación actual de Europa y del mundo es muy diferente de la que era en el tiempo de Kant. Ya no se puede decir hoy como en el siglo XVIII que hay partes del mundo todavía poco conocidas. Europa ha dejado de ser el lugar privilegiado en el que el Espíritu del Mundo accedió históricamente a la conciencia de sí mismo y desde el cual se han gestionado los destinos de la Tierra. Nuevos protagonistas asumieron la evidencia y el papel de conductores del mundo, mientras que otros, que apenas se despiertan de su letargo milenarrio, se perfilan para sustituir también a aquéllos en breve tiempo. A Europa como idea espiritual y cultural y quizás también como realidad político-económica podrá caberle aún, por cierto, un pa-

pel importante en la escena mundial, sobre todo como mediadora y moderadora en las relaciones entre los pueblos y las civilizaciones, pues, como ninguna otra civilización, ella tiene en su patrimonio genético la gramática de lo universal que hace posible la conjugación de lo particular y de lo diverso y el diálogo como un ejercicio compartido de la razón. Al menos si ella sabe hacer un uso sensato de su propia experiencia, a veces trágica, y de su sabiduría milenaria, de las cuales no siempre ha dado prueba en causas y casa propias. Sin duda la situación geopolítica del mundo ha cambiado muchísimo en los dos siglos que nos separan de Kant, pero ese cambio ha ido en el sentido de una definitiva internacionalización y mundialización de todos los problemas, lo que sólo hace aún más obvia la pertinencia de los principios federalistas y cosmopolitas del derecho y de la política por él formulados y propuestos. Esto no significa que el filósofo hubiera tenido la pretensión de dar por terminados, con estas soluciones, todos los problemas del futuro. Él sabía bien que tan sólo intentaba diseñar su idea en sucesivos esbozos. En la que parece ser la más prístina y, sin embargo, ya muy completa exposición de su plan de paz perpetua entre las naciones, proferida 20 años antes de la redacción del ensayo de 1795,<sup>26</sup> concluye la presentación de su idea frente a sus alumnos, con estas palabras registradas por uno de ellos: “El filósofo tiene la obligación de hacer conocidas sus ideas respecto de este asunto y debe proponerlas a otros para que sean objeto de una apreciación más detallada”.<sup>27</sup> El Profesor Kant ha hecho lo que le competía. La tarea está ahora en nuestras manos.

---

<sup>26</sup> “Para que todas las guerras dejen de ser necesarias, debería surgir una unión de pueblos, donde todos los pueblos, a través de sus diputados, constituirían un senado universal de pueblos, que decidiría sobre todos los conflictos de los pueblos, y este juicio debería ser ejecutado a través del poder de los pueblos, pues así estarían también los pueblos sometidos a un fórum y a una coacción civil. Este senado de los pueblos sería el más esclarecido que alguna vez el mundo haya visto. Por ahí se debe empezar, pues antes que eso se establezca, las guerras no cesarán, lo que no puede suceder, pues la guerra vuelve inseguro al Estado”. AA, XXV.1, 696. La cita se corresponde con los apuntes del curso de Antropología del año 1775/76 tomados por uno de sus alumnos (Friedländer).

<sup>27</sup> *Ibidem*.

## Bibliografía

- Bernasconi, Robert, “Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of the Race”, en R. Bernasconi (ed.), *Race*, Blackwell, Malden/Oxford, 2001, pp.11-36.
- Burns, Thomas, *Kant et l’Europe. Étude critique de l’interprétation et de l’influence de la pensée internationaliste kantienne*, Université des Saarlandes, Saarbrücken, 1973.
- Chukwudi Eze, Emmanuel, “The Color of Reason: The Idea of «Race» in Kant’s Anthropology”, en Faull, Katherine (ed.), *Anthropology and the German Enlightenment*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1994, pp. 217-218 (retomado en E. C. Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge / Oxford, 1997, pp. 103-140).
- Do Carmo Ferreira, Manuel José, “Kant e a Constituição Europeia”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, pp. 341-351.
- Gollwitzer, H., *Europabild und Europagedanke*, C. H. Beck, München, 1964.
- Halle, John, *The civilization of Europe in the Renaissance*, Fontana Press, London, 1993.
- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin, 1900ss.
- Karkaus, Annette, “Kants Konstruktion des Begriffs der Rasse und seine Hierachisierung der Rassen”, en *Biologisches Zentralblatt*, Nro. 113, 1994, pp. 197-203.
- Kleingeld, Pauline, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Lagier, Raphael, *Les races humaines selon Kant*, PUF, Paris, 2004.
- Landucci, Sergio, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Einaudi, Torino, 2014 [1972].
- Mestmäcker, Ernst-Joachim, “Kants Rechtsprinzip als Grundlage der europäischen Einigung”, en Götz Landwehr (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, pp. 61-72.
- Mills, Charles W., “Kants Untermenschen”, en Andrew Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca / London, 2005, pp.169-193

- Rainsborough, Marita, “Cosmopolitanism. Seyla Benhabib's Antwort auf Kants philosophisches Konzept des Kosmopolitanismus“, en *Estudos Kantianos*, V. 2, Nro. 2, 2014, pp.125-142.
- Ribeiro Terra, Ricardo, “Les observations de Kant sur les races affectent-elles l'universalisme de sa philosophie?“, en L. R. Santos, U.R. Azevedo Marques, M. Sgarbi, G. Piaia, R. Pozzo (eds.), *Was ist der Mensch? Que é o Homem - Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, CFUL, Lisboa, 2010, pp. 139-150.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971.
- Serequeberhan, Tsenay, “Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant“, en *Philosophical Forum*, Nro. 27, 1996, pp. 333-356.
- Sutter, Alex, “Kant und die «Wilden»: Zum impliziten Rassismus in der kantischen Geschichtsphilosophie“, en *Prima Philosophia*, Nro. 2, 1989, pp. 244-253.



# La Idea según Gilles Deleuze: una aproximación desde el cálculo diferencial

**GONZALO SANTAYA**

Gonzalo Santaya (Buenos Aires, 28 de febrero de 1988) es Profesor de enseñanza media y superior en filosofía y Licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Su trabajo de investigación se centra en la filosofía trascendental de Gilles Deleuze abordada a partir de sus diferentes fuentes filosóficas y científicas. En torno a este tema, ha realizado una adscripción en la cátedra de Antropología Filosófica de la UBA (2012-2015), y ganado una beca UBACyT Estímulo (2013-2015). Su investigación actual, realizada en el marco de una Beca interna doctoral de CONICET, se dirige a la recepción deleuziana de las matemáticas en su elaboración de la noción de Idea como principio fundamental de su propuesta trascendental. Asimismo, participa como miembro investigador desde julio de 2013 en el proyecto UBACyT “Del idealismo alemán a la filosofía francesa de la diferencia: tras las fuentes del poskantismo deleuziano” y desde febrero de 2014 en el Proyecto PICT “Deleuze: ontología práctica”, entre otros grupos y proyectos no formales relacionados con la filosofía de Kant, Sartre y Marx. Además de su trabajo de investigación, se desempeña como docente de filosofía en el nivel medio.

RESUMEN: Este artículo intenta explicar el concepto de Idea de Gilles Deleuze a partir de la interpretación que este filósofo hace del cálculo diferencial. Defenderemos la tesis de que este uso de herramientas matemáticas debe entenderse en el contexto de la filosofía trascendental deleuziana, conocida como "empirismo trascendental". Esto implica, por un lado, la reconstrucción del sentido del planteo trascendental de Deleuze en comparación con el de Kant, y el rol que las matemáticas juegan en ese planteo; por otro lado, la descripción de la Idea –principio filosófico del empirismo trascendental– tal como es estructurada en *Diferencia y repetición* a partir de los momentos del cálculo diferencial:  $dx$ ,  $dy/dx$ , *valores de  $dy/dx$* . Desde estos tres momentos, se articulan los tres aspectos –lógico, ontológico y trascendental– de la Idea, de acuerdo al proceso virtual que permite explicar la génesis de las determinaciones del mundo actual. Realizamos esta descripción mostrando la relación interna entre los momentos, bajo la convicción de que la caracterización matemática de la Idea deleuziana presenta una visión alternativa a la tradición metafísica que piensa la Idea a partir de la lógica proposicional, superando problemas inherentes a esta concepción y enriqueciendo la noción de Idea.


PALABRAS CLAVE: Deleuze, Idea, empirismo trascendental, cálculo diferencial.

ABSTRACT: This article attempts to explain Gilles Deleuze's concept of "Idea" based on his interpretation of the differential calculus. We support the thesis that this use of mathematical tools must be understood in the context of Deleuze's transcendental philosophy, known as "transcendental empiricism". This implies, on the one hand, rebuilding the significance of Deleuze's transcendental position in contrast with Kant's, and the role that mathematics plays in that position; and on the other hand, describing the Idea –the philosophical principle of transcendental empiricism– as it is structured in *Difference and repetition*, according to the moments of the differential calculus:  $dx$ ,  $dy/dx$ , *values of  $dy/dx$* . From these three moments, the three aspects –logical, ontological and transcendental– of the Idea are articulated according to the virtual process that helps to explain the genesis of determinations in the actual world. We will carry out this description by showing the internal relation between these three moments, with the conviction that the mathematical characterization of the deleuzian Idea presents an alternative view to the metaphysical tradition, which thinks the Idea based on propositional logic, overcoming inherent problems of this tradition and enhancing the notion of Idea.

KEYWORDS: Deleuze, Idea, transcendental empiricism, differential calculus.

## **dx es la Idea – la Idea platónica, leibniziana o kantiana, el «problema» y su ser**

DELEUZE

 **¿qué es una Idea? O bien, encauzándonos: ¿qué debe ser una Idea para que una frase como la que nos sirve de epígrafe tenga sentido? O mejor todavía: ¿cómo es una Idea?, ¿cuándo es una**

Idea?, ¿dónde, en qué casos hay Idea? Porque, si hemos de atender al consejo que Gilles Deleuze da para la pregunta por la esencia, son estas las cuestiones que vivifican la indagación filosófica y la alejan del anquilosamiento del afán definitorio al que toda pregunta del tipo *¿qué es...?* nos condena.<sup>1</sup>

Este artículo intenta dar respuesta a estas preguntas, situándose para eso entre dos aspectos de la inmensa y diversa obra deleuziana que la creciente y variada oferta de estudios sobre la misma suele soslayar: por un lado, el análisis de la filiación de Deleuze en tradiciones con respecto a las cuales su propuesta filosófica es comúnmente interpretada como una ruptura radical (por ejemplo, la platónica o la kantiana, e incluso la hegeliana); por otro lado, el sentido de su utilización de nociones extraídas de la ciencia matemática (que ha sido alguna vez calificada de pedante y delirante por algunos de sus detractores,<sup>2</sup> y recuperada muy escasamente en los últimos años por los estudios de unos pocos de sus defensores).<sup>3</sup>

La filosofía de Deleuze afirma básicamente que para cada “ente” (objeto, individuo, cualidad, acontecimiento...) que puede aislarse en la experiencia o el pensamiento, y para cada relación existente entre estas cosas aislables en la experiencia y el pensamiento, existe una serie de relaciones primeras, ontológicamente fundantes, que producen y sostienen esas cosas y esas relaciones segundas. Aquellas relaciones son de otro orden que estas porque ya no se dan entre términos aislables, sino que, en contraposición a estos, se dan entre elementos inseparables de la relación que los comunica y cuya con-

---

<sup>1</sup> “No es seguro que la cuestión *¿Qué es...?* sea una buena pregunta para descubrir la esencia o la Idea. Puede que las preguntas del tipo *¿Quién? ¿Cuánto? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Cuándo?* sean mejores”; Deleuze, G., “El método de dramatización”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953 - 1974)*, trad. cast. de José Luis Pardo Torío, Pretextos, Valencia, 2005, p. 127.

<sup>2</sup> Puntualmente, sobre estas dos acusaciones, cf. respectivamente Sokal, A., y Bricmont, J., *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 157 y ss.; y Tasic, V., *Una lectura matemática del pensamiento posmoderno*, Colihue, Buenos Aires, 2001, p. 156.

<sup>3</sup> Prácticamente agotamos la lista de comentaristas deleuzianos que han profundizado en este tema citando los siguientes libros: Duffy, S., *Deleuze and the history of mathematics. In defense of the new*, Bloomsbury, Londres, 2013; Duffy, S. (ed.), *Virtual Mathematics. The logic of difference*, Clinamen, Manchester, 2006; De Landa, M., *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, Londres, 2002; Sommers-Hall, H., *Hegel, Deleuze, and the critique of representation*, State University of New York Press, Nueva York, 2012. En ninguno de estos trabajos se ofrece una caracterización pormenorizada del motivo esencial de la introducción del cálculo diferencial en *Diferencia y repetición*: caracterizar la estructura de la Idea.



sideración exige, por eso, una lógica diferente de la que nos inculcan la experiencia y el pensamiento habituales: una lógica caracterizada por la inagotable repetición de una diferencia que oficia de principio genético de todo lo que *es*. El desarrollo de esta lógica es la empresa filosófica del empirismo trascendental, el sistema filosófico de Deleuze, cuyo primer principio es la Idea definida a partir de esa diferencia. Llamar “empirismo trascendental” a un sistema filosófico no es menos paradójico que partir de la “diferencia” como de un “primer principio”. ¿Cómo pensar esa diferencia, o el campo trascendental que ella funda? Deleuze nos da para esto una extraña imagen: “en lugar de una cosa que se distingue de otra cosa, imaginemos una cosa que se distingue –y sin embargo, *aquello* de lo que se distingue no se distingue de ella”.<sup>4</sup> *Aquello* –la pura indistinción– no puede ser una cosa, pero una cosa –de hecho, toda cosa– se recorta en él, sin que ella subsista como tal desde su indistinción o indiferencia; pero, ¿cómo se da este recorte?, ¿bajo la guía de qué procesos?, ¿impulsada por cuáles fuerzas?, ¿sostenida por qué tipo de mecanismos?, ¿en virtud de qué clase de *indiferencia*...?

Dado que esta imagen pretende valer para cada cosa pensable o experimentable, es preciso acotar el dominio de la indagación: en el presente trabajo nos centraremos en la matemática. Si  $x$  es un número “cualquiera” (una “cosa” pasible de ser pensada tanto aisladamente como también en relación con otro número  $y$ , del que sin embargo se distingue), ¿qué es  $dx$ ?, ¿y por qué –como reza nuestro epígrafe– “es la Idea”?<sup>5</sup>

## Sentido del empirismo trascendental

Inseparable del contexto de su sistema trascendental, una presentación del cálculo en la filosofía deleuziana debe partir de una explicación de ese contexto, lo cual implica explorar su filiación kantiana. Para Kant, la pregunta trascendental puede formularse del siguiente modo: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia *posible*? Si esta formulación no es redundante, es porque “experien-

<sup>4</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, París, 1968, p. 43. Todas las traducciones de las citas de esta obra que aparecen en este trabajo son mías.

<sup>5</sup> Centramos este trabajo en unos pocos párrafos del cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*, “Síntesis ideal de la diferencia”. Concretamente, en Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 221-228.

cia posible” remite a una predeterminación de las determinaciones fundamentales de la experiencia real o efectiva; y sus “condiciones de posibilidad” apuntan a la reconstrucción conceptual y sistemática de esas determinaciones fundamentales. Determinada la experiencia posible, conocemos el conjunto de las condiciones a las que debe someterse toda experiencia para poder ser tal. Este procedimiento está íntimamente enlazado con el punto de partida kantiano: la representación. A partir de ella, la concepción de lo trascendental funciona básicamente como representaciones (*a priori*) que subsumen representaciones (empíricas). Los conceptos son representaciones, por lo que deben buscarse entre ellos los que permitan subsumir a todos los posibles (las categorías). Las intuiciones son representaciones, por lo que hay que buscar entre ellas las que permitan subsumir a todas las posibles (espacio y tiempo puros). Esto implica entender lo trascendental según un principio de sumisión.

En su libro *La filosofía crítica de Kant*, Deleuze señala que la empresa kantiana se caracteriza principalmente por marcar límites: delimitar y asignar jurisdicciones y roles legítimos e ilegítimos a nuestras facultades cognoscitivas en base a la selección de ciertas representaciones *a priori* a las que las restantes se subordinan, regulando sus relaciones y proporciones específicas en la estructura del sujeto trascendental de acuerdo a los diferentes intereses de la razón. Estos límites, motivados por la expulsión de la metafísica dogmática del espíritu, acaban cercando también el potencial creador del campo trascendental. Según el interés especulativo, el conocimiento (la ciencia) debe realizarse *en* los objetos de la experiencia. Por eso, las representaciones *a priori* son independientes de los objetos de la experiencia, pero se aplican necesariamente a estos. Dice Deleuze:

Se advierte, pues, que el interés especulativo de la razón se dirige naturalmente a los fenómenos y sólo a ellos. No ha de creerse que Kant necesite largas demostraciones para llegar a este resultado: es el punto de partida de la Crítica; el verdadero problema de la *Crítica de la razón pura* comienza más allá. Si no hubiera más que interés especulativo, sería muy dudoso que la razón se comprometiera en consideraciones sobre las cosas en sí.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, PUF, París, 1963, p. 11; la traducción es mía.

Si el auténtico problema de la Crítica –fijar límites *a priori* para el uso de la razón– comienza por este punto de partida (la naturaleza del fenómeno), cuestionando este punto el problema entero se transforma. ¿Puede que la razón carezca de límites predeterminados *a priori*, pero sea capaz *a priori* de darse límites? ¿Podría nuestra actividad cognoscitiva generar nuevos límites en virtud del encuentro con “fenómenos” (por llamarlos de algún modo) que escaparan a toda forma de sumisión a nuestras representaciones o al acuerdo de nuestras facultades, y que por lo tanto desafiaran estos límites *a priori*? Y si fuera este el caso, ¿cómo produciría la razón los límites que se pone a sí misma, sin “copiar” estos límites de aquellos que ya posee de antemano en virtud de las formas de experiencia y conocimiento vigentes y dominantes en un corte geo-socio-histórico determinado? Esto no implica preguntarse cómo sería un estado de la razón independientemente de todos estos límites que la emplazan en la existencia concreta, sino más bien cómo la razón puede producir nuevos límites a partir de ese emplazamiento. El máximo problema de la filosofía trascendental sería entonces el de presentar las condiciones genéticas de un mundo posible sin repetir sus condiciones de partida (el mundo “dado”). Si la característica última de lo dado es la identidad en la representación, sus condiciones genéticas se piensan en este marco desde la diferencia y la repetición.

Estas son las motivaciones que conducen a Deleuze a plantear su pregunta trascendental del siguiente modo: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia *real*? La pregunta deleuziana repite y se diferencia de la kantiana. Al apuntar a la experiencia real, esas condiciones no remiten a lo predeterminado, sino a lo imprevisible. Ya en Kant lo real estaba asociado a lo imprevisible en la experiencia, cuando en las “Anticipaciones de la percepción” calificaba con esta categoría al grado de influjo sobre la sensibilidad que “llenaba” en un cierto grado una intuición = 0.<sup>7</sup> Pero si la filosofía trascendental ha de centrarse en la producción de la experiencia en el sentido del surgimiento de novedades o diferencias (el carácter imprevisible de lo real), ya no hay lugar aquí para un modelo de lo posible como principio de subordinación de lo real. La indagación sobre las condiciones de la experiencia real en el marco de un em-

---

<sup>7</sup> Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. cast. de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009, pp. 262 y ss. (A166 – B207).

pirismo trascendental afirma así la mutua y radical inmanencia de las condiciones de producción de la experiencia con la experiencia misma, en un movimiento genético intrínseco cuyo motor es la Idea.

¿Por qué entonces *trascendental*? Porque a través de este concepto puede lograrse en filosofía la concepción de condiciones de producción de la experiencia inmanentes a su producto.<sup>8</sup> ¿Por qué entender lo trascendental a partir de lo *diferencial*? Porque sólo entonces lo trascendental se vuelve auténticamente genético, sin copiar la existencia de un modelo presupuesto, sin considerar condiciones originarias a las cuales debe amoldarse toda experiencia subsiguiente para ser considerada como tal, sin privilegiar una clase de representaciones por sobre otra, y rompiendo con la lógica de la representación en torno a la estructuración del discurso trascendental. A la vez, porque así lo trascendental se vuelve potencia de cambio y convierte a la teoría en esperanza práctica de transformación, mostrando que ninguna configuración de mundo es definitiva y que todas encierran en sí el germen de su propia superación.

## Rol del cálculo diferencial en el empirismo trascendental

La vinculación de las matemáticas con la filosofía trascendental no es un invento deleuziano y es indiscutible el papel vital que la matemática juega en el nacimiento de la filosofía trascendental. Esa ciencia, capaz de brindar en sus demostraciones una profunda intuición de su universalidad y necesidad, es fundamental en el desarrollo de los juicios sintéticos *a priori* de Kant, quien encuentra en las distintas ramas de la matemática un reservorio infinito de ejemplos de aquéllos. Según Kant

[E]l matemático [es el conocimiento] por *construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa: exhibir *a priori* la intuición que le corresponde. Para la construcción de un concepto se requiere pues una intuición *no empírica*, que por consiguiente, como intuición, es un objeto *singular*, pero que sin embargo, como construcción de un concepto [...] debe expresar, en la re-

---

<sup>8</sup> “Una crítica inmanente, la razón como jueza de la razón, tal es el principio esencial del método llamado trascendental”, Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant, op. cit.*, 1963, pp. 7-8; la traducción es mía. Las críticas deleuzianas antedichas no impiden a Deleuze sostener esta valorización del método kantiano.

presentación, validez universal con respecto a todas las intuiciones posibles que hayan de estar bajo ese concepto.<sup>9</sup>

La concepción kantiana del conocimiento matemático se caracteriza por una visión intuicionista *pura*, centrada en la aprioridad (universalidad estricta y necesidad) de las representaciones de este dominio. Pero esta aprioridad, de acuerdo con el cercenamiento del potencial creativo que Deleuze denuncia en el campo trascendental de Kant, limita la matemática a acordar con la concepción de “experiencia posible” de este último. De hecho, las apelaciones kantianas a la matemática no están exentas de parcialidad, seleccionadas en base a un criterio que excluye lidiar con los problemas que se presentan, por ejemplo, en torno a la técnica del cálculo diferencial, cuya polémica estaba en pleno auge en el siglo XVIII. Como lo indica Léon Brunschvicg:

Kant no se dirige a los métodos originales de la matemática moderna porque ellos le sugieren una visión más profunda de la inteligencia humana. Su meditación se concentra sobre las partes elementales, cuya verdad se encuentra desde hace siglos unánimemente reconocida y que retienen al pensamiento en un horizonte bien delimitado [...] Por otra parte, no parece que Kant haya considerado al análisis infinitesimal como disciplina autónoma [...] Kant insiste en seguida sobre el carácter propiamente metafísico de la noción.<sup>10</sup>

Esta concepción de la matemática, limitada a los procedimientos que Kant puede hacer coincidir sin problemas con su teoría de las intuiciones puras (“7+5”, “línea recta”, etc.), está de este modo hecha a la medida de su concepción del campo trascendental.

Para Deleuze, por su parte, las matemáticas constituyen un dominio científico –entre otros– cuyos conceptos y problemas específicos manifiestan esa instancia genética, productora de diferencias e inmanente a aquél. Deleuze no hace filosofía de las matemáticas, ni identifica a estas con la ontología, ni extrapola –a la cartesiana–

---

<sup>9</sup> Kant, I., *op. cit.*, p. 744 (A713-B741).

<sup>10</sup> Brunschvicg, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, PUF, París, 1947, p. 257 y p. 259; la traducción es mía. La obra de Brunschvicg es un clásico fundador de la tradición francesa de filosofía matemática y de sus tesis es deudor en gran medida el matematismo deleuziano.

cierta metodología de una para aplicarla en la otra. Antes bien, el devenir histórico de la matemática manifiesta un potencial productivo que nutre a la ontología y encierra un valor propedéutico para el estudio de la misma. Manteniendo la especificidad de ambos discursos –el matemático y el filosófico–, la matemática es una pieza esencial en la argumentación deleuziana que conduce a su reformulación de la Idea, proveyendo nociones y problemas que permiten su descripción y permiten pensar el modo en que la Idea opera en otros dominios. *Los motivos matemáticos contribuyen a la descripción de la Idea en la medida en que la Idea misma se manifiesta en el contexto de los problemas matemáticos.* Hay algo en la evolución de las matemáticas, algo en su historia y en el modo en que sus problemas surgen y se desarrollan, algo que no puede definirse desde el lenguaje estrictamente matemático, ni reducirse a ningún lenguaje científico, pero que engendra y sostiene el devenir de toda ciencia, de todo discurso, de toda experiencia. Las matemáticas, en su dominio específico, permiten realizar una buena descripción del proceder de ese elemento paradójico y sub-representativo que se manifiesta de múltiples maneras en las múltiples esferas de la experiencia y la ciencia, estableciendo entre ese elemento y estas esferas una suerte de “correspondencia sin semejanza”.<sup>11</sup> La dialéctica deleuziana intenta asignar a la matemática (como a muchas otras disciplinas científicas) su sentido y lugar específico en el seno de un mundo generado por “problemas”.

En este marco, el cálculo diferencial es una técnica fundada en un elemento problemático, cuya historia manifiesta el devenir de ese problema en los diversos “casos” de solución que ha suscitado. La perspectiva de Deleuze escinde en esta historia una serie de linajes de pensadores, seleccionándolos de acuerdo a la posición que tomaron respecto a la interpretación de los conceptos fundamentales del cálculo. Por un lado, se distingue un linaje “oficial”, canónico o tradicional, que se caracteriza por interpretar la totalidad del devenir histórico del cálculo a partir de un momento o un corte específico en este devenir, como su punto de llegada. Este corte está dado por la aritmetización del cálculo, realizada en la segunda mitad del s. XIX: la axiomatización de la técnica del cálculo diferencial en términos

---

<sup>11</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 274; la frase es utilizada por Deleuze para referir al proceso de actualización de un virtual que no se asemeja a lo actualizado, y que tampoco se asemeja a sí mismo. La naturaleza de ese virtual, explorado desde el dominio de las matemáticas, es el objeto de las próximas secciones de este trabajo.

de la lógica formal, motivada por erradicar del mismo la “oscuridad” de sus nociones fundamentales: infinito, continuidad, aproximación, etc. –conceptos fundados en una vaga intuición geométrica que, según esta visión, no debe tener validez en el álgebra. Desde su origen, el cálculo está sostenido por la posibilidad de la divisibilidad infinita del espacio, posibilidad que lleva a concebir la noción de magnitudes infinitesimales o infinitamente pequeñas. Esta noción es criticada por quienes buscaban maximizar la claridad expresiva y el rigor deductivo en los procedimientos matemáticos. Luego de la invención leibniziana-newtoniana del cálculo, se suceden una serie de polémicas matemático-metafísicas sobre los fundamentos de esas magnitudes infinitamente pequeñas que presidían un fecundo desarrollo de la física, la geometría y el álgebra modernas. Berkeley, Lagrange, Carnot, Cauchy, Weierstrass, Cantor y Dedekind son algunos de los grandes pensadores de esta tradición histórica que culmina con la axiomatización del cálculo diferencial en el contexto de la teoría de conjuntos y la aritmética, fundando el cálculo en términos de las operaciones básicas entre magnitudes finitas.

En torno a este linaje oficial, pulula una serie de pensadores alternativos al mismo, cuyos aportes al cálculo son considerados como prescindibles desde la perspectiva histórica de aquél. Estos pensadores, llamados por Deleuze “bárbaros”, “esotéricos” o “precientíficos”<sup>12</sup> –sin implicar con eso una valoración negativa, sino señalando su situación de pensadores marginales con respecto al canon–, se caracterizan por no ver en las nociones fundamentales del cálculo oscuridades a ser superadas en una expresión lógica formal, sino elementos positivos para construir una cosmovisión metafísica del universo. Filósofos o matemáticos “esotéricos” como Hegel, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Salomon Maimon, Jean Bordas-Demoulin y Hoene Wronsky (Deleuze rescata específicamente estas tres últimas figuras de la historia esotérica) no sólo no ven problemas de fundamento en la técnica del cálculo diferencial, sino que encuentran en ella la posibilidad de expresar una noción positiva del infinito, una reformulación radical de la crítica kantiana, una ventana al entendimiento infinito o divino, un algoritmo que se presenta como ley suprema de todas las matemáticas... Los pensadores malditos del cálculo no se dejan codificar bajo el lenguaje lógico-formal de la teoría de conjuntos.

---

<sup>12</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 221.

Deleuze no se apoya en este corte histórico para separar una teoría verdadera de otra errónea, ni para valorizar una actitud determinada. Su propia interpretación del cálculo implica una extracción de conceptos de uno y otro linaje de pensadores. De hecho, desde su interpretación, ambos linajes comparten un vicio de base: ninguno de ellos llega a ver el estatuto “problemático” de las diferenciales y su capacidad para fundar una lógica que rompa con el modelo de la representación: “las interpretaciones finitistas modernas no traicionan la naturaleza diferencial menos que las antiguas interpretaciones infinitistas, porque ambas dejan escapar la fuente extra-proposicional o sub-representativa, es decir, el «problema», de donde el cálculo extrae su poder”.<sup>13</sup> Lo finito y lo infinito son las dos perspectivas posibles que definen el mundo de la representación. En sus diversas variantes, estas perspectivas comparten un propósito común: reconducir la diferencia a la identidad, subordinarla a sus exigencias, eliminando de todas las cosas el proceso genético que las produce y las rebasa. La técnica científica moderna conducía la naturaleza de las diferenciales a la aritmética, basada en las operaciones fundamentales entre magnitudes finitas aisladas, cayendo así en el elemento de la representación finita. Los filósofos “esotéricos” interpretaban la continuidad –fundamento del cálculo– o el poder genético de las diferenciales en clave de la representación infinita, ya en la mente de la divinidad, ya en una Idea racional, conduciendo la dinámica del cálculo a la identidad de Dios o del sujeto trascendental. En ambos casos, la reconducción al fundamento subordina la potencia productiva de las diferenciales, lo que impide apreciar esta potencia y la ontología que puede desprenderse de ella. También Kant limitaba la potencia creativa del campo trascendental por subordinar la experiencia real a la aprioridad de la experiencia posible.

El objetivo de la filosofía de la diferencia consiste en alcanzar ese punto en que se capta en las cosas –objetos del mundo de la representación– la instancia sub-representativa que preside su proceso genético. Esos “problemas”, inexpresables en términos de un lenguaje o estado de cosas, se manifiestan sin embargo en los lenguajes y en la experiencia como ese fondo genético que no se distingue de las cosas, a pesar de que estas emergen de él. La interpretación

---

<sup>13</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 339.



del cálculo diferencial en términos de estos problemas constitutivos apunta a definir la Idea a través de una descripción rigurosa que la caracteriza ante todo como un principio inmanente de la producción de lo real a través de la diferencia como primer principio. Bajo un triple estatuto lógico, ontológico y trascendental, la Idea expresa un vínculo estructural indisoluble entre tres aspectos: los tres valores lógicos de la indeterminación, lo determinable y la determinación, que se prolongan hacia las tres figuras del principio de razón suficiente: el principio de determinabilidad, el de determinación recíproca y el de determinación completa, y, a su vez, hacia los tres momentos de la génesis trascendental, o “elementos puros”: el de la cuantitabilidad, el de la cualitabilidad, el de la potencialidad.<sup>14</sup> Las tres secciones siguientes esbozan una breve exposición del sentido de cada momento y su enlace con los restantes.

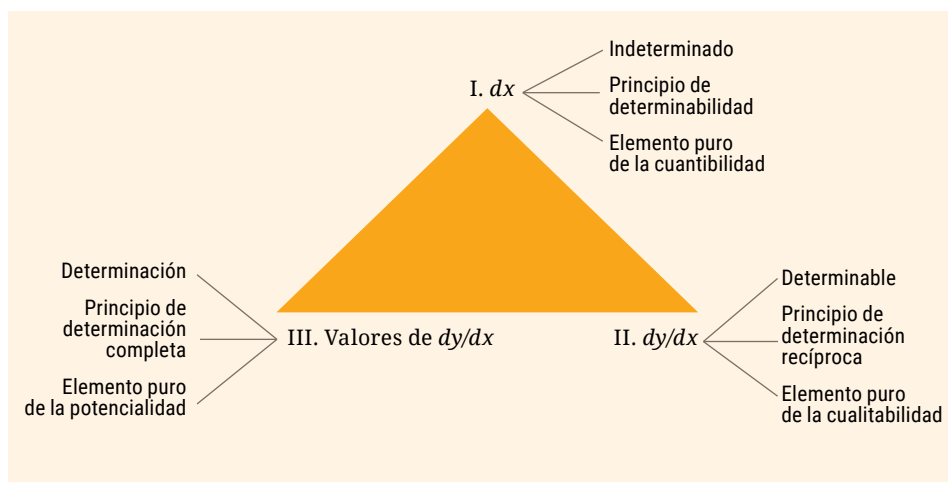


Figura 1: esquema de los momentos de la Idea deleuziana.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> “El símbolo  $dx$  aparece a la vez como indeterminado, como determinable y como determinación. A estos tres aspectos corresponden tres principios, que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal ( $dx$ ,  $dy$ ) corresponde un principio de determinabilidad; a lo realmente determinable ( $dy/dx$ ) corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado (valores de  $dy/dx$ ) corresponde un principio de determinación completa”, Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 222. Los “elementos puros” son presentados sucesivamente en los párrafos siguientes, según desarrollo a continuación.

<sup>15</sup> Tomo prestada la figura de este esquema de Julián Ferreyra.

## I. *dx*

*dx* es una magnitud por naturaleza indeterminada, ya se la comprenda (desde el punto de vista de la representación infinita) como una diferencia entre dos magnitudes infinitamente próximas, ya (desde el punto de vista de la representación finita) como variable que puede siempre tomar un valor menor a cualquier valor dado. En ambos casos, la indeterminación de la magnitud diferencial depende de una propiedad de compleja interpretación en el pensamiento deleuziano: la continuidad. La teoría de conjuntos comprende la continuidad como la densidad numérica del conjunto de los números Reales, donde siempre existen infinitos elementos entre dos elementos cualesquiera de ese conjunto (por próximos que se encuentren). Esta forma de entender la continuidad permite pensar un pasaje sucesivo e inagotable de valores particulares distintos a través una variable (*x*) que expresaría la generalidad de esos valores, su identidad abstracta o su propiedad común de pertenecer a un mismo género de existencia que los hace mutuamente intercambiables (*x* puede recibir cualquier valor numérico, de  $-\infty, \dots, 0, \dots, \frac{1}{2}, \dots, 1, 2, 3, \dots, 10.000, \dots$ , al  $\infty$ ). Pero lo indeterminado en tanto tal no se identifica ni con la variable general *x* ni con los valores particulares que recibe. Del mismo modo, la exposición de la Idea deleuziana comienza por desligarse de la particularidad empírica y de las generalidades del entendimiento.

La Idea de fuego subsume el fuego como una sola masa continua, susceptible de acrecentarse. La Idea de plata subsume su objeto como una continuidad líquida de metal fino. Pero si es verdad que lo continuo debe ser relacionado con la Idea y con su uso problemático, lo es a condición de no ser más definido por caracteres extraídos de la intuición sensible o aún geométrica, como ocurre todavía cuando se habla [...] de partes que nunca son las más pequeñas posibles. Lo continuo no pertenece verdaderamente a la Idea sino en la medida en que se determina una causa ideal de la continuidad. La continuidad tomada con su causa forma el elemento puro de la cuantitabilidad. Este no se confunde ni con las cantidades fijas de la intuición (*quantum*) ni con las cantidades variables del entendimiento (*quantitas*). También el símbolo que lo expresa es completamente indeterminado: *dx* no es estrictamente nada en relación a *x*, ni *dy* en relación a *y*. Pero *todo el problema está en la significación de esos ceros*.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 222; las cursivas son mías.

Se comienza entonces por sumergir el elemento individual, empírico, en un fondo continuo en el cual este pierde su individualidad sin necesariamente perder sus propiedades. Este fuego o esta plata son tragadas por un régimen de continuidad en el cual cesan de distinguirse como tales. En seguida se impugna la posibilidad de continuar la indagación según un modelo extraído de la intuición. La continuidad ideal funda el elemento puro de la cuantitabilidad, que es la instancia trascendental de las cantidades  $y$ , como tal, no debe fundarse en ellas, sino a la inversa. Es por eso que este elemento no surge de la abstracción de cantidades particulares determinadas (como la variable  $x$ ), sino de una abstracción de otro tipo, que no apunta ya a la posibilidad de la variación sino a mostrar lo invariable de la variación misma. La causa ideal de la continuidad opera una disolución de lo individual en un medio que impide la distinción en la variación cuantitativa, pero esta disolución permite la emergencia de la ley invariable de esa variación.

Deleuze retoma aquí el mismo movimiento por el que Bordas-De-moulin –miembro de la historia esotérica del cálculo– definía la *continuidad* como *pasaje a lo universal*, para definir esta invariabilidad de la variación que caracterizará al elemento puro de la cuantitabilidad. Un ejemplo de este proceso de pasaje a lo universal está dado por el método “exhaustivo”: la variación de lados de un polígono sucesivamente aumentada en una secuencia de adiciones que tienen por límite el pasaje del polígono a la circunferencia.

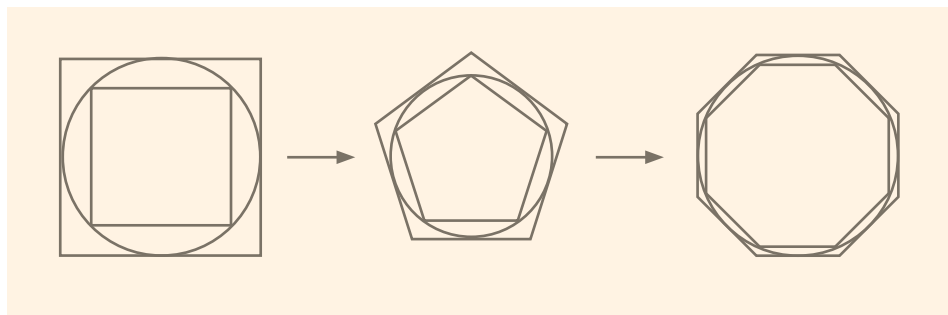


Figura 2: representación del método exhaustivo.

La sucesiva adición de lados aproxima progresivamente el polígono a la circunferencia, pero dado que siempre puede añadirse un nuevo lado, el proceso de aproximación es infinito. No se trata, sin embargo, de realizar efectivamente esa infinitud de operaciones,

sino de reconocer en la circunferencia lo inmutable de la variación de los lados del polígono como ley universal de invariabilidad de ese régimen de variabilidad. “El pasaje del contorno a la circunferencia en el que los costados del polígono se desvanecen, no es sino la eliminación del número y la manifestación de la unidad [...]. Hay un *fondo común* que no cesa de llevarnos”.<sup>17</sup> Este fondo común al número y la unidad es la continuidad. Cuantos más lados se agregan al polígono, más nos acercamos hasta el punto límite en que el número de lados se anula y emerge la circunferencia; “la continuidad forma el lugar del pasaje de una a otra [de la parte cambiante a la inmutable]. Ella no es el límite de la función, sino el límite de lo cambiante y lo no cambiante. En ella se anula lo que cambia, y anulándose deja ver aquello que no cambia”.<sup>18</sup>

En esta lectura platónica, el pasaje a lo universal como lo inmutable de lo variable es inseparable de un *límite* que corta la continuidad subsumiendo su variabilidad. La circunferencia es el límite de la variación continua infinita de lados del polígono, o el polígono de infinitos lados. Por eso, este primer momento de la Idea se vincula con la cuantitabilidad *pura*: a-cuantitativo en sí mismo, lo indeterminado subsume una infinitud de cantidades posibles sin identificarse con ninguna de ellas ni con su identidad abstracta. Ese indeterminado que se caracteriza como elemento diferencial expresa entonces la interiorización de la diferencia extrínseca o empírica en una diferencia *virtual* o ideal. La circunferencia, como polígono de infinitos lados, subsume virtualmente la infinita variabilidad de diferencias externas entre todos los polígonos efectivos o actuales. La estructura definida por la Idea es igualmente virtual; si bien sus determinaciones pueden desarrollarse en lo actual o lo efectivo – con respecto al cual son inmanentes –, a la vez siempre lo exceden (es imposible recorrer efectivamente la serie infinita de polígonos, como cualquier infinito en acto).

Del mismo modo que el pasaje “empírico” sucesivo de lados adicionados continuamente a un polígono encerraba el otro pasaje, pasaje a lo inmutable o universal mediante el límite de esa variación en la circunferencia, la variación del pasaje continuo de valores nu-

---

<sup>17</sup> Bordas-Demoulin, J. B., *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, T. II, J. Hetzel libraire-éditeur, París, 1843, p. 462; el subrayado es mío.

<sup>18</sup> Bordas-Demoulin, J. B., *op. cit.*, p., p. 463.

méricos determinados a través de una variable  $x$  encierra el pasaje a lo universal de esa variación:  $dx$ . Así, dada una fórmula que contenga una o más variables cualesquiera, por ejemplo, la ecuación algebraica del círculo  $x^2+y^2-R^2=0$ ,<sup>19</sup> y aplicando en ella la operación de diferenciación, se obtiene lo universal de ella  $x dx+y dy=0$ . A diferencia de la primera, esta función ya no expresa ninguna circunferencia particular ni su generalidad, sino la circunferencia en sí, el límite de todas las variaciones posibles de los valores de  $x^2+y^2-R^2=0$ . Despejando de la fórmula obtenida de la aplicación de las diferenciales a la ecuación del círculo, se obtiene  $dy/dx=-x/y$ . Siguiendo a Lagrange, para quien  $0/0$  era siempre el síntoma de un cambio de función,<sup>20</sup>  $dy/dx$  indica el surgimiento de un nuevo régimen de variabilidad o de una nueva fórmula a partir de la dada.  $-x/y$ , función derivada de la primitiva  $x^2+y^2-R^2=0$ , expresa una nueva función, derivada de la primera y determinada a partir de aquella mediante la relación diferencial que la hace posible. Por eso, al elemento indeterminado  $dx$  corresponde un principio de determinabilidad: indeterminado en sí mismo, entra sin embargo en un régimen de producción de determinaciones cuando entra en relación con otro elemento de su misma naturaleza,  $dy$ . El elemento diferencial no es nada por sí mismo sino en la medida en que se halla en el contexto de una relación diferencial ( $dx$  no es nada en relación a  $x$  ni  $dy$  en relación a  $y$ , pero son algo el uno con el otro en relación, a saber: una función derivada). Pero esta relación y sus consecuencias ya se dirigen a un segundo momento de la Idea.

## II. $dy/dx$

En virtud de la indeterminación propia de  $dx$  y  $dy$ , no podemos considerar que la relación  $dy/dx$  encierre un comportamiento análogo al de una fracción entre cantidades particulares determinadas (*quanta* de la intuición) o entre variables generales (*quantitas* del entendimiento). Si  $dx$  en tanto indeterminado esconde un principio de determinabilidad en la medida en que sólo en una rela-

<sup>19</sup> Cf. Bordas-Demoulin, J. B., *op. cit.*, p. 134 (el ejemplo de esta fórmula será retomado por Deleuze; cf. *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 224; y *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les éditions de minuit, París, 1988, p. 117).

<sup>20</sup> Lagrange, J. L., *Leçons sur le calcul des fonctions*, L'imprimerie de la République, París, 1797, citado por Bordas-Demoulin, J. B., *op. cit.*, p. 170.

ción diferencial puede producir determinaciones,  $dy/dx$  en tanto determinable esconde un principio de determinación recíproca: “Es en una síntesis recíproca que la Idea pone y desarrolla su función efectivamente sintética. Toda la cuestión es pues: ¿bajo qué forma la relación diferencial es determinable? Lo es ante todo bajo la forma cualitativa, y a este título expresa una función que difiere en naturaleza de la función llamada primitiva”.<sup>21</sup>  $dy$  y  $dx$  son lo universal, pero no lo son sin permanecer vinculados a lo individual. La diferenciación de la fórmula algebraica del círculo  $x^2+y^2-R^2=0$  (en este caso, la primitiva) nos daba  $xdx+ydy=0$ , expresión de la cual se obtiene la derivada  $dy/dx=-x/y$ . Esta última es lo universal de la primera función (llamada función primitiva), pero es a su vez una nueva función y, como tal, le corresponde su propio régimen de variabilidad cuantitativa, su propia individualidad. Que la variabilidad descrita por la primitiva es diferente a la descrita por la derivada se ve ante todo en que ambas funciones son diferentes y describen dos curvas totalmente distintas; pero la variación de una no es, sin embargo, independiente de la de la otra: la variación de la derivada expresa siempre propiedades de la variación de la primitiva. Concretamente, los valores de  $dy/dx=-xy$  expresan, para cada punto de la circunferencia descrita por  $x^2+y^2-R^2=0$ , la pendiente de la recta tangente a la circunferencia en ese punto.

El hecho de que la relación diferencial como lo determinable sea determinado bajo la forma cualitativa en una relación recíproca significa que  $dy/dx$  sólo tiene sentido en relación con una función primitiva que deriva, estableciendo entre primitiva y derivada una relación de determinación recíproca. *Lo que se encuentra en relaciones de determinación recíproca no son los elementos diferenciales como tales, sino la cadena de funciones que la relación diferencial engendra.* Este es un punto fundamental de la argumentación deleuziana, que puede ser fácilmente pasado por alto en la medida en que se piense que lo que la determinación recíproca determina es  $dx$  y  $dy$ . Esto, sin embargo, es imposible, pues las diferenciales son lo indeterminado *como tal*. La determinación no se ejerce directamente sobre lo indeterminado (esto es más bien lo que ocurre en la lógica de la identidad abstracta, donde un sujeto vacío recibe predicados desde el exterior), sino que las relaciones de lo indeterminado como

---

<sup>21</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., pp. 223-4.

tal producen una red indefinida de determinaciones interconectadas, potencialmente infinita. Así como  $dx$  no es nada en relación con  $x$ ,  $dy/dx$  no es nada sino en la medida en que expresa una función derivada de una primitiva determinada. En ese caso,  $dy/dx$  expresa el cambio de función de primitiva a derivada, o el *pasaje* de una cualidad a otra, o el establecimiento de un nuevo régimen u orden o grado de variación cuantitativa. (Entendemos como sinónimos todos estos términos: función, cualidad, y orden, régimen o grado de variación). Así, a-cualitativa en sí misma, la relación diferencial expresa la potencia productiva de todas las cualidades, lo que la vuelve el elemento puro o trascendental de la cualitabilidad. La relación diferencial no agota su potencia en el pasaje de la primitiva a la derivada, sino que puede continuar derivando las sucesivas derivadas, en algunos casos al infinito.

Si antes se ponía el énfasis en la capacidad de la relación diferencial de mostrar lo invariable de una variación (representando así el elemento puro de cuantitabilidad), ahora interesa señalar que ese invariable implica a su vez un nuevo régimen de variación, pasible de alcanzar su invariable por medio de una nueva diferenciación o derivación. Se establece así una serie de regímenes u órdenes de variación (las diferentes funciones derivadas y sus infinitos valores particulares), cada orden expresa una relación de variación diferente, pero todos están conectados entre sí de manera que cada uno expresa el proceso genético del precedente. En ese sentido,  $dy/dx$  expresa la cualidad “pura”, o el elemento trascendental de la cualidad, así como  $dx$  expresaba la cantidad pura. Hay una cualidad diferente correspondiente a cada una de las diferentes funciones derivadas, primera, segunda, tercera, etc. ( $dy/dx$ ,  $d^2y/dx^2$ ,  $d^3y/dx^3$ , etc., es decir, las sucesivas potencias de la relación diferencial correspondientes a sucesivas operaciones de diferenciación donde cada resultado o función derivada puede ser a la vez nuevamente derivada). El primer momento de la Idea la caracterizaba como un órgano de subsunción de un orden de variabilidad en lo indeterminado como invariabilidad; en este segundo momento, esa invariabilidad se descubre como otro orden de variabilidad y la Idea debe caracterizarse como un órgano de génesis y de enlace: génesis y enlace de diferentes funciones u órdenes de variabilidad recíprocamente determinados, producido cada uno a partir de lo invariable en la variabilidad del anterior.

Es en este sentido que la Idea tiene por objeto la relación diferencial: ella integra entonces la variación, no ya como determinación variable de una relación supuestamente constante («variabilidad»), sino al contrario, como grado de variación de la relación misma («variedad»), a la que corresponde por ejemplo la serie cualificada de las curvas. Si la Idea elimina la variabilidad, es en beneficio de lo que debe llamarse variedad o multiplicidad. La Idea como universal concreto se opone al concepto del entendimiento [...]. La dependencia recíproca de los grados de la relación, y en el límite la dependencia recíproca de las relaciones entre ellas: he aquí lo que define la síntesis universal de la Idea (Idea de la Idea, etc.).<sup>22</sup>

La capacidad de la relación diferencial de producir una nueva función a partir de una dada es vista como la capacidad de la Idea de dar origen a una Idea de la Idea. La síntesis universal de la Idea se da en la síntesis recíproca de todos los órdenes de variabilidad mutuamente dependientes entre sí en virtud de la relación diferencial que los engendra y enlaza. La variabilidad se relaciona con la función y con los conceptos del entendimiento. Estos eran vistos como las magnitudes variables  $x$ ,  $y$ , etc.: *quantitas* como magnitudes vacías a la espera de un *quantum*, cantidad determinada que las “llene” en la intuición. La Idea supera la abstracción del concepto del entendimiento, pues es a la vez el elemento genético de los diferentes órdenes de variabilidad (y en este sentido, es una variedad) y la síntesis que relaciona y articula en dependencia recíproca la totalidad de estos órdenes en un complejo estático de coexistencia. Estático, pues la relación diferencial en tanto virtual no precisa realizar el pasaje efectivo de valores de la función en la intuición para operar sobre ella y extraer las derivadas (cosa que sólo ocurre en la mala comprensión de la continuidad, donde los valores desfilaban sucesiva e inagotablemente por la variable). Coexistente, pues los diferentes grados de variabilidad (la serie cualificada de las funciones o sus curvas) están implicados en la operación de diferenciación que posee la capacidad de recorrerlos y engendrarlos a todos de una vez (antes que “implicación”, el término técnico que Deleuze utiliza para referirse a este estado de coexistencia en la Idea es “perplicación”).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 224.

<sup>23</sup> Cf. Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 242.



En este punto de la argumentación, Deleuze apela a la filosofía trascendental de Salomon Maimon –miembro de la historia esotérica del cálculo– para mostrar cómo este esquema matemático se aplica al orden de la producción de la experiencia. Maimon plantea una reformulación del kantismo a través de una interpretación de la *Crítica de la razón pura* de la que Deleuze es deudor. La reformulación maimoniana critica la noción kantiana de “experiencia posible” y pretende elaborar un sistema que dé cuenta de la génesis de las intuiciones de un modo inmanente, superando la dualidad kantiana entre intuición y concepto y, más aún, entre sujeto y cosa en sí. Para ello, Maimon postula un entendimiento infinito que posee en sí mismo todos los elementos genéticos de los objetos de la experiencia definidos en términos de “diferenciales”. Estos diferenciales, ideas del entendimiento infinito, son también los elementos de la intuición de nuestro entendimiento finito cuando, en virtud de las relaciones en que estos elementos entran en el seno del entendimiento infinito, concurren a generar objetos concretos de nuestra experiencia. Desde la perspectiva de la conciencia, sólo captamos los resultados de las relaciones diferenciales, pero no a estas en sí mismas.

La sensibilidad provee los diferenciales para una determinada conciencia; a partir de ellos, la imaginación produce un objeto de la intuición finito (determinado); a partir de las relaciones entre estos diferentes diferenciales, que son sus objetos, el entendimiento produce la relación de los objetos sensibles que emergen de ellos.

Estos diferenciales de objetos son los llamados *noumena*; pero los objetos mismos que emergen de ellos son los *phenomena*. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cada objeto tal es  $dx = 0$ ,  $dy = 0$ , etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino que pueden ser dadas como determinadas en las intuiciones que surgen de ellos.<sup>24</sup>

Esta cita muestra los múltiples significados que las diferenciales tienen en el planteo trascendental maimoniano: a la vez noúmenos, objetos del entendimiento y datos de la sensibilidad. La equívocidad se aclara considerando la unificación que Maimon quiere conducir sobre la escindida estructura del sujeto trascendental kantiano; las

---

<sup>24</sup> Maimon, S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2004, p. 23; la traducción es mía.

diferenciales presiden la emergencia por grados de los objetos empíricos, proceso que comienza por los pensamientos del entendimiento infinito, a la vez elementos últimos e inalcanzables de nuestra sensibilidad. Las diferenciales son los “objetos del entendimiento” en tanto son reglas de producción de los objetos. La regla de construcción de un objeto particular es la diferencial de ese objeto.<sup>25</sup>

La lectura deleuziana deja de lado la apelación al entendimiento infinito para concentrarse en la concepción de las diferenciales como reglas de producción virtuales de los objetos actuales de la experiencia. La Idea como fuente de producción de los objetos reales evitaba la dependencia de un infinito en acto afirmando la potencia infinita interna de lo virtual; y las conexiones entre elementos diferenciales están a su vez entrelazadas con las conexiones entre las relaciones diferenciales y las funciones concretas. El carácter empirista del trascendentalismo deleuziano se manifiesta en que no es posible considerar la existencia autónoma de los elementos ideales o diferenciales, sino siempre en una cierta manifestación determinada (no hay virtual sin actual).

La síntesis recíproca de los elementos diferenciales, como fuente de la producción de los objetos reales, tal es la materia de la Idea en el elemento pensado de la cualitabilidad en el que está inmersa. De ella deriva una triple génesis: la de las cualidades producidas como las diferencias de los objetos reales del conocimiento; la del espacio y el tiempo, como condiciones del conocimiento de las diferencias; la de los conceptos como condiciones para la diferencia o la distinción de los conocimientos mismos. [...] [L]a génesis de lo extenso no es separable de la génesis de los objetos que lo pueblan.<sup>26</sup>

Las cualidades de los objetos de la experiencia, los espacios y tiempos en los que se encarnan estas cualidades y los conceptos mediante los cuales estos objetos y sus cualidades son reconocibles y representables, son análogas a diferentes “funciones” recíprocamente determinadas engendradas a partir de la relación diferencial que determina las coordenadas de un fenómeno. Si este pedazo de papel blanco es individualizado para una conciencia en una experiencia concreta, existe una serie de diferencias empíricas fundadas en una estructura

---

<sup>25</sup> Cf. Maimon, S., *op. cit.*, p. 22.

<sup>26</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 225.

de diferencias virtuales cuya interconexión constituye su condición trascendental de posibilidad. Hay una diferenciación de este blanco cuyo que lo diferencia de los colores circundantes, así como de su textura celulósica que se destaca de la de la mesa; hay también una diferenciación espacial respecto a las diferentes hojas de papel contiguas, y también respecto a los demás objetos extensos del entorno, así como hay también una diferenciación temporal respecto a los sucesivos estados diferentes del mismo; hay, finalmente, una diferenciación conceptual del papel relativa a sus propiedades generales que explican sus variaciones particulares posibles (sus relaciones de causalidad o acción recíproca con el entorno, como su incendiarse si le doy fuego, caerse si le sustraigo el apoyo, etc.). Cada una de estas determinaciones implica determinados grados de variabilidad empírica posible más allá de los cuales el papel cambia de estado, de posición, de naturaleza, de propiedades, etc. A partir de una “masa papelosa” continua e indeterminada, materia indiferenciada que subsume entre sus límites toda porción de papel pasible de aislarse en la experiencia, se establecen una serie de relaciones con otros elementos análogos de otros órdenes (elementos físicos y químicos que entran en la composición atómica y molecular, elementos biológicos de los vegetales que constituyen su materia prima, procesos sociales de producción y consumo...).<sup>27</sup> En virtud de estas relaciones se establece una red de interdependencia o determinación recíproca entre los diferentes grados de variabilidad que cada elemento implica, en virtud de la cual estos elementos concurren para determinar esta hoja de papel concreta.<sup>28</sup>

### III. Valores de $dy/dx$

La relación diferencial presenta finalmente un tercer elemento, el de la potencialidad pura. La potencia es la forma de la determinación recíproca según la cual magnitudes variables son

---

<sup>27</sup> La dialéctica diferencial deleuziana enlaza diferentes Ideas correspondientes a órdenes diversos de la realidad que concurren en su constitución.

<sup>28</sup> Cabe aclarar que, ante este tipo de ejemplos, debemos cuidarnos de considerar que la estructura virtual de la Idea aquí descrita agota por completo el recorrido desde lo diferencial hasta su completa actualización o individualización en una experiencia. El proceso de actualización, por el cual la Idea se encarna en un estado de cosas concreto, implica todo un costado de la filosofía trascendental deleuziana que excede las pretensiones de este trabajo, proceso que implica tanto la determinación progresiva de la Idea como su realización en la existencia mediante la noción de “intensidad”.

tomadas como funciones unas de las otras; también el cálculo considera sólo magnitudes de las que al menos una se encuentra a una potencia superior a otra. Sin duda, el primer acto del cálculo consiste en una «despotencialización» de la ecuación (por ejemplo, en lugar de  $2ax - x^2 = y^2$  se tiene  $dy/dx = (a-x)/y$ ). Pero el análogo se encontraba ya en las dos figuras precedentes, donde la desaparición del *quantum* y de la *quantitas* era condición para la aparición del elemento de la cuantitabilidad, y la descualificación, condición para el elemento de la cualitabilidad. Esta vez la despotencialización condiciona la potencialidad pura.<sup>29</sup>

Según esto, en la determinación recíproca está implicada la potencia, entendida como una cierta relación entre magnitudes variables. En el desarrollo del elemento puro de la cualitabilidad se anunciaba ya la potencialidad de la Idea: “la potencia de la Idea de dar lugar a una Idea de la Idea”;<sup>30</sup> pero en este punto se ponía el énfasis en el surgimiento de un nuevo orden de variación cuantitativa dado por la diferenciación. Lo que interesa ahora es que, así como  $dx$  era el elemento trascendental de la cantidad y  $dy/dx$  el de la cualidad –en virtud de su propiedad de ser, respectivamente, a-cuantitativo y a-cualitativo, y de su correlativa capacidad de engendrar cantidades y cualidades–, las potencias de la relación diferencial ( $d^2y/dx^2$ ,  $d^3y/dx^3$ , etc., a las que correspondían diferentes funciones derivadas) conforman el elemento puro de la potencialidad. En una cadena de derivación, cada nueva función derivada está elevada a una potencia inferior que su primitiva. La propiedad de despotencializar la función primitiva correspondiente a una relación diferencial es correlativa a la capacidad de esta de engendrar la función derivada. La potencialidad como elemento puro tiene que ver con esta capacidad productiva de la Idea.

Deleuze recurre en este punto del desarrollo a la herramienta matemática utilizada para el cálculo de funciones conocida como “serie de potencias”, que consiste en una sumatoria –potencialmente infinita– cuyos términos sucesivos son cada uno la función derivada del anterior. Dada una función (primitiva), esta es pasible de calcularse como la sumatoria de todas sus sucesivas derivadas. Cada nueva aplicación de la relación diferencial a cada nueva función permite extraer aún otra función, lo que aumenta el grado de la relación diferencial correspondiente a esta última. Es Hoene

<sup>29</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 226.

<sup>30</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 224.

Wronsky, miembro del linaje de pensadores esotéricos del cálculo, la figura a la que Deleuze apela ahora para nutrir su argumentación. Wronsky, quien veía en el antedicho algoritmo matemático la expresión de la ley universal que permitiría explicar todo problema en matemáticas, sostiene que la fundamentación de esta ley no es ya matemática, sino que pertenece a la filosofía trascendental. En una reflexión de raigambre profundamente kantiana, este pensador postula una idea regulativa de lo infinito como el fundamento que permite pensar la génesis y enlace de los diferentes términos discretos con los que opera el entendimiento.

[Las leyes de generación de cantidades] son diferentes funciones intelectuales dependientes del concurso y la reunión de facultades heterogéneas del saber, principalmente el Entendimiento y la Razón. En efecto [...], la facultad del Entendimiento produce la cantidad REAL O FINITA, que es de algún modo la materia de la Algoritmia, y la facultad de la Razón establece, por medio de cantidades INDEFINIDAS, una ligazón IDEAL en la cantidad real o finita, *formando*, por así decir, la materia de la Algoritmia: el Entendimiento provee una SUMA DISCONTINUA para la generación de las cantidades, y la Razón introduce una TRANSICIÓN INDEFINIDA O UNA CONTINUIDAD en esta generación.<sup>31</sup>

En este esquema, el pasaje de lo continuo a lo discontinuo es ejercido en y por la esfera inmanente de los conocimientos del sujeto trascendental. Wronsky veía en la diferencial como magnitud infinitamente pequeña la manifestación del infinito como idea de la razón, que engendraba la idea de lo indefinido mediante la facultad de juzgar y, a través de esta, se aplicaba en el algoritmo universal de la matemática produciendo los términos discontinuos de una sumatoria. Los términos de esta suma no son infinitos en el concepto sino indefinidos por la Idea, y no pueden devenir infinitos en acto para el entendimiento que opera la suma. Lo indefinido tiene así un sentido puramente *potencial*, relativo a la capacidad de engendrar términos de la sumatoria sin un término definitivo.

Más allá de su adopción acrítica de la estructura kantiana del sujeto trascendental, Wronsky presenta una propiedad de la Idea esencial para Deleuze: la potencia de la relación diferencial de generar indefinidamente, mediante la repetición de esta operación, nuevas

<sup>31</sup> Hoene Wronsky, J. M., *Philosophie de la techie algorithmique*, Didot L'Ainé, París, 1815, p. 2; las cursivas son mías, las mayúsculas del original.

diferencias recíprocamente determinadas. Pero hay aún otro rasgo fundamental por el cual el tercer momento de la Idea se distingue del anterior.

Al elemento de la potencialidad corresponde un principio de determinación completa. No hay que confundir la determinación completa con la determinación recíproca. Ésta concernía a las relaciones diferenciales y sus grados, sus variedades en la Idea, correspondientes a formas diversas. Aquélla concierne a los valores de una relación, es decir, a la composición de una forma o la repartición de los puntos singulares que la caracterizan, por ejemplo cuando la relación deviene nula o infinita, o  $0/0$ . Se trata de una determinación completa de las partes del objeto.<sup>32</sup>

La expresión de una función según la serie de potencias es un recurso para explorar sus puntos singulares. Cuando los términos sucesivos de la serie adquieren determinados valores (por lo general ceros), allí hay una singularidad de cierto tipo. Se llama *puntos singulares* de una función a los puntos en torno a los cuales la curva cambia su comportamiento o presenta comportamientos extraños en el contexto de su desarrollo global. Cada singularidad se da tras una serie de puntos regulares u ordinarios y, luego de ella, comienza una nueva serie diferente a la anterior, que continuará su camino regular hasta la próxima singularidad. Ejemplos de puntos singulares son los puntos máximos y/o mínimos (los puntos más altos y/o más bajos alcanzados en el trazado de la curva correspondiente a una función elíptica, cuadrática u oscilante), o puntos de inflexión (donde se modifica la relación de concavidad/convexidad de la curva, como en el caso de la función cúbica), o puntos asintóticos a los que la curva se acerca indefinidamente sin tocar jamás (como las ramas de la función cuártica). También las figuras geométricas poseen puntos singulares: cuatro para los cuadrados, rombos, rectángulos, etc., tres para los triángulos, uno para los círculos... Pueden incluso señalarse puntos singulares físico-químicos en los cambios de estado de una sustancia o sistema; o biológicos, en el desarrollo de un embrión o en los avatares evolutivos de una especie; o sociales, en los acontecimientos que modelan el curso de la historia. A cada uno de estos dominios corresponde una Idea.

En matemática, la serie de potencias es una herramienta privi-

---

<sup>32</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., pp. 227-8.

legiada para obtener estos puntos; cuando calculamos la serie en el valor de  $x$  que vuelve a su primer término = 0, tendremos allí un máximo o un mínimo; cuando el segundo término de la serie es = 0, tendremos allí un punto de inflexión; cuando el primer término es =  $\infty$  ( $0/0$ ), tendremos un polo, etc. Cada término de la serie puede revelar una singularidad en un punto dado, y el estudio de la serie en torno a cada singularidad permite analizar el comportamiento de los puntos regulares u ordinarios que se prolongan de una singularidad a la siguiente, siendo que cada punto singular marca un cambio en la tendencia de los puntos regulares que trazan el camino de la curva según un comportamiento continuo, más o menos uniforme, que sigue su curso hasta verse trastocado en la singularidad siguiente. La forma serial de la función arroja los valores de las singularidades, a la vez que determina el comportamiento de las ramas de la curva (segmentos de puntos ordinarios).

La Idea –en su función de mero universal– comprendía y comunicaba los diversos grados de variación cuantitativos-cualitativos, expresando la especificación de un objeto; además –en tanto universal *concreto*– comprende las singularidades y regularidades en base a las cuales se determinarán las partes actuales de ese objeto.

Así como la determinabilidad se superaba hacia la determinación recíproca, ésta se supera hacia la determinación completa: las tres forman la figura de la razón suficiente en el triple elemento de la cuantitabilidad, de la cualitabilidad y de la potencialidad. La Idea es un universal concreto, donde la extensión y la comprensión van a la par, no solamente porque ella comprende en sí la variedad o la multiplicidad, sino porque ella comprende la singularidad en cada una de sus variedades.<sup>33</sup>

La Idea abarca entonces tanto las marcas distintivas *generales* o comunes a muchos objetos, como sus características individuales más propias, superando la incapacidad del concepto, donde la extensión de los individuos abarcados por él aumenta a medida que disminuyen sus marcas distintivas o predicados, y viceversa.<sup>34</sup> La

<sup>33</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 228.

<sup>34</sup> Referimos con esto a la clásica relación inversa entre comprensión y extensión de los conceptos: “1) el conjunto de notas constitutivas de la esencia conceptuada, éste recibe el nombre de comprensión o intensión del concepto; por ejemplo, la comprensión del concepto hombre es: sustancia, cuerpo, viviente, dotado de sensibilidad, racional; y 2) el número de individuos a los que se aplica adecuadamente el concepto, éste recibe el

matemática destrona a la lógica mediante esta forma de concebir las relaciones de lo universal con lo singular. Estos ya no se oponen, sino que se complementan en un proceso inmanente. Las singularidades y las regularidades se dan significado mutuamente de un modo único en cada proceso, en un mismo movimiento que abarca la génesis de las propiedades, espacios, tiempos, relaciones y potencialidades correspondientes a un objeto, a partir de los elementos diferenciales que guían el proceso virtual o ideal de producción y enlace de la multiplicidad de determinaciones que constituyen el conjunto de diferencias virtuales de ese objeto.

### Palabras finales

La noción de Idea aquí descripta es la apuesta conceptual deleuziana para superar las insuficiencias que su propuesta trascendental denunciaba en la kantiana. La interrelación de sus elementos y procesos apunta a la unificación de la estructura del sujeto trascendental kantiano eliminando el extrinseguismo entre facultades subjetivas y entre sujeto y cosa en sí, así como el carácter *a priori* de la noción de “experiencia posible” y la subordinación ontológica que esta supone sobre la experiencia real. Las determinaciones de la experiencia real ya no implican la predeterminación de un posible, sino que se producen en un proceso dialéctico-diferencial situado en el entrelazamiento de lo virtual y lo actual. Este proceso articula la serie de lo dado (determinado por las funciones efectivamente encarnadas en la efectividad de un estado de cosas) con las múltiples series divergentes de lo virtual, las cuales impulsan las transformaciones efectivas de lo dado. La actividad de la Idea consiste en poner en todas las cosas la diferencia, como el fondo indeterminado a partir del cual se engendran nuevas determinaciones pasibles de cristalizarse en el mundo actual. En virtud de esta actividad, ninguna cosa es igual a sí misma sino en la medida en que se la deslinda del proceso ontológico de variación pura que la sostiene; por consiguiente,

---

nombre de extensión del concepto. Cuando las notas abundan en un concepto, se hace difícil su aplicación, porque el mayor número de éstas restringe su predicabilidad o capacidad de aplicación (predicación); en cambio, el menor número de notas hace que su aplicabilidad sea mayor”, Beuchot, M., *Introducción a la lógica*, UNAM, México DF, 2004, p. 22. Sobre esta relación inversa entre extensión y comprensión en el concepto cf. Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 20.



el principio de identidad es la más baja potencia del pensamiento, aquella en la que ya nada puede generarse, porque es la anulación de la actividad ideal que produce inagotablemente nuevas diferencias. De ahí el recurso a las matemáticas, y no ya a la lógica, para extraer herramientas conceptuales que sirvan a la descripción de un principio filosófico verdaderamente genético.

El empirismo trascendental, fundado en esta Idea, apunta menos a presentar una explicación de la génesis de lo “dado” tal cual es, que a señalar las potencialidades que éste guarda, como disparadores de su necesaria transformación. Cada fragmento del mundo está grávido de porvenir, en la medida en que la Idea palpita por debajo de todas sus determinaciones, y el empirismo trascendental es así el llamado a una experimentación que excede la actividad de la reflexión filosófica en sentido estricto. Ciencia, arte, pedagogía, política... la Idea es el agente descentrado y siempre desplazado que recorre las virtualidades de los distintos dominios de la existencia, subsumiendo, engendrando, conectando, seleccionando y haciendo estallar sus determinaciones en el mundo actual.

## Bibliografía

- Beuchot, Mauricio, *Introducción a la lógica*, UNAM, México DF, 2004.
- Bordas-Demoulin, Jean Baptiste, *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, T. II, J. Hetzel libraire-éditeur, París, 1843.
- Brunschvicg, Léon, *Les étapes de la philosophie mathématique*, PUF, París, 1947.
- De Landa, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, Londres, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, París, 1968.
- Deleuze, Gilles, “El método de dramatización”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953 - 1974)*, trad. cast. de José Luis Pardo Torío, Pre-textos, Valencia, 2005.
- Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, PUF, París, 1963.
- Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les éditions de minuit, París, 1988.
- Duffy, Simon, *Deleuze and the history of mathematics. In defense of the new*, Bloomsbury, Londres, 2013.
- Duffy, Simon, (ed.), *Virtual Mathematics. The logic of difference*, Clinamen, Manchester, 2006.
- Hoene Wronsky, Joózef Maria, *Philosophie de la technie algorithmique*, Didot L'Ainé, París, 1815.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. cast. de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- Maimon, Salomon, *Versuchüber die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2004.
- Sokal, Alan y Bricmont, Jean, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Sommers-Hall, Henry, *Hegel, Deleuze, and the critique of representation*, State University of New York Press, Nueva York, 2012.
- Tasic, Vladimir, *Una lectura matemática del pensamiento posmoderno*, Colihue, Buenos Aires, 2001.



# El método fenomenológico en el joven Heidegger

**EDUARDO PASTOR OSSWALD**

**Eduardo Pastor Osswald** es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de la asignatura “Filosofía” en la Universidad de Lomas de Zamora, titular de “Introducción a la Filosofía” en el Doctorado de Ciencias de la Salud de la Universidad Barceló. Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea II en la Universidad de Ciencias Económicas y Sociales. Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra “Abraham” de Filosofía del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires.

RESUMEN: El presente artículo muestra los pasos que siguió Martin Heidegger, en el ámbito de la disciplina fenomenológica, desde 1919 hasta la publicación de la obra de 1927, *Ser y tiempo*. *Intuición categorial* e *Indicaciones formales* son los temas que adquieren especial relevancia en ese trayecto, como así la inherencia de ambos en la transformación que dio lugar a la variante hermenéutica de la fenomenología.

PALABRAS CLAVES Indicación formal, Intuición categorial, Hermenéutica, Primero cristianos, existenciales.

ABSTRACT: This article follows in Martin Heidegger's footsteps in the phenomenological discipline, from 1919 to the publication of *Being and time* in 1927. *Categorial intuition* and *Formal indications* are the issues of particular relevance in this journey, and both are inherent to the process which resulted in the hermeneutic variant of phenomenology.

KEYWORDS: formal indication, categorial intuition, Hermeneutics, First christians, existential.

## Introducción

**H**eidegger afirma, en un seminario de 1923:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.<sup>1</sup>

“Ser ese entender”: en esta expresión queda cifrada la tarea que había comenzado en 1919 cuando, concluida la Primera Guerra Mundial, inicia su trabajo académico bajo la tutela de Edmund Husserl. Sin que se exhiba, dicha afirmación implica una crítica velada a cierto aspecto de la disciplina fenomenológica que, según el joven profesor, no habría sido lo suficientemente radical en lo que respecta a los principios que la sostienen; en particular, la posición *teorista* que fija en la *visión teórica* el modo emblemático de *darse* el ente.

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 33

Lo implicado en la citada afirmación tiene, además, una historia que -podríamos adelantar- comienza con la pertenencia por parte de Heidegger al *capítulo* de la fenomenología dedicado a la *región ontológica* de la religión<sup>2</sup>; de hecho, Husserl determina dicha pertenencia a partir de la orientación previa de Heidegger quien tenía cuatro semestres de teología en dos intentos fallidos de ingresar al sacerdocio católico.

Es en esos cursos donde se ocupa -aunque no de forma exclusiva- de la vida de los primeros cristianos y, en especial, de las epístolas de San Pablo dirigidas a las primeras comunidades cristianas; en ellas encuentra un modo de vida que hace de polo orientador hacia una filosofía que arraigue sus nociones no tanto en formulaciones conceptuales sistemáticas sino en una muy particular forma de concebir los conceptos. Se trata de nociones que se *deslizan* junto al asunto a considerar, de formaciones que acompañan el fenómeno. En otro sentido, intenta Heidegger despojar al pensamiento de determinados presupuestos que de un modo u otro hablan más de *su* modo de concebir que de lo concebido mismo: hay en la disciplina fenomenológica una convicción no atendida, no tematizada y que establece a la relación cognoscitiva como preeminente, esta convicción destaca al conocimiento científico como modelo y a la matemática como ideal del saber, tal como lo apreciaba Descartes.<sup>3</sup>

Es el estudio de lo que *pasa* en la vida de aquellos *primeros cristianos* lo que habrá de conducir al filósofo en la búsqueda de una filosofía originaria que, liberada de una serie de prejuicios -hondamente enraizados en la tradición filosófica- le permitirá una formulación metódica que encuentra su consumación en la obra de 1927, *Ser y tiempo*.<sup>4</sup> Este trabajo intentará mostrar ese tránsito.

---

<sup>2</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscarescu, Siruela FCE, Madrid, 2006, p. 11

<sup>3</sup> “Su interés personal por las matemáticas se debía enteramente a lo que él llamaba «la certeza de sus demostraciones y la evidencia de sus razonamientos»”, Gilson, Etienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Amable B. Fernández, Ediciones Rialp, Madrid, 1973, p. 157. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que el mismo Husserl es doctor en matemática.

<sup>4</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 7.

## La fenomenología

¿Qué es lo que no ve la mirada fenomenológica? Para Heidegger no es la teoría,<sup>5</sup> que en clave fenomenológica equivale a reflexión-descripción, la manera en que lo que *es* se muestre en su verdadera forma. En la reflexión *detenemos* el curso de las vivencias y *abstraemos* de ese incesante fluir, que configura el modo de ser de la conciencia, lo a *describir*. La presunción es que en esa supuesta reiteración de la experiencia -en la que consiste la reflexión- se nos *da* la cosa tal como es en sí misma.

Esta crítica, basada en la ineptitud de la reflexión *teorizante* para sostener la tarea fenomenológica es retomada por Heidegger, y proviene, en realidad, de una figura emblemática del *neokantismo*, Paul Natorp,<sup>6</sup> quien duda que pueda asentarse un ámbito absoluto sobre el que la descripción fenomenológica opere de un modo tal que lo vivido pueda ser traspuesto adecuadamente en conceptos, y proponiendo que el fenómeno de la fenomenología sea el modo adecuado de la verdad. Desconfía de que la descripción fenomenológica pueda ser la forma cabal de *restablecer* lo vivido a través de la reflexión, que es el otro lado de la descripción. Afirma que la descripción es abstracción y, por lo tanto, una expoliación a la que es sometida la *realidad* misma. No es cierto que sean las múltiples posibilidades de acceso al fenómeno, que otorga la reflexión fenomenológica, apropiaciones de lo verdadero sino -y muy por el contrario- que lo descrito se aparece como una colección de órganos extraídos de un organismo que alguna vez estuvo vivo y que, en todo caso, resuena en ellos, lejana, la vida que los animaba.<sup>7</sup> Por otra parte, no es el aspecto *constructivo* de la crítica de Natorp (que no es éste el lugar para su exposición) el que habrá de orientar el camino de Heidegger. Y, en cuanto al aspecto crítico *negativo*, Heidegger lo va a disponer como una operación de

<sup>5</sup> Teoría, proviene del verbo griego *Theoraō*, que significa ver; de ahí contemplar. Las comisiones que visitaban el Oráculo de Delfos se llamaban *theoriai*, “los que contemplan”.

<sup>6</sup> Paul Natorp (1854 - 1924), tiene importancia en el desarrollo filosófico de Heidegger, en tanto fue él quien lo convoca en 1922 para una cátedra en la universidad de Marburgo; es a instancias de esa solicitud que Heidegger escribe el así llamado *Informe Natorp*. Heidegger accede al puesto en la citada universidad en 1923.

<sup>7</sup> “El argumento fundamental en dicha crítica reside en el ya mencionado rechazo de toda forma de «explicación por despedazamiento»: lo que queda desarticulado en una primera tematización objetivante ya no puede ser posteriormente recobrado por medio de una reflexión de carácter sintético”, Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteología y Otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 242.

*desmontaje*<sup>8</sup> de la tradición occidental, tradición que se consume de un modo particularmente visible en la prescriptiva fenomenológica, y que -en todo caso- ofrecerá una visión de *trasfondo* de lo ganado por Natorp.

En particular, resulta difícil ser específico con lo que se entiende bajo el término fenomenología, sobretodo porque el punto de vista de Husserl fue transformándose a lo largo de más de cuarenta años; nos ceñiremos, entonces, a lo que está puesto en juego en el asunto a tratar. Cabe aclarar, por otra parte, que la adscripción de Heidegger a ciertas convicciones de la fenomenología es permanente, aunque después de 1930 abandone toda terminología asociada a la disciplina.

“Filosofía originaria” es el primer nombre que Heidegger propone para su tarea y, el *enemigo* a enfrentar es el punto de vista científico que, al contrario de lo que la fenomenología estima, es -el de la ciencia- un orden fundado, una posibilidad que abreva en una fuente más honda; ésa es la vida misma y el joven filósofo orientará su esfuerzo a encontrar un modo adecuado de dar cuenta de esa forma primigenia de ser que es el comportamiento de la vida en cuanto tal. Agreguemos que el campo de pruebas, la *zona de maniobras*, que debe transitar es el de los primeros cristianos, inscripto en el orden del fenómeno religioso.

Veamos, sucintamente, en qué consiste un proceder relevante de la fenomenología: en principio, busca establecer un ámbito al que considera absoluto, esto es, como *algo* a lo que no le *falta nada* para ser y, a la vez, es un orden fundante, un orden transcendental, condición de posibilidad de lo que establezca como fundado.

El acceso a tal orden debe ser el resultado de un proceso de *suspensiones* en el que están comprendidas todas nuestras convicciones, sobretodo la más íntima y, por eso, desapercibida: nuestra insoslayable creencia en la existencia autónoma de lo espacio-temporal; tal convicción la denomina Husserl *actitud natural*. Si suspendemos su eficacia -y esto no altera en absoluto la existencia del mundo- permanece como un *resto* un ámbito de inteligibilidad que, al contrario de lo que acontece con la percepción externa en la que los objetos siempre se nos dan fragmentariamente, lo que se nos *da* en ese orden propuesto, lo hace de un modo absoluto, no fragmentario: ése es

---

<sup>8</sup> Cf., Heidegger, *op. cit.* § 6.



el principio que opera -y otorga rigor- a la disciplina fenomenológica. Una vez que hemos accedido a ese orden, el fenomenólogo cobra la certidumbre de que ese ámbito descubierto es el fundamento de todo orden posible y es por eso que, siendo la fenomenología filosofía, le cabe como tarea responder a la pregunta acerca de la fuente y el origen de toda realidad: es la conciencia ese origen. Será entonces labor de esencial valor, determinar el modo de ser de ese orden para poder, entonces, responder al interrogante milenar por el sentido. Una vez que -recordar a Hegel al final de la *Fenomenología del Espíritu*- hemos accedido a ese orden queda la tarea de describirlo; para eso el método fenomenológico opera con un procedimiento que denomina *reducción eidética*; la esencia de algo se extrae a partir de hacer variar en la imaginación los diferentes posibles atributos que pertenecen a lo a definir; cuando nos enfrentemos a un caso de imposibilidad (por ejemplo al concepto de mesa no es posible extirparle la tabla), sabremos que tal atributo pertenece a la esencia buscada.

La operación *eidética* sobre ese ámbito absoluto nos ofrece como resultado una serie de nociones que exhiben a un ente peculiar del cual emerge todo sentido posible: la conciencia, que está articulada por una acción que esclarece cuál sea el orden del ente que le es asequible; esa acción es la *intencionalidad*: el hecho, a la vez trivial e insondable de que “conciencia” siempre lo es de *algo*.<sup>9</sup> El incesante fluir de la conciencia se muestra como un enlace infinito y singular de vivencias cuya *analítica* expone una tensión entre dos polos cooriginarios y absolutamente correlativos: un polo activo, que surge de la conciencia, la *nóesis*, y un polo objetivo, el *nóema*, que se establece como aquello a lo que apunta *cada nóesis*. Bajo esta forma están albergadas nuestras percepciones, imaginaciones, recuerdos, etc; todas, sin excepción, se dejan describir como una exposición de esa tensión polar que configura el ser mismo de la conciencia. Ade-

---

<sup>9</sup> “Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ‘ser conciencia de algo’. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una ‘mirada’ que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él.” Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, FCE, México, 1962, p. 199.

más de estas dos instancias, Husserl descubre un contenido *pasivo* que es vivificado por la acción articulante de la nóesis, transfigurando ese material sensible, *hyle*, hacia lo que efectivamente percibimos: la *sombra* vagamente coloreada e informe que circunda mi visión actual, cobra sentido al girar la cabeza y *percibirla*. Esta *analítica* de la conciencia se expande hacia sus propios *modos*: percibo, recuerdo, imagino, etc. Además, y de algún modo en la senda del “yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones” de Kant, Husserl *debe* proponer una instancia única a *quien* todo lo *experimentado* deba mostrarse: el *yo transcendental*.

Hay en la fenomenología un *gesto* de confianza hacia lo que *se nos da*; sólo debemos permitir que esa *dación* pueda tener lugar y, para eso, es que debemos neutralizar toda instancia obnubilante para que la cosa, en su pureza, pueda exhibirse a la mirada atenta del filósofo. Por otra parte, contamos con una dotación conceptual que más que *interceptar*, pareciera, *hacer* dejar ver. Tal *dotación*, en el proceder de la *reducción eidética*, resulta ser una *heurística*, que convalida a cada descubrimiento la certeza de la noción que alberga a todas, la intencionalidad. La fenomenología no es una disciplina exacta, pero sí rigurosa, y su ideal es el de un conocer riguroso, esto es, científico.

El volverse diestro en la mirada fenomenológica, abre entonces la disciplina a todo orden del ser; de ahí la fragmentación del *todo del ente* en regiones sobre las cuales habrá de orientarse una peculiar *mirada*; y es aquí donde reencontrarnos al joven profesor Heidegger *entrenando* tal mirada en el ámbito de lo sagrado mismo. Es un ámbito ya transitado por otros fenomenólogos, pero en Heidegger gravita -como adelantamos- un cierto *saber* que es un experimentar; el fenómeno religioso no es abordado como un ámbito de estudio entre otros, sino que configura -para él- una experiencia radical de la vida humana.

Bien, lo que cabe preguntar es si es posible, con este orden de nociones que sustentan la indagación fenomenológica, dar cuenta del fenómeno de la vida y, en particular la del fenómeno religioso en el modo de los primeros cristianos; será menester ejercer el procedimiento y establecer su aptitud para el asunto que se pretende abordar. Y es en ese punto en el que podemos fijar la línea de largada de un periplo de intenso trabajo<sup>10</sup> que busca la *forma* adecuada de

---

<sup>10</sup> Tal trabajo es el que se expresa en los seminarios dictados entre 1919 y 1923.

acceso; se trata de *ser fiel* a los fenómenos, sin dejar que -según la máxima fenomenológica dicta- los prejuicios que obturen la mirada del filósofo.

La situación previa -su puja *interna* fenomenológica- está establecida, en la indagación de Heidegger, por la tensión entre dos obras centrales de la disciplina fenomenológica: las *Investigaciones lógicas*,<sup>11</sup> de 1900 e *Ideas* de 1913; la ponderación entusiasta de la primera contrasta vivamente con cierto desdén por la segunda, en la que -según Heidegger- Husserl habría recaído en una *metafísica de la subjetividad*.<sup>12</sup> El camino hacia *Ideas* está señalado por una crisis<sup>13</sup> que lo hace vacilar acerca de su tarea filosófica. El desenlace de esa crisis fue *Ideas*, que inaugura a través del procedimiento de la reducción, la posibilidad de un ámbito de indagación trascendental, tal como apuntamos más arriba.

Heidegger encuentra expuesto en el proceder reflexivo de la fenomenología la expresión de tal *recaída*,<sup>14</sup> en tanto se muestra en él

---

<sup>11</sup> Otto Pöggeler expresa claramente lo ganado en la fenomenología: “Lo esencial de la fenomenología estriba en que ésta no reduce ya un estado de cosas a otros, creyendo así «explicarlo», con lo que se sacrifica su carácter propio a esa explicación. La lucha contra el psicologismo en la lógica llegó a ser el ejemplo decisivo del empleo del método fenomenológico; en sus *Investigaciones lógicas*, señala Husserl que el psicologismo elimina toda explicación de lo propiamente lógico al querer captarlo a partir de su génesis en lo psíquico”, Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 26.

<sup>12</sup> Cf. Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970, pp. 171-172; también, Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 1997, p.168.

<sup>13</sup> “Así, y en este preciso momento, toman forma en su espíritu las primeras tesis de su teoría de la reducción, sin duda bajo la impresión de la grave crisis que le provoca el comprobar lo que se cree obligado a llamar su fracaso como filósofo”, Van Breda y otros, R.P.H.L., *Cahiers de Royaumont*, trad. Amelia Podetti, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 270.

<sup>14</sup> “El signo más profundamente trágico de Husserl estribaría más bien en que él, que había hablado a favor de las cosas mismas y contra toda construcción metafísica, repetiría finalmente de nuevo el camino de los sistemas metafísicos de la época moderna, sin ver siquiera que no se había parado a escrutar presupuestos que podían haberlo sido. Cuando Heidegger intenta cuestionar de nuevo aquellas posiciones decisivas de la metafísica que aún seguían determinando también el pensar de Husserl, sirve entonces a la causa [*Sache*] de la fenomenología de un modo totalmente diferente de aquellos que sencillamente seguían investigando sin enfrentarse con el punto fundamental de partida de Husserl o que tomaban su obra desde el punto de vista histórico, valorándola como la obra de un *clásico* de la filosofía, con lo que se dejaba de hacer lo único que Husserl deseaba sola y exclusivamente: que, partiendo del volverse hacia las cosas, se continuara construyendo sobre los fundamentos por él establecidos”, *ibid.*, p. 84

una serie de nociones encubiertas que, sedimentadas<sup>15</sup> a lo largo del tiempo, toman consistencia metódica en la disciplina fenomenológica. El privilegio otorgado a la *presencia* y que remonta al inicio griego del pensamiento es el supuesto contra el que dirige Heidegger su crítica y que se trasluce en el “principio de todos los principios”<sup>16</sup> de la fenomenología. Ahora bien, donde se evidencia ese *privilegio* es en el proceder reflexivo, que –necesariamente– convierte lo vivido en objeto de la mirada teórica, deteniendo el fluir de los fenómenos y trayendo a la presencia lo efectivamente vivido. Este “convertir en objeto de la mirada” que ha sido el comportamiento *natural* de la filosofía tiene su consumación, al entender del joven filósofo, en el proceder de la fenomenología. De hecho la mirada escudriñadora puede poner en la presencia todo lo que estaba implícito en la vivencia, pero no puede *revivirla*, hay un abismo insalvable entre lo vivido y la *reproducción* reflexiva, porque hay nexos que no puede, simplemente, reproducir; y lo que lo impide es la *elevación a objeto* que define a la reflexión: dispone la vida en su inmediatez *ante* la transcendentalidad de la conciencia. Las *neutralizaciones* que opera la mirada fenomenológica –aquellas que dejan fuera de juego a nuestras convicciones, creencias, etc. impiden *teñir* la presencia de lo a indagar– no alcanzan al mismo mirar y este privilegio –afirma Heidegger– está hundido en el origen del pensamiento griego: la realidad misma de las ideas, en Platón, se consume en una visión.

Acordemos, de inicio, que no está en juego la *máxima* fenomenológica de “abstención-*visión*”, dejar mostrarse el fenómeno, en fin, de “ir a la las cosas mismas”, pero en su transitar, Husserl confió en la manera de darse los fenómenos como éstos lo hacen en la matemática,<sup>17</sup> esto es, de un modo completo, no fragmentariamente. Esta convicción es trasladada al proceder fenomenológico, que sostiene –como ya dijimos– que la forma adecuada de darse el ente es ante la mirada teórica. Ése es el centro de la crítica que le dirige Heide-

---

<sup>15</sup> Cf. Berciano Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 169-170.

<sup>16</sup> “Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en los que se da”, Husserl, *op. cit.* p. 129

<sup>17</sup> Husserl es matemático, estudió con los afamados Karl Weierstrass y Leopold Kronecker.

gger, que, dicho sintéticamente, podría formularse como “aquello que hace posible la experiencia no aparece en la experiencia”,<sup>18</sup> y que el proceder para comprender lo posibilitante no puede hacerse con un acercamiento que es el que usa la teoría frente a un orden de cosas; debe procederse por un camino que no tenga como guía el ser de las cosas sino -uno más sinuoso y difícilmente corroborable- el que le dicta *su* ser a las cosas (Aquí, aparece clara una analogía con la filosofía trascendental kantiana, pero su diferencia es que ese ámbito dador de sentido no está encapsulado en un sistema de categorías metafísicas).

*La sospecha de que la puesta en escena determina en secreto la obra* conduce a una búsqueda tenaz de una nueva formulación, de una filosofía originaria opuesta a la convicción de que la ciencia sea la *estrella polar* de la filosofía: debería indagarse *qué* nos inclina a tal determinación. Además, tengamos en cuenta que en la indagación del fenómeno religioso nos encontramos en una fenomenología *regional*, no trascendental; en aquella debiéramos aplicar lo ganado en la segunda, orientándonos por el *asunto* mismo a tratar. Fenomenología de la religión, la vida de los primeros cristianos ¿Puedo comprender, adecuadamente, el fenómeno cristiano *de la Segunda Venida de Cristo*, sin *convertirme* a esa experiencia? ¿Puedo, efectivamente, trazar el horizonte de la vida de esos individuos, reflexivamente? Esto es: puedo abstraer del fenómeno, historiográficamente fijado, esa *vivencia* que es sostenida por la palabra de San Pablo, cuando los insta a estar atentos, porque “El Señor vendrá como un ladrón en la noche”. ¿Puedo, conceptualmente, dar cuenta de ese fenómeno sin *acompañarlo*? En la presentación del fenómeno reflexivamente dispuesto ¿es posible recobrar la integridad de lo vivido?

Heidegger sostiene que es necesario otro tipo de cercanía y que éste no debe surgir del temperamento reflexivo, que ha quedado consolidado como un modo posible, esto es, fundado; siendo la filosofía la disciplina que indaga los supuestos es, entonces, menester un cambio de horizonte.

---

<sup>18</sup> “La experiencia fáctica de la vida, precisa aún Heidegger, tiene sus características. En ella no experimento *cómo* yo me pongo ante las cosas; en ella no se experimenta el modo de experimentar. En la experiencia fáctica de la vida se da una «indiferencia» en este sentido”, Berciano Villalibre, *op. cit.*, p. 20.

## 2. Hermenéutica<sup>19</sup>

El dios griego Hermes, al que remite el nombre, es la deidad que transita y *traduce* diferentes ámbitos: es el mensajero entre dioses y hombres y quien sostiene la continuidad entre un reino y otro, aun a costa de recurrir a la palabra cifrada, al enigma para mantener la secreta unidad entre Inmortales y mortales; la disciplina hermenéutica, por su parte, tiene tal misión: la de poder descifrar los signos y así restablecer el diálogo entre órdenes heterogéneos. La fenomenología *hermenéutica* es para Heidegger lo filosófico por excelencia, en tanto pretende la autotransparencia de la vida, “el estar despiertos de la existencia para sí misma”;<sup>20</sup> debe *convertirse* a los fenómenos, pero sin confiar en que, liberándolos de su residencia en la *actitud natural*, se exhiban en su verdadera forma. Heidegger sostiene que más que apartar a dicha actitud habría que ahondar en ella; *suspender* la vigencia de esa *actitud* le resulta un proceder orientado por un falso prejuicio de pureza, por una creencia de que existe una *zona libre* en la que nuestro espíritu opere sin obstáculos; la *zona* de lo transcendental sería una instancia cuyo raro privilegio consiste en concentrar toda posibilidad de ser. La hermenéutica para Heidegger es, por una parte, una disciplina de la *desconfianza*, en tanto evita caer en la creencia -ingenua- del testimonio inmediato de los fenómenos y, por ende intenta asentar en la mirada la convicción de que es inherente a lo que se *da* una necesaria tendencia al ocultamiento, a la distorsión, que ya no sería -tal distorsión- un fenómeno ocasional, sino un componente necesario de nuestra *apertura* al mundo. Mostrar, en fin, que la fenomenología no alberga, con nitidez, su propia mirada. El atributo de *hermenéutica* al nombre de la disciplina no la destituye sino que la complementa.

---

<sup>19</sup> “La hermenéutica, más allá de plasmar un método de interpretación de textos históricos, literarios o sagrados, permite un acceso directo a la vida del hombre, penetrando en sus entramados de significación y articulando la comprensión que la vida tiene de sí misma en cada caso. En otras palabras, ofrece la posibilidad de una interpretación de la facticidad humana”, Escudero, Adrián, *El joven Heidegger, Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000, p. 2.

<sup>20</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología, Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, p. 110.

Ocupémonos, entonces, del camino que sigue el pensamiento de Heidegger entre su exploración en la fenomenología y la formulación de su variante hermenéutica.

### 2.1 La intuición categorial

En la nombrada -e interior- *disputa* entre las dos obras, decíamos que Heidegger pondera las *Investigaciones Lógicas*, por sobre *Ideas*; para explicar tal predilección tiene decisiva relevancia el descubrimiento de la fenomenología que Husserl denomina *intuición categorial* y que es desarrollada en la investigación VI de la obra de 1900. Por otra parte y como anticipo de la importancia de tal descubrimiento, es preciso adelantar que Heidegger recibe un primer y decisivo impulso hacia la filosofía cuando lee, en su adolescencia, la obra de Franz Brentano sobre *El múltiple sentido del ente en Aristóteles*; a partir de esa obra Heidegger proyecta la orientación de toda su vida filosófica, y que, de algún modo, se encuentra cifrada en el propio título del libro:

En definitiva, su investigación filosófica va a tomar el rumbo de una búsqueda del sentido unitario que sostiene la multivocidad de los entes y que, insatisfecho por la *ousiología* de Brentano, iniciará un examen profundo del significado del ser como verdad y desocultamiento.<sup>21</sup>

La *intuición categorial* representa un hito importante en la búsqueda que se iniciara a partir de la lectura del libro de Brentano; veamos en qué sentido lo es. Lo percibido (“esta silla amarilla”) es el sustento de toda una indeterminada posibilidad de formulaciones; “la silla es amarilla”, “se encuentra en el rincón del cuarto, casi olvidada”, “está deteriorada” y así podemos continuar extrayendo expresiones que ilustran el *ser* de la silla. Ahora bien, observa Husserl,<sup>22</sup> ninguna de esas formulaciones tuvo su origen en lo dado inmediatamente en la percepción, sino que, fundadas sobre ella, se encuentran una serie de elementos (“la”, “es”, “está”) que son *inmediatamente* captados en intuiciones que, a diferencia de Kant no son “pasivas”, y que no representan nada sensible ni

<sup>21</sup> Escudero, Adrián, *op. cit.*, p. 319.

<sup>22</sup> Cf. Husserl, Edmund, *op. cit.* p. 612, también p. 705.

dado en la percepción, sino que configuran *nuevas* objetividades de orden superior que, si bien surgidas en lo percibido, de ningún modo lo modifican, pero que sí exponen al ente en múltiples proyecciones. Hay una *excedencia* de sentido que tiene su asidero en la intencionalidad<sup>23</sup> y que se articula en múltiples modos posibles; estos modos expresan para Heidegger al ser mismo; lo dado a la percepción sensible es modificado en su ser propio, pero lo categorial no modifica sus objetos básicos.<sup>24</sup> La noción de “ser” es *liberada* de la exclusividad de su función copulativa, de ser la instancia unificante que se consume en el juicio -que ha dejado de ser la *residencia* de la verdad- para ser establecido como horizonte de iluminación y desvelamiento, en tanto encontramos, en tales *actos* categoriales, una explícita, y fenomenológicamente describable, objetividad. Heidegger modificará el sentido de la *intuición categorial* que habrá de abandonar su carácter “constitutivo” para deslizarse hacia “el dejar ver”, acorde con la convicción que la indica como la que posibilita la aparición del ente. De este modo desplazamos el sentido de lo que es desde una *residencia* subjetiva hacia el ámbito objetivo de la comprensión del mundo; las categorías, desde su primera formulación en Aristóteles, son *anticipaciones* que vuelven *familiar* lo que se nos *pone* delante y nos permiten operar en un determinado contexto, configuran un orden de visibilidad que anticipa, iluminando, la experiencia. Su esencia es su despliegue que permite ver *en acto* un modo de ser inherente de un modo esencial al comportamiento del conocimiento; comprendemos el mundo *proyectando* posibles que ilustran la noción de concepto de un modo peculiar, como plexos virtuales de comportamientos posibles.<sup>25</sup> Por otra parte, lo *categorial* de esta intuición no tiene una intención clasificatoria u ordenadora del ente, sino que *permite* exhibirlo: ente *en su ser*, en tanto -como anticipamos- no “constituye”, sino que *deja ver*.

---

<sup>23</sup> “Así pues, no se logra avanzar en la comprensión de lo que sea la intencionalidad especulando acerca de ella, sino sólo observándola en lo que de concreto tiene. Y tendremos ocasión de ello cuando aclaremos el segundo descubrimiento de la fenomenología, el descubrimiento de la «intuición categorial»”, Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 70.

<sup>24</sup> Cf. Escudero, Adrián, *op. cit.* p. 414.

<sup>25</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscarescu, Siruela FCE, Madrid, 2006, pp. 34-35.



La *intuición categorial* podemos pensarla como un *momento* del desarrollo del pensamiento de Heidegger, que tiene una primera formulación propia en lo que llama *indicaciones formales*; el vínculo entre estos dos modos *en tránsito* hacia un pensamiento originario que pueda ser ilustrado en la fenomenología de la religiosidad de los primeros cristianos, podemos encontrarlo en la radicalización de lo ganado en la *intuición categorial*, aunque teniendo en cuenta las modificaciones que introduce Heidegger en lo que, como hemos señalado, implican el tránsito desde una *residencia* en el sujeto de dicha *intuición*, a un *hacerse* del ser, fenómeno.

## 2.2 Las indicaciones formales

En el § 13 de *Ideas*<sup>26</sup> Husserl describe la diferencia entre generalización y formalización; se trata de modos de conocer orientados a la *ubicación* de los entes en ámbitos que los *contienen* de un modo diverso. Por ejemplo, el color rojo: en la búsqueda de nociones que lo comprendan, pasamos de rojo a color y de éste a color como atributo sensible; en cambio, si afirmamos, “esta silla es un objeto sensible”, el carácter de objeto no corresponde, en modo alguno, a una cualidad peculiar de la silla que está aquí delante de mí. Lo formal determina de un modo diferente a como opera lo general, en tanto le asigna una condición que no surge de las propiedades del objeto, sino de una peculiar manera de considerarlo: “la silla” como “objeto”.

Las categorías formales, como *objeto*, *esencia*, *pluralidad*, *relación*, etc., se aplican directa e independientemente del contenido del *qué*. Lo formal no reside en la cosa, no forma parte de su contenido como, por ejemplo, la superficie en la piedra o el color en la silla.<sup>27</sup>

Puede decirse, entonces, que este comportamiento cognoscitivo deriva no del *qué* de la cosa sino del *cómo*. Hay en el orden de la *modalidad* una independencia respecto del contenido entitativo del objeto, al que nada agrega: este orden categorial expresa una relación peculiar con la cosa considerada. En Kant, las categorías de

<sup>26</sup> Cf. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, *op. cit.* p. 109; también Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.* pp. 83 y ss.

<sup>27</sup> Escudero, Adrián, *op. cit.* p. 9.

la modalidad implican la vinculación entre el sujeto y el juicio, en tanto muestran un grado creciente de veracidad, pero nada *agregan* al contenido del objeto.<sup>28</sup> En nuestro caso, que se desprende de un marco sólo epistemológico, la modalidad deja de ser una categoría para configurar el *modo* con el que el conocer se vincula al asunto a considerar.

Heidegger otorga relevancia al aspecto modal en la búsqueda de una ciencia originaria, y una primera explicación de esa decisión puede encontrarse en el consabido rechazo a la actitud teórica. Se trata de *ganar* en cada caso una actitud que sostenga lo a conocer que no esté fundado en el modelo teórico que establece la evidencia en el enlace entre *intención significativa y cumplimiento intuitivo*.<sup>29</sup> Convengamos, por otra parte, que la *actitud teórica* recusada por Heidegger no es un constructo arbitrario.

[La *teoría*] parece la convicción radical de Husserl, que prolonga la gran tradición griega- la teoría es la actitud, la única actitud, que no pretende nada del mundo, que no es hija de ningún interés preexistente [...] y que por ello puede exorcizar los prejuicios. La teoría, el mero tratar de entender, es la sola actitud que es inocente, que no afecta, ni positiva ni negativamente, a lo que toma como objeto, que queda “como estaba”.<sup>30</sup>

La búsqueda de Heidegger es, en realidad, una radicalización de la vocación fenomenológica de un saber sin supuestos, un ahondamiento en el camino asistido por dicha vocación. En esta orientación considera que toda *posición* teórica es solidaria de una objetivación y ésta conforma una posición determinada, con resonancias que ella misma desconoce: hay un esquema previo y no atendido,

---

<sup>28</sup> “Las categorías de la modalidad tienen la peculiaridad de que no incrementan en lo más mínimo, como determinaciones del objeto, al concepto al que están unidas como predicados; sino que sólo expresan la relación con la facultad de conocimiento. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, puedo sin embargo todavía preguntar, acerca de ese objeto, si es meramente posible, o también efectivamente real, o, en este último caso, si es también necesario. Con ello no se piensan más determinaciones en el objeto mismo, sino que sólo se pregunta cómo se comporta éste (junto con todas sus determinaciones) con respecto al entendimiento y a su uso empírico, con respecto a la facultad empírica de juzgar, y con respecto a la razón (en la aplicación de ella a la experiencia)”, Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2009, p. 255.

<sup>29</sup> Cf. Paredes Martín, María del Carmen, *Intuición categorial y transcendencia ontológica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 131; también Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 324; Rodríguez, *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>30</sup> Rodríguez, Ramón, *op. cit.*, pp. 103-104.

en tanto configura su propia mirada, su *actitud natural*; no hay una vida *vivida* y una representación en el que aquella es conocida. La vida misma es intencional -en esto no es recusada la orientación fenomenológica- pero no necesariamente objetivante.<sup>31</sup> El asunto de la filosofía, la vida misma en su comportamiento original, puede ser aprehendido sin que se convierta en objeto de conocimiento, y es éste el cometido de las *indicaciones formales*.

En ellas se afirma cierta preeminencia de lo *modal*. Con esto, busca liberar a la fenomenología de su adhesión *a los hechos* -a los que transfigura en objetos en la visión teórica- proponiendo, a cambio, una concepción que se *ubica* en la exigencia de una comprensión no objetivante<sup>32</sup> y para eso busca un camino que establezca a los fenómenos -las cosas- como instancias en las que es posible distinguir *tres direcciones* que responden tanto al *qué* como al *cómo*. En su *Introducción a la Fenomenología de la Religión* Heidegger se pregunta:

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado “puede ser puesta en el fenómeno”, esto es, se puede preguntar:

1. por el “*qué*” originario que es experimentado en él (*contenido*);
2. por el originario “*cómo*” en que es experimentado (*referencia*);
3. por el originario “*cómo*” en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*).

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido.<sup>33</sup>

El carácter modal del *sentido referencial* es lo que nos acerca a aquella formulación del inicio de nuestro trabajo, “ser ese entender”; *ejercer* significa actualizar las virtualidades que abrigan los conceptos que se establecen como *indicadores formales*, y es éste, además, el sentido que privilegia Heidegger y que configura la diferencia específica con el proceder teórico. En particular, se entien-

<sup>31</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *op. cit.*, p. 104.

<sup>32</sup> Cf. Escudero, Adrián, *op. cit.*, p. 131.

<sup>33</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.* p. 88.

de que la búsqueda no es la de una comprensión definitiva, última, sino de un *hito* en un sendero que no está prefigurado en su inicio sino solamente *indicado*: el inicio de un interrogar.<sup>34</sup> Se trata de establecer formas vacías que señalen un camino y que se comporten como indicaciones heurísticas, que nos ofrezcan una comprensión de la vida *antes* de toda intercepción teórica determinante que confunde configuración conceptual con un detenerse tranquilizador.

Es el caso del análisis de las Epístolas de San Pablo.<sup>35</sup> Soslaya, en lo que hace a la determinación del *contenido*, nociones derivadas que -podría decirse- tiñen subrepticamente la tradición, como: “Dios”, “eternidad”, “salvación”, etc., que obturan una entrevista con lo originario, con lo efectivamente experimentado por Pablo y sus corresponsales;<sup>36</sup> no hay un interés por clasificar o catalogar conceptos<sup>37</sup> que surgieran de la observación de esos fenómenos ya, por otra parte, contaminados *teóricamente*, sino que el interés se deja orientar en la particularidad del creyente, en su efectivo experimentar la *proclama* de las epístolas del apóstol. En nada gravitan en él las promesas de la eternidad o el cálculo cronológico que determine una fijación temporal de la proclamada *Segunda Venida*, sino un acucioso “puro estar a la espera”<sup>38</sup> que se trasluce en una vida puesta en cada momento en juego, puesto que el Señor “vendrá como un ladrón en la noche” y no podemos estar desatentos, *di-vertidos*: es esto mismo lo que nos *ubica* en una instancia noética eminente que hace de cada momento de la vida un asunto de absoluta relevancia,

---

<sup>34</sup> Aunque pertenece a una obra lejana en el tiempo -los Seminarios sobre Nietzsche comienzan en 1936- vale para nuestro propósito la siguiente caracterización de la noción de concepto: “Pero un concepto no es un concepto -por lo menos en la filosofía no lo es- sino está fundado y fundamentado de manera tal que haga que aquello que concibe se vuelva para él medida y camino de un preguntar, en lugar de cubrirlo con la figura de una simple fórmula”, Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, trad. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, pp. 65-66.

<sup>35</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 104 y ss.

<sup>36</sup> “La fenomenología de la vida religiosa ha de retomar la investigación allí donde ha fracasado la teoría, a saber, a partir de la realización (*Vollzug*) de la vida religiosa y nada tiene que hacer con los contenidos dogmáticos que, de por sí, eran ya bastante ajenos para las tempranas comunidades cristianas en el sentido que de *dogma* se conoce por el decurso posterior de la constitución de la teología.” Jethro Masis, “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: de la indicación formal a la interpretación heideggeriana del cristianismo primitivo” en *Logos*, núm. 20, 2013, pp. 45-78.

<sup>37</sup> Cf. Adrián Escudero, *op.cit.*, p. 406.

<sup>38</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, Editorial Síntesis S.A., Madrid, 2006, p. 34.

de ahí la mirada circunspectiva que debe orientar decidiendo “cada nuevo paso” inscripto virtualmente en *este ahora*. El saber de una *inminencia* que no se produce no es destituido por las tribulaciones de la vida fáctica, sino que se sostiene en la certidumbre de que su convicción no proviene sino de Dios.<sup>39</sup> Una experiencia de la vida fáctica e histórica, cuyo *hacer* no proviene de la actualización de un dogma, sino que *vive* en su cumplimiento (a esto hace referencia su despreocupación por un saber determinado); la abriga la inquietud, un “no saber” que vuelve indisponible, no asegurable lo porvenir.<sup>40</sup> No es una conjetura sostener que la *Resolución (Entschlossenheit)* tal como es propuesta en *Ser y tiempo* no es sino una *formalización* de lo *ganado* en la meditación sobre el modo en que los primeros cristianos, experimentan<sup>41</sup> la promesa de la *Segunda Venida*.<sup>42</sup>

Ahora bien: ¿Es una empatía devocional lo que orienta estos pensamientos o, por el contrario, se trata de un resultado metódicamente obtenido? Si hemos abandonado el cobijo de la actitud teórica, que garantizara la posibilidad de la visión objetivante, quedaríamos a merced de los imprevisibles *movimientos* de la vida ¿habremos perdido toda certidumbre? ¿la vida es lo que hagamos de ella o, por el contrario, es posible alcanzarla a través de formulaciones conceptuales que *acompañen* su deslizarse? Pero -debe aclararse- si hubiese tal *método* éste no habría nunca de convertirse en una técnica,<sup>43</sup> sino que sería una *aspecto* de aquello de lo que se pretende apropiarse. Por otra parte, la apropiación no *teorética*

<sup>39</sup> Cf. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 146.

<sup>40</sup> Cf. Pöggeler, Otto, *op. cit.*, p. 29.

<sup>41</sup> “Si se interpreta, por ejemplo, el tener experiencia de Dios como *fruitio Dei*, si se «disfruta» de Dios como «sosiego» del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital. En verdad, no sólo queda convertido así en un Dios solamente representado, muerto, sino que la adopción de la manera metafísica de pensar lleva e incluso obliga a llegar a ese punto muerto”, *ibid.*, p. 44.

<sup>42</sup> Cabe agregar que la intensa *apropiación* de la filosofía práctica de Aristóteles -contemporánea casi de estas investigaciones- son un complemento esencial de lo que culminaría en la obra de 1927; dice Alejandro Volpi: “A primera vista, en ese período (decenio anterior a *Ser y tiempo*) la presencia de Aristóteles parece más desdibujada que en otras etapas y por este motivo no ha sido señalada todavía, pero, como se verá, esto sucede precisamente porque la asimilación heideggeriana es tan rapaz que prácticamente cancela las huellas de aquello de lo que se ha apropiado”, Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia De Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 24; también: Cf. Vigo, Alejandro, *op. cit.* p. 215.

<sup>43</sup> Cf. Vigo, Alejandro, *op. cit.*, p. 247.

implica una convicción: la vida *avanza* enmascarada y, como antes sugerimos, no es tal condición una contingencia, sino que su mismo modo de ser incluye el ocultamiento; de ahí la exigencia de un *contramovimiento*, que es la *medida* filosófica contra su insoslayable tendencia a *perderse* en el mundo.

### 2.3 Intuición categorial e indicaciones formales

Llegamos, en este punto, al momento final de nuestro trabajo; queda por dilucidar el vínculo entre *intuición categorial* e *indicación formal*, de modo que se vuelva inteligible la *deriva* fenomenológica de Heidegger, haciendo hincapié en el hecho de no haberla nunca abandonado, en tanto tal, como lo hemos pretendido mostrar, los motivos centrales de su pensamiento surgen de la matriz fenomenológica y las novedades que introduce, si bien de enorme gravitación en el pensamiento ulterior, no dejan de ser desarrollos de posibilidades que la *disciplina* había ya propuesto.<sup>44</sup> Esto no implica que las diferencias puedan ser diluidas, ya que, como también se ha mostrado, implicaron un rumbo divergente a la posición cercana a los principios de la ciencia que orientara el camino de la fenomenología.

La *intuición categorial* resultó ser un descubrimiento de la fenomenología de inapreciable valor para el joven filósofo, en la medida en que en ella es posible, por una parte, desvincular al ser de su *residencia* en la subjetividad y, por la otra, *despojarlo* de su mera función copulativa; estos dos aspectos acuerdan con lo que habíase propuesto como objetivo de su tarea filosófica. Aunque asentada en el fenómeno perceptivo, resulta ser la *intuición categorial*, la matriz de formulaciones que no *están* disponibles *per se* en lo percibido. Esta *productividad* puesta así de manifiesto, se enlaza con lo que configura a la *indicación formal* en la que, tal como adelantamos, hay una declarada preeminencia por lo modal de su formulación: el *gesto* fenomenológico arraiga en lo formalmente indicado y en su *efectuación* no reside encapsulado en “... el «*qué*» originario que es experimentado en él (*contenido*)”, sino “por el originario «*cómo*»

---

<sup>44</sup> Más recientemente, Steve Galt Crowell se refiere a una crítica interna del programa trascendental y pone de relieve la posibilidad de un significativo acercamiento entre Husserl y Heidegger –un acercamiento que no deja a ninguno de los dos sin revisar-: *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001, p. 181.

en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*)”.<sup>45</sup> La omisión de la fenomenología por este último aspecto del fenómeno es lo que Heidegger pone de relieve;<sup>46</sup> nociones como “muerte” o “cuidado”, por ejemplo, no resaltan por su contenido experiencial, sino que son indicadoras de una senda que no se resuelve en una comprensión que *detiene el movimiento*, sino que señalan *un camino* en el que, quien conoce, deja de ser un espectador desinteresado y pasa a ser quien se *apropia* de lo inmerso en lo vivido e intenta *actualizarlo en la intuición*<sup>47</sup>, de modo que la capacidad desvivificante de la teoría quede *fuera de juego*. Es, por otra parte - y de un modo eminente- tal comprender un modo de la vida misma que se juega su ser, su tipo, incesantemente; comprender lo es la vida misma y tal condición se plasma como proyección de posibles: *intuición categorial* e *indicación formal* son *hitos* que apuntan a lo que en la obra de 1927 serán los *existenciales*.

---

<sup>45</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit. p. 88.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, op. cit. p. 96.

## Bibliografía

- Escudero, Adrián, *El joven Heidegger, Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000.
- Berciano Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Bertorello, Adrián, “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesugen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal” en *Revista de Filosofía*, Vol. 30 Núm. 2, 2005, pp. 119-141.
- Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970
- Gilson, Etienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Amable B Fernández, Ediciones Rialp, Madrid, 1973.
- Heidegger, Martin, *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, Trad. Jesús Adrián Escudero.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche I*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, Trad. Juan Luis Ver-mal
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu, Siruela FCE, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Universitaria S.A., Santiago de Chile, 1997.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, FCE, México, 1962.
- Masis, Jethro, “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la indicación formal - la interpretación Heideggeriana del Nuevo Testamento - Agustín y el Neoplatonismo” en *Logos*, num. 20, 2013, pp. 45-78.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2009.
- Paredes Martín, María del Carmen, *Intuición categorial y transcendencia*



- ontológica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Redondo Sánchez, Pablo, *Filosofar desde el temple de ánimo, La “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006.
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 1997.
- Van Breda y otros, R.P.H.L., *Cahiers de Royaumont*, trad. Amelia Podetti, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteiología y Otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.
- Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia De Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.



## El despertar del idealismo en *El ocaso de la Ilustración*

MARIANO GAUDIO



Reseña: AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de María Jimena Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2013, 594 pp.

La obra que reseñamos, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, corona una larga y meritoria serie de trabajos académicos de María Jimena Solé,<sup>1</sup> que se ha especializado en la filosofía de Spinoza y su recepción en el pensamiento alemán del siglo XVIII; en este caso, la genialidad de Solé se desenvuelve en el estudio preliminar, en la cuidadosa selección de fuentes (F. Jacobi, M. Mendelssohn, T. Wizenmann, I. Kant, J. W. Goethe y J. G. Herder), en la traducción de las mismas junto con notas aclaratorias y explicativas, y en la bibliografía pertinente. Aunque cumpla con creces los rasgos fundamentales de una producción académica, el trabajo de Solé se ofrece con generosidad al lector ávido de completar ciertos hitos de la historia de la filosofía –y de la filosofía– que no suelen formar parte de la primera plana de la formación, ni de las grandes compilaciones. El estilo franco, llano y preciso, y no por ello menos profundo y vivaz, acerca los textos prácticamente a cualquier lector voluntarioso. El hilo conductor es el posicionamiento de los ilustrados y de los anti-ilustrados ante la concepción de Spinoza, el modo como fue comprendido este filósofo maldito, y las polémicas que se desataron con motivo de la recepción. Pero en una suerte de sendero subterráneo se destaca una figura que agita la polémica, que provoca sentimientos encontrados, y que se amplifica entre la distorsión y la sinceridad para, de alguna manera, llevarse el mérito

<sup>1</sup> Una sucinta versión de esta reseña, junto con la reseña de otro libro reciente de M. J. Solé, se encuentran en el siguiente trabajo en colaboración con J. Ferreyra: “Solé, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789), historia de la santificación de un filósofo maldito* y AAVV, *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo*”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 9 | 2014, URL : <http://ref.revues.org/571>.

–querido o no– de colocar a Spinoza en la cima de la especulación alemana: Jacobi. Esta figura crucial opera paradójicamente elevando aquello que desea desterrar, el presunto ateísmo de Spinoza y, con éste, el de la Ilustración en su conjunto que confía en la razón.

Del intento por extirpar la serpiente ha nacido otra, y otras tantas, quizás mayores, inspiradas en la primera y fructificadas en nuevos cauces. El ocaso, en general asociado con el cierre, se vierte en un comienzo, nietzscheano y románticamente asociado al (re) nacer de los escombros de lo viejo. En efecto, sin la polémica del spinozismo que Solé reconstruye con diáfana agudeza, no se comprenderían cabalmente ni la discusión poskantiana, ni los orígenes del idealismo, ni el romanticismo temprano, movimientos todos ellos finiseculares y apenas posteriores que circunscriben un primer contorno de las repercusiones de este tema. En el desarrollo siguiente bosquejaremos algunas líneas al respecto, centrándonos principalmente en el “despertar” del idealismo, expresión con la que Kant y Fichte explican el pasaje de una instancia no-racional a una instancia racional y con la que muestran que la razón/libertad, incluso reprimida u obturada, se despliega germinalmente y desde las entrañas de su opuesto.

En sí, el libro *El ocaso de la Ilustración* se puede dividir en dos grandes partes: el “Estudio preliminar” donde Solé se ocupa no sólo de contextualizar y presentar la polémica en torno del spinozismo, sino también de erigir con maestría los principales argumentos de la contienda y sus significaciones explícitas e implícitas; y, en segundo lugar, la traducción de las fuentes, cuya justificación ya se entrevé en el “Estudio preliminar” y cuya edición se explica en notas, que al mismo tiempo se complementan con aclaraciones y reposiciones –por

parte de Solé– del sentido del conjunto de la argumentación. El aparato crítico, lejos de redundar en erudición estéril, conforma una herramienta absolutamente imprescindible para el lector puntilloso. La misma observación vale para la localización de las fuentes y para la indicación de las páginas de los originales. En lo sucesivo analizaremos el estudio y cada una de las fuentes (que numeraremos entre paréntesis).

El “Estudio preliminar” (pp. 9-112), titulado “*La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollos y consecuencias*”, comienza con un aspecto mucho más metafísico que empírico: la presunta confesión de spinozismo por parte de Lessing, recientemente fallecido, a un Jacobi que, enterado del homenaje que Mendelssohn preparaba para el difunto, decide hacer pública y comunicarle al filósofo de Berlín. Desde el punto de vista empírico, si la confesión de Lessing resulta cierta o no, poco importa; desde el punto de vista argumentativo, si la disyuntiva excluyente que esconde en el fondo (sólo hay un sistema racional coherente, el de Spinoza; todos los restantes son incoherentes) favorece a la posición de Jacobi, tampoco importa. La anécdota cobra valor por sí misma, porque la declaración de spinozismo constituye un escándalo para la Ilustración alemana, tanto por lo que significa Spinoza como por lo que significa Lessing. De acuerdo con el desarrollo de Solé, la polémica genera: (1) un posicionamiento necesario ante Spinoza, (2) la ponderación de la Ilustración, la razón y la fe, (3) la profundización de la relación entre el fundamento infinito y el universo. El debate trasciende las fronteras de lo académico, en un momento histórico donde la burguesía tiene que legitimarse, ante la muerte de Federico II en 1786, y donde se vislumbra la amenaza de retroceso del despotismo ilustrado. Además de los que

protagonizan la polémica (en primer lugar, Jacobi y Mendelssohn; luego, Wizenmann, Kant, Goethe y Herder), Solé presenta a los personajes que aparecen en segundo plano: Lessing, Elise Reimarus, Hamann y Lavater. Y sistematiza el debate en torno de cuatro posiciones: deísmo (Mendelssohn), teísmo (Jacobi y Wizenmann), teísmo moral (Kant) y panteísmo (Goethe y Herder). También aclara el uso ambiguo de los términos deísmo / teísmo en el siglo XVIII, y precisa cada uno de los significados.

Luego Solé examina el contexto de la Ilustración de Berlín alrededor de 1780, sus intenciones dogmático-racionalistas, y las amenazas que encuentra en el movimiento *Sturm und Drang*, en *La educación del género humano* de Lessing, y en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Las contorsiones desembocan en el debate sobre el proyecto ilustrado y el alcance de la razón bajo la pregunta que interpela a los más conspicuos: ¿qué es la Ilustración? A partir de aquí, Solé focaliza cada una de las piezas de la polémica, secuenciándolas con suma intriga y hurgando en las bifurcaciones y vericuetos que introducen los protagonistas. Ante todo, socava los previos desencuentros entre Jacobi y Mendelssohn, y especifica los puntos de la disputa –en torno de 1785– sobre cómo conciben ellos la filosofía de Spinoza. El ardor inicial se reaviva en 1786 con la respuesta de Jacobi a Mendelssohn y con el texto anónimo de Wizenmann –en sintonía con el primero– que motivó la intervención de Kant. A su vez, Wizenmann responde a Kant con aclaraciones y con críticas directas al filósofo de Königsberg. La polémica también tuvo eco en lo que Solé considera el “panteísmo de Weimar”: Goethe y Herder; y se cierra –lo cual genera ciertas suspicacias– con la posición de Jacobi en dos apéndices a su célebre obra, que analizamos más abajo.

Entre las consecuencias de la polémica del spinozismo Solé subraya que Spinoza se convirtió en un filósofo ineludible, que manifiesta la crisis de la Ilustración, que fue un gran incentivo para la difusión de la filosofía de Kant, y una gran influencia en los idealismos de Fichte, Schelling y Hegel. Ahora bien, en este punto cualquier lector podría formularse la genuina pregunta de si se trata de un auténtico Spinoza (y, en tal caso, ¿cuál de los pensadores lo refleja?) o de un Spinoza deformado por la contienda; ante esta duda, Solé afirma salomónicamente: “Alemania se forjó un Spinoza propio” (p. 106). Una vez más, lo empírico –la contrastación con un Spinoza presuntamente verdadero– deviene nimio frente a la intensidad del debate y a la proliferación temática generada por Spinoza.

Como señalamos, la segunda parte del libro la componen las fuentes, cuya selección se inicia con un clásico: (1) las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn* (1785, primera edición, traducción completa, pp. 119-235) de Jacobi. Jacobi encabeza esta obra con una cita de Descartes para criticar a la razón y con un poema de Goethe para criticar a Dios, y luego se vale de Platón para mostrar las dificultades del alma para acceder a la primera causa. Quizás envalentonado por el prestigio de autoridades, Jacobi exhorta a la búsqueda de la verdad y declara sin más que Lessing era spinozista. Fiel a la intriga desatada, expone los intercambios epistolares y otro tipo de minucias. Según Jacobi, Lessing dijo: “¡*En kai pan!* Es todo lo que sé” (p. 134). Con “Uno y todo” –lema que, junto con la convergencia entre lo grande y lo pequeño en el poema de Goethe, condensan el núcleo del romanticismo temprano– se refiere a la filosofía de Spinoza, la única filosofía coherente. En lo sucesivo y en distintos momentos de las *Cartas*,

reconstruye no menos de cuatro veces el sistema de Spinoza. Pero de inmediato, ya en la primera reconstrucción, aclara que no está de acuerdo con él, y propone un "salto mortale" (p. 139) hacia un Dios interior, personal y trascendente; un salto propio de la fe –una intuición intelectual, un acceso inmediato al primer principio, como Fichte y Schelling, aunque éstos no lo reafirman *por fuera*, sino *intrínseco* a la razón–, y como salvoconducto del fatalismo, materialismo y mecanicismo en el que necesariamente recae el sistema de Spinoza. Más allá de las anécdotas y de los diálogos recreados, Jacobi sustenta el spinozismo de Lessing en el § 73 de *La educación del género humano*, y ante las cavilaciones de Mendelssohn, incluye un segundo poema de Goethe ("Prometeo") donde se ufana de Dios y se afianza la ayuda entre los hombres. El intercambio epistolar con Mendelssohn gana intensidad y Jacobi, tras volver a exhibir el sistema de Spinoza, simula un diálogo con éste tratando de que admita el concepto de actividad o libertad/voluntad más allá del mecanicismo, concepto que será clave en Fichte. Sin embargo, Spinoza se resiste y Jacobi lo acusa de fatalista, aunque con caballerosidad le concede a este Spinoza-ficcional la última palabra (pp. 167-179). Ahora bien, las sucesivas exposiciones del spinozismo obligan cada vez más a Jacobi a diferenciarse de ese sistema, lo que constituye la última escena de las *Cartas* (pp. 204 ss., 214 ss.). Según el pensamiento de Jacobi, el acceso a la primera verdad inmediata sólo se logra mediante la fe, mientras que la razón ocupa un lugar secundario y derivado. La fe permite saber que tenemos un cuerpo con el que percibimos las cosas exteriores y que existen seres pensantes fuera de nosotros, al modo de una revelación que demarca el Yo y el Tú. La deducción del cuerpo propio y de la alteridad reaparecerá en Fichte, pero bajo otra

directriz, no ya la de la fe, sino la del derecho natural. Lo mismo vale para la religión concebida por Jacobi como unidad viviente del hombre con Dios; en este caso, la vida, la religión y el amor –o el "hacerse uno con Dios" (p. 225)–, influyen también en los románticos, en Schelling y en el joven Hegel, de distintas maneras. Para Jacobi la razón no forma al hombre, sino que el hombre se forma, se organiza –y debe ser organizado– por sí mismo; es decir, coloca a la práctica en la cumbre del sistema, y con ello busca escapar al fatalismo spinozista y sienta un pilar del idealismo fichteano. Esta primacía práctica se completa en Jacobi con la prioridad de Dios y de la religión –en Fichte, de la ley moral y del orden moral del mundo– que se revelan en la interioridad, y cuya Palabra deviene hecho (p. 233). Esta articulación entre el Verbo y la carne juánicos, o entre espíritu y materia, es sin dudas uno de los grandes temas que atraviesan todo el pensamiento idealista.

Contra la crítica jacobiana a la razón, M. Mendelssohn en (2) *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* (1785, "Prólogo" y capítulos 13 a 15, pp. 237-283) intenta recuperar el prestigio de la especulación metafísica, y confiesa: "Sé que mi filosofía ya no es la filosofía del momento" (p. 239). Durante la primera mitad del siglo XVIII –prosigue– la filosofía de la escuela ha reinado arbitrariamente, al modo de un despotismo / dogmatismo que provocó la insubordinación, y confía en que Kant, que toma la misma imagen al comienzo del primer prólogo de la *Crítica*, reconstruya la fortaleza demolida. En el cap. 13 Mendelssohn expone su propia versión del sistema de Spinoza y le formula una serie de críticas. En el cap. 14 recupera la posición de Lessing en la figura de la hidra de dos cabezas, una que dice "todo es uno" y otra "uno es todo" (p. 258), y trata de

compatibilizarla con las verdades morales y religiosas que la razón muestra, en lo que denomina "panteísmo purificado" o "refinado" (cap. 14 y 15). En el siguiente texto, (3) *A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del Sr. Jacobi* (1786, traducción completa, pp. 285-339), Mendelssohn embate con mordacidad contra Jacobi, y entre otros aspectos le reprocha el fideísmo –equiparable al *fanatismo*, una acusación frecuente en esta polémica, aunque en sí misma descalificatoria y poco fructífera– y la inversión de Spinoza (pp. 323-325, 337-338), cuyo problema fundamental –la articulación entre lo infinito y lo finito– queda irresuelto.

En (4) *Respuestas a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1786, primera edición, "Prefacio" y selección de pasajes, pp. 341-378), Jacobi devuelve las gentilezas a la Ilustración alemana, a la que equipara con "el tonto orgullo que quiere imponer e introducir su propio sistema en todas partes, sin permitir que exista absolutamente ningún otro. Éste, que considera su opinión como la verdad misma y cree ser la razón *en persona*, no oye razones" (p. 361; lo mismo en p. 374). La Ilustración consecuente degenera en fanatismo; así, le devuelve la misma moneda. La novedad de la *Respuesta* de Jacobi consiste en que cita y pone a su favor a Kant (pp. 366-367). Sin embargo, lo que motivará la intervención de Kant no es la *Respuesta* de Jacobi, sino el diagnóstico de T. Wizenmann en (5) *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario* (1786, selección de pasajes, pp. 379-429). En sintonía con Jacobi, Wizenmann expone la imposibilidad de la razón, que sólo se ocupa de lo ideal y no de lo real, respecto de la demostración tanto de la existencia de cosas exteriores como de la existencia

de Dios; por ende, considera que la disputa entre Jacobi y Mendelssohn ya está zanjada, y el mismo Kant debería concordar en ello con Jacobi y con él. Para ambos Dios está más allá de la razón. La diferencia estriba en que Wizenmann habilita otra fuente de conocimiento, las verdades temporales que se sedimentan históricamente en una tradición (pp. 416 ss.), los hechos (*Facta*) que se nos revelan, o el hecho (*Thatsache*) por el cual Dios se nos revela y que el hombre legitima (p. 421). Esta perspectiva sobre la evidencia resurge en los poskantianos que buscan un primer principio y en Fichte, que se encarga de conducirla a la *Thathandlung* (la acción que deviene acto).

Kant interviene en la polémica con dos textos breves: (6) "Algunas observaciones al libro de L. H. Jakob, *Examen de las horas matinales de Mendelssohn*" (1786, completo, pp. 431-437) y (7) "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" (1786, completo, pp. 439-463). Coherente con su estilo, Kant se alza simultáneamente contra las pretensiones de la razón dogmática de Mendelssohn y contra el fideísmo de Jacobi y Wizenmann. La limitación de la razón es lo que permite sostener la creencia fundada en el saber práctico y, a la vez, sustraer a la creencia del fanatismo fideísta. En cuanto delimitada y purificada de contradicciones, la razón ofrece la posibilidad de orientarse en el pensamiento en base a principios subjetivos, y así –es decir, evitando la afirmación dogmática– se recuperan los objetos suprasensibles necesarios, no para la teoría sino, para la práctica. Dice Kant: "esta exigencia se extiende hasta la afirmación de la existencia de ese ser ilimitado [= Dios]. Sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y mucho menos para el arreglo a fines [...]. Sin admitir un autor

inteligente, es imposible indicar al menos fundamento *inteligible* de aquello sin caer en una franca inconsistencia" (pp. 448-449). Se trata de la razón perforándose a sí misma. En lo que Kant considera una inconsistencia, opta por el teísmo –por cierto, moral, pero no por ello purificado del vestigio dogmático–. La pregunta que subyace aquí es si la ley moral necesita un *ser*, un *autor*, o en última instancia, una *cosa* inteligente o si, como hará Fichte, lo inteligible puede subsistir por sí mismo y la razón no encuentra otra explicación de sí que ella misma. Además de precisar el concepto de fe racional y de polemizar con Wizenmann, Kant concluye con una reivindicación de la libertad de pensamiento, en términos de comunicación con los otros y liberada de tutores que opriman el espacio público y la conciencia. La libertad de pensamiento "significa que la razón no se someta a ninguna otra ley más que aquella que *ella se da a sí misma*" (p. 459). Este anclaje de corte rousseauiano –y, permítase, también fichteano–, la razón autolegiándose, contrasta con el paso teísta / trascendente.

Con gran sagacidad, Wizenmann responde a Kant en (8) "Al Sr. Profesor Kant, del autor de *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn*" (1787, completo, pp. 465-507), cuestionando la distinción entre principios objetivos y principios subjetivos (la teoría y la práctica) de la razón, porque lo subjetivo no se orienta sino en base a lo objetivo, y viceversa. Esta unicidad condensa la problematización poskantiana y sobre ella reposa el Absoluto del idealismo y del romanticismo. Wizenmann cuestiona irónicamente la fe racional de Kant: según ese razonamiento, hay que creer en la existencia de algo que carece de fundamento sólo porque constituye una exigencia para el sujeto, y entonces le reintegra el sayo de "fanatismo" (p. 486). Además de horadar

la deducción de la existencia de Dios a partir de una exigencia moral, Wizenmann pregunta si la posición práctica de Kant implica una moralidad sin Dios o si la moral se sostiene únicamente con Dios; es decir, emulando el estilo de Jacobi, coloca a Kant en una disyuntiva excluyente. En las últimas páginas el autor se dedica a exponer de nuevo su posición.

El "panteísmo de Weimar" interviene en la polémica del spinozismo con dos textos: (9) el "Estudio sobre Spinoza" de Goethe (1784/5, fragmento entero, publicado póstumamente en 1891, pp. 509-514); y (10) *Dios. Algunas conversaciones* (1787, "Diálogo IV", pp. 515-546) de Herder. Aunque este panteísmo vitalista se opone a Jacobi, no se inscribe ni en la línea de Mendelssohn ni en la de Kant. Goethe parte de la perfección –y, por consiguiente, la existencia– de lo infinito e incomprensible para nosotros. Lo finito sólo existe *en* lo infinito y en cuanto *participa* de lo infinito. Para Goethe, lo infinito es un organismo viviente cuyos componentes finitos resultan inescindibles de la totalidad de pertenencia, y esos elementos finitos poseen algo de lo infinito. Indudablemente este spinozismo platonizado gozará de mucho eco entre los románticos, no sólo por el naturalismo, sino también por el organicismo que servirá para la reconfiguración del orden político-social. En el diálogo de Herder, los personajes comentan las *Cartas* de Jacobi, y lejos de escandalizarse del spinozismo de Lessing, lo celebran. Sin embargo, rechazan la divinidad personal-trascendente, las consecuencias –fatalismo, ateísmo– que Jacobi extrae del sistema de Spinoza, y el concepto de fe (pp. 526-528). Los personajes de Herder instigan a la unidad entre Dios, el hombre y la naturaleza, y esta armonía incluye a la razón y a la existencia. "De esta manera –explica Solé–, Herder desarticula la disyun-



ción excluyente planteada por Jacobi [...]. Ya no hay conflicto entre Dios y la razón" (p. 536, nota 43). La clásica "alma del mundo", que Herder descarta y exilia en metáfora, renacerá en la filosofía de la naturaleza de Schelling. Y las elucubraciones en torno del panteísmo, la crítica al emanantismo y la capacidad de Herder para atrapar y entregar el drama spinozista –a saber, en qué medida Dios y las cosas se identifican–, son todas líneas de argumentación que confluyen en el eximio escrito de Schelling sobre la libertad de 1809.

Pero Jacobi cultivó lo que con el tiempo será su insignia esencial: el carácter *eminente e insidiosamente polémico*. En este sentido, responde a Herder y amplía su crítica a la razón ilustrada en (11) los apéndices V y VII a la segunda edición (1789) de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (pp. 547-579). La edición de Solé incluye un extracto del Apéndice V y el Apéndice VII entero; sobre el último nos detenemos para señalar algunos aspectos. A modo de preludio del romanticismo, la crítica jacobiana a la razón ilustrada consiste en que ésta construye un lenguaje, un conjunto de signos y palabras, que se desentienden de lo vital-real: "Nos apropiamos del universo en tanto lo desgarramos y creamos un mundo de *imágenes, ideas y palabras* a la medida de nuestras capacidades" (p. 561); es decir, la razón que, acorde a la imagen kantiana, transporta sus principios a la naturaleza y la interroga según ellos, en verdad falsea la realidad viviente y sólo conoce un sustituto, una generalidad numérica, lo que la razón misma ha engendrado. Así la razón se desentiende del mundo real. Jacobi versiona una breve historia de la filosofía, desde los atomistas, la escolástica y Descartes, hasta colocar a Spinoza en el papel protagónico, pues con su "uno y todo" pudo resolver el dualismo materia-forma a partir de un

solo principio. Sin embargo, además de criticar a Spinoza, Jacobi señala que la razón tropieza con sus propios límites cuando quiere explicar la primera condición, porque en tal caso pretende convertir lo sobrenatural o extra-natural en algo meramente natural. La razón va espontáneamente más allá de su ámbito (¿cómo no afiliar esta observación con la dialéctica kantiana?), y entonces distorsiona y representa lo incondicionado "a su manera" (p. 571). Si la razón –lo que Hegel denominará entendimiento, situando la razón en el lugar que Jacobi reserva para la fe– aspira a extralimitarse y conocer lo Absoluto, no puede sino deformarlo según sus propios límites, porque lo incondicionado no se conecta con lo condicionado –de ahí el *salto mortale*; pues si estuviera conectado, no sería incondicionado–; por lo tanto, concluye Jacobi, hay que aceptar lo incondicionado tal como es, como un hecho (*Thatsache*), como el "ser de todos los seres" que siempre se llama Dios –no sólo arquetipo, sino también creador– (p. 575). Jacobi reintroduce la trascendencia divina, pero al momento de distinguir entre el hombre y Dios, enfatiza: "poseemos, o al menos parece que poseemos en nosotros, gracias a la conciencia de nuestra autoactividad (*Selbstthätigkeit*) en el ejercicio de nuestra voluntad, un *análogo* de lo sobrenatural, esto es, del ser que *no actúa mecánicamente*" (p. 576). En esta autoactividad, en esta voluntad, en esta decisión interior o autodeterminación, despierta el idealismo. El hombre conoce la causalidad –prosigue Jacobi– porque la efectúa en la práctica y tiene conciencia de ella, es decir, porque la vitalidad, al modo del "ser originario" (p. 577), anima la razón y remite a una inteligencia suprema como primer principio. El hombre recrea en la medida de sus posibilidades esa capacidad absoluta –que corresponde a Dios– de sus- traerse del mecanicismo. Sólo que Jacobi

agrega (¿coherentemente?) que este ser originario es independiente, supramundano y personal; de todos modos, al enlazarlo con la voluntad y la inteligencia humanas, que en este esquema serían meramente secundarias, colabora en la gesta idealista.

En suma, *El ocaso de la Ilustración* concita un abanico de intereses. En esta reseña intentamos subrayar la relación de la polémica del spinozismo con el despertar del idealismo, cuyo origen muchas veces suele atrincherarse en Kant, y conjuntamente las repercusiones en los poskantianos y en el romanticismo. El trabajo de Solé contiene el mérito extraordinario de conciliar en un mismo abrazo la exigencia académica y la lectura amena. Celebremos, entonces, *El ocaso de la Ilustración* como pieza necesaria en nuestra formación.

## El idealismo alemán, o de la apertura a lo Absoluto

LUCAS SCARFIA



RESEÑA: Silvia del Luján di Sanza / Diana María López (comps.), *El vuelo del búho, estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013. 351 pp.

En *El vuelo del búho, estudios sobre filosofía del idealismo*, los autores compilados por Silvia del Luján Di Sanza y Diana María López presentan, a través de los filósofos a los que aquellos dedican su reflexión, al idealismo alemán en cuanto corriente filosófica que, desde su surgimiento, no puede dejar de ser tenido en cuenta al momento de ocuparse de conceptos como "lenguaje", "sujeto", "mundo", "tiempo", "dios", "cosa en sí", entre otros.

En efecto, ya en la introducción al volumen, Edgardo Albizu enfatiza el renovado interés por la filosofía idealista surgido a fines del siglo XX y que se extiende hasta hoy. Este interés nace, según él, como respuesta a los realismos y materialismos tiránicos-inquisitorios en materia filosófica y política. Además, Albizu destaca una motivación propiamente intelectual, o más estrictamente, un impulso del pensamiento por el cual el idealismo vuelve a estar en boga en la actualidad, y que es lo que fomenta los trabajos presentados. Para Albizu, "el idealismo cumple permutaciones filosóficas laterales" (p. 18), permutaciones que justamente posibilitan que el idealismo sea apropiado para combatir las ideologías conservadoras, a partir de su constante carácter de apertura a las múltiples expresiones del saber –por ejemplo: el arte, la filosofía o la ciencia–.

La compilación presenta tres capítulos en los que el idealismo como sistema filosófico adquiere un título determinado, a la vez que se lo emparenta con un autor en particular. En este sentido, el primero de ellos está formado por artículos referidos al "idealismo trascendental", y así, a Kant y a Fichte, quienes dan el primer impulso al modo idealista del pensamiento filosófico, al menos con las particularidades que adopta en Alemania en el siglo XVIII. El capítulo segundo se dedica al "idealismo es-

peculativo” hegeliano; y el tercero y último, presenta a Schelling y al “idealismo de la libertad”. Claro que quienes acercan estas cosmovisiones no lo hacen mediante un único aspecto de las filosofías nombradas, sino a través de diversos conceptos –de acuerdo a lo mencionado arriba– que enriquecen la apropiación de aquellos filósofos por el lector, al tiempo que –retomando al pasar algunas palabras kantianas– dan ocasión a mucho pensar.

De este modo, con respecto al primer capítulo, Michaël Fœssel problematiza la concepción kantiana de dios en cuanto a la consideración del mundo como lugar en que la justicia divina se hace presente; más en detalle, subraya la preponderancia que Kant otorga a la razón práctica en lo referente a la Teodicea.<sup>1</sup> El autor denota el descubrimiento kantiano de un pasaje subrepticio en la teodicea dogmática, un pasaje de lo condicionado a lo incondicionado; y paralelamente expone la teodicea en su versión kantiana, según la cual la idea de dios se justifica como condición de posibilidad de la lucha contra el mal en el mundo “en tanto él es algo indefinidamente por hacer” (p. 47).

Daniel Leserre se enfoca –en el segundo de los textos conformantes de la edición– en el lenguaje como aspecto problemático de la filosofía de Kant. A partir del estudio de la Analítica Trascendental en la *Crítica de la razón pura*, Leserre sienta las bases para pensar una teoría del significado en el filósofo de Königsberg; o cuanto me-

nos, imposibilita negar la importancia de Kant como pensador a ser considerado al momento de tratar cuestiones acerca del significado y del lenguaje. En efecto, Leserre arriesga una lectura según la cual el concepto de significado –en el pasaje mencionado de aquella obra– es producto de un uso lingüístico y lógico; pero señala que a su vez Kant pasa, de este uso, a un uso trascendental del mismo, lo que puede justificar a partir de los tres sentidos del concepto que identifica en la primera *Crítica*. De estos tres sentidos, Leserre enfatiza la importancia del último de ellos, a saber, el “sentido objetivo”, que es el que precisamente, dota de carácter trascendental a la reflexión kantiana, en tanto “[e]n este tercer sentido [...] «significado» se refiere [...] específicamente a la posibilidad de validez objetiva de los conceptos puros y su justificación” (p. 60). Por otro lado, el autor demarca la problematicidad de la aproximación de la posición de Kant, con la de filósofos contemporáneos; en particular, con lo argumentado por Frege. Esto último invita a Leserre a subrayar la peculiaridad de las ideas kantianas en torno al tema, así como la influencia de éstas en las renovadas perspectivas posteriores a Kant acerca del concepto de significado.

El tercer ensayo, escrito por Ileana Beade, ofrece una lectura de la cosa en sí kantiana, según la cual tal concepto no es una ficción, sino que alude a una entidad real. Semejante conclusión se alcanza a partir del rastreo que la autora hace en la primera de las críticas kantianas, en lo que –sostiene– es una indistinción ontológica entre fenómeno y cosa en sí; para Beade, Kant distingue ambos términos sólo de forma epistemológica-metodológica. En este punto, señala que aquellos conceptos refieren a una sola y única entidad, a saber, el objeto experienciable. Claro que, aclara,

---

1 El primado de la razón práctica sobre la razón teórica es un tópico que reaparece –si bien en otro aspecto, y precisamente, en un sentido crítico respecto de la filosofía kantiana– en otro filósofo del idealismo trascendental –según la calificación que previamente se expuso–, a saber, en Fichte.

en tanto experienciable –es decir, sometido a espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad–. En el contexto de la metodología y el rigor terminológico de la filosofía kantiana, no le cabe estrictamente al objeto de la experiencia el término de cosa en sí. De todas maneras, inmediatamente Beade vuelve sobre la correlatividad ontológica de los términos nombrados y, partiendo de una cita de la *Crítica* y otra de los *Prolegómenos*, exige la contraposición de fenómeno y cosa en sí, pero no en tanto separados abismalmente (dualismo metafísico), sino en tanto “objeto único, pensado bajo dos perspectivas diversas (siendo así la distinción [...] de carácter estrictamente epistemológico)” (p. 78).

El último de los escritos dedicados a Kant en este volumen explicita la cuestión del sistema de la filosofía en la *Crítica del discernimiento* o *Crítica del Juicio*. Silvia di Sanza presenta el inconveniente que se le plantea a Kant a la hora de articular la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*; en otras palabras, hace patente la necesidad kantiana de salvaguardar la unidad de las partes del sistema, para que en efecto se considere al mismo como tal. De acuerdo con Di Sanza, la *Crítica del discernimiento* “es ese término medio que [produce] la articulación de las partes y lo hace mediante la reflexión de las facultades” (pp. 97-98). En este sentido, es la facultad de juzgar –clave al interior de la última de las *Críticas*– aquella que vincula naturaleza y libertad –*Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*, en cuanto partes del sistema filosófico kantiano–, y dota de unidad tanto a los fines morales del sujeto y su experiencia de la naturaleza, como en términos sistemáticos, precisamente, a la filosofía de Kant. De todas formas, Di Sanza también marca los límites de la articulación kantiana, que dan lugar a la posterior

filosofía idealista de corte especulativo;<sup>2</sup> la cual, según la misma autora lo presenta, no concibe al juicio reflexionante –de la *Crítica del juicio*– como mediador entre el ámbito de la naturaleza y el de la libertad, sino una mediación interna a la lógica que relaciona a la una y a la otra, o al entendimiento y a la razón.

El último texto del primer capítulo está dedicado a Fichte y, en particular, al lugar que el concepto de “cuerpo” tiene en su sistema. Jacinto Rivera de Rosales recorre los párrafos 1 al 19 de la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, para destacar el rol positivo que el cuerpo tiene en la filosofía fichteana, el cual influye con posterioridad aun en autores críticos del idealismo como Schopenhauer y Nietzsche. Este carácter positivo es, según Rivera de Rosales, “la idea nuclear y revolucionaria [...] que Fichte nos enseña sobre la realidad del cuerpo propio” (p. 126). A su vez, el esclarecimiento de la noción de cuerpo en Fichte que brinda Rivera de Rosales también ayuda a la comprensión de los conceptos de “educación” y “comunidad”, tal como son tratados por el catedrático de Jena. A través de once ítems, Rosales denota en qué sentido se puede pensar aquel concepto como caracterizado positivamente en Fichte. Así, resultan vitales los puntos número 4 y 6, en los que explica cómo alcanza Fichte la conclusión de que el cuerpo es aquello que posibilita la intuición misma del espacio. Asimismo, esta demostración le permite a Rivera de Rosales resaltar la primacía de la razón práctica –en efecto, el cuerpo es, según lo expuesto en el segundo de los puntos mencionados, la razón o la voluntad bajo la forma de la sensibilidad– sobre la razón teórica, en cuanto fundamenta a

<sup>2</sup> Una vez más, tomando en cuenta los títulos con antelación presentados.

esta última. Además, en relación con los conceptos de "educación" y "comunidad", a través del cuerpo del otro el individuo puede reconocerse a sí mismo, al tiempo que el cuerpo (humano) es el lugar del reconocimiento del otro en tanto ser racional (punto 10). De este modo, se sientan las bases para la aceptación y para la impartición de la educación entre los hombres –como formación (*Bildung*) en aras de la libertad del género humano todo–, así como también se posibilita la comunión entre éstos, en los márgenes de una convivencia racional.

El segundo capítulo ya se sitúa –en términos temporales– en un paso posterior respecto del idealismo trascendental, a saber, en el idealismo especulativo hegeliano. En efecto, Hegel pensaba su propio sistema como una continuación, pero más importante aún, una superación del idealismo trascendental kantiano y fichteano.

En este punto, el escrito de Héctor Ferreiro expone la diferencia entre el modo kantiano –o, más estrictamente según él, el intento de Kant– de conciliar el concepto de libertad con el concepto de naturaleza, y el modo hegeliano que sí denota una verdadera conciliación de ambos términos. Hegel alcanza este resultado –de acuerdo con la explicación de Ferreiro– mediante el típico desenvolvimiento filosófico dialéctico-espiritual, propio de sus obras. En este sentido, el autor del ensayo pone de manifiesto la crítica de Hegel a la libertad de corte formal –que no puede alcanzar reconciliación alguna con la naturaleza–, a la vez que explicita que para el catedrático de Berlín sólo en el sistema del derecho la libertad del hombre se hace verdaderamente efectiva. De este modo, resultan conciliadas en el idealismo absoluto hegeliano –y teniendo en cuenta la salvedad que Ferreiro introduce hacia el final del texto, a saber, que para que tal conclusión tenga sentido, hay

que aceptar "la tesis de que la sustancia o el absoluto es en realidad el espíritu o la racionalidad humana" (p. 168)–, la libertad humana y la necesidad natural, y la libertad individual y la constricción social.

Por otro lado, Vincenzo Vitiello demarca la diferencia entre la lectura hegeliana y la schellinguiana acerca del carácter trino de dios en su comprensión cristiana. Según su exposición, la visión de Schelling dota al cristianismo de un carácter de apertura al futuro y a la novedad –como efectivamente es, según Vitiello, el advenimiento de Cristo–. Además, semejante concepción da lugar a que el pensamiento cristiano pueda valerse de los conceptos de "historicidad" y "libertad". La cuestión acerca del carácter de apertura que posibilita el pensamiento idealista –en este caso en su versión schellinguiana, de acuerdo con Vitiello– ya fue mencionado con anterioridad en la reseña, y en particular se presenta en el idealismo de corte más romántico –como lo es en más de un sentido, el idealismo de Schelling. Ahora bien, para que la conclusión mencionada cobre valor, Vitiello reconstruye la crítica de Schelling a la prueba ontológica de la existencia de dios en la versión de Anselmo, en relación con su reapropiación hegeliana. De todas formas, Vitiello, a partir de algunas citas de *Filosofía de la revelación*, cuestiona el planteo de Schelling, y alcanza una nueva conclusión al interior del pensamiento de este filósofo mismo.

Diana María López también toma como eje a Hegel e interpreta re-significativamente el papel de la apariencia (*Schein*) en el sistema. López se ocupa de despojar al término de cualquier connotación negativa, o mejor dicho, peyorativa; asocia la apariencia a la expresión libre del absoluto, o a una creación que no difiere del absoluto mismo y, en este sentido, liga la concep-

ción hegeliana de este concepto con la idea de lo Uno en Plotino. A los fines de hacer patente este aspecto, la autora analiza el pasaje del ser a la esencia en la *Ciencia de la lógica*, concluyendo que –en torno a la filosofía de Hegel– “las determinaciones por las cuales la apariencia se distingue aparentemente de la esencia, no son sino la esencia misma” (p. 180). La apariencia es, según esto, “brillo” –término que resalta la ausencia de carácter peyorativo en el modo en que Hegel plantea la cuestión–. A su vez López dice: “la apariencia no está fuera de la esencia, sino que es el «afuera» de la esencia, el «brillo» o «reflejo» [...] de ésta” (p. 188). Enfatizando que apariencia y esencia no están enfrentadas al infinito, López relaja la importancia de cada uno de los momentos de la dialéctica especulativa hegeliana en sí mismo y en sus interrelaciones.

Por último –en cuanto a los estudios dedicados a Hegel–, Edgardo Albizu presenta “el experimento fundacional del sistema del saber absoluto” en la filosofía hegeliana. Se trata de un pasaje de la *Fenomenología del espíritu* que posibilita pensar la noción de tiempo. A la vez que discurre acerca de cómo Hegel entiende tal concepto, el autor se vale también del pensamiento de Husserl y de Heidegger para explicitar la idea de un tiempo pluridimensional que delimita los límites del mencionado experimento hegeliano. En continuidad con esto último –y una vez más, retomando el tópico del carácter de apertura propio de los sistemas idealistas de filosofía–, este estudio le permite a Albizu pensar el problema de la posibilidad de un “sistema abierto” en Hegel, y con ello “la fundación del sistema de la libertad filosófica” (p. 216).

Finalmente, el tercer capítulo se compone de ensayos sobre el “idealismo de la libertad”, en torno de la filosofía de Schelling.

Harald Holz, en el primero de éstos, demarca la importancia de la estética al interior del sistema filosófico schellinguiano, a partir de la crítica que aquél hace de la estética de Kant, y sin poder dejar de señalar la herencia que este último lega al primero. De acuerdo con Holz, Schelling considera la estética kantiana insuficiente “en la reflexión sobre los fundamentos que sustentan el planteamiento sistemático” (p. 222).<sup>3</sup> En este sentido, Schelling apunta a Spinoza como el modelo de la forma sistemática de filosofar, aunque insiste en que el contenido de su filosofía no es homologable al propio del pensamiento schellinguiano –producto de la mediación de la filosofía kantiana entre ambos filósofos–; asimismo, Holz destaca la influencia del neoplatonismo en Schelling, en particular, de Plotino. En cuanto a lo mentado por la estética de Schelling, Holz puntualiza que se trata de un procedimiento especulativo-deductivo, en tanto la deducción de las formas de belleza –artística y natural– parte especulativamente de un fundamento absoluto y ultramundano, mientras que la deducción de lo bello es producto “de un múltiple escalonamiento como también combinación de la autorreferencia de este absoluto” (p. 225). Según Holz, esto denota explícitamente la influencia neoplatónica señalada.

En tanto refuerza esta herencia, Holz puede destacar cómo y por qué en Schelling, la idea de belleza, la idea de bondad, y la idea de verdad, constituyen un entramado inseparable. Desde aquí, el autor del ensayo se enfoca en las connotaciones que lo “bello artístico” adquiere en Schelling, en particular, a través de los conceptos de “genio”, “lo

<sup>3</sup> Es ahora Holz quien remite al lector a pensar y re-pensar la problemática del “sistema de filosofía” a partir de, en este caso, Schelling, como autor idealista.

bello” y “lo sublime”. La exposición de “lo sublime” lo lleva a ocuparse del modo en que aquél concibe tanto la tragedia griega como la shakesperiana, al tiempo que demarca sus diferencias. Por otro lado –y en último lugar–, el análisis de “lo bello” le permite precisar la necesaria comprensión del concepto de lo bello en el de lo sublime, y viceversa; ambos en el contexto del pensamiento schellinguiano acerca de una “deducción sistemática de los diversos conceptos fundamentales a partir de un ente divino, un primer (y último) absoluto” (p. 236).

Ana Carrasco Conde –por su parte– manifiesta en su escrito la importancia de Schelling como contribuyente al saber científico-médico de su época y, más precisamente, el rol destacado del filósofo –en cuanto fundador de la *Naturphilosophie*– en las discusiones sobre la naturaleza en diferentes ámbitos, a saber, en las ciencias naturales, en medicina, química y física. Según Carrasco Conde, filosofía y ciencias empíricas en Schelling se dan la mano. A su vez, la autora enfatiza la coherencia interna del sistema filosófico schellinguiano a través del tiempo, lo que justifica la presencia de tópicos propios de la *Naturphilosophie* en un texto como *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Más aún, Carrasco Conde sostiene que en Schelling la naturaleza, en cuanto todo viviente, abandona el carácter de objeto de conocimiento (Descartes, Kant, Fichte), y pasa a ser “el sujeto desde el cual acceder al conocimiento” (p. 247), ya que la naturaleza es manifestación del absoluto en su toma de conciencia de sí mismo.

Con esta explicitación, la autora puede dedicarse a desentrañar el sentido que tiene citar el nombrado escrito de Schelling –que versa sobre la “parte ideal” y no

particularmente la “natural” del sistema; más precisamente, que hace eje en el problema del mal y su relación con la voluntad humana– en una tesis de medicina del año 1812, referenciada por ella. Y el sentido está dado por la imbricación mencionada. Más aún, Carrasco Conde sostiene que en Schelling puede pensarse “el mal, como problema filosófico, desde la naturaleza” (p. 247), y así concebir el mal en analogía con la enfermedad –en cuanto terminología médico-química–. Semejante resultado habilita a Schelling a presentar su novedosa consideración del mal alejada de los tratamientos tradicionales de la misma, es decir, como mera ausencia de bien. Para Schelling –y en la conclusión de Carrasco Conde– el mal queda asociado con “la capacidad positiva de transgresión [...]; levantamiento de la voluntad propia” (pp. 255-256).

Luego, Jorge Fernández estudia el texto schellinguiano *Die Weltalter* en el contexto de la necesidad que se le plantea a Schelling de exponer el sistema de la libertad como sistema del tiempo. Desde un primer momento, Fernández separa esta comprensión schellinguiana del tiempo de la de Kant –en tanto antecesor, con una égida de influencia por demás importante, respecto de Schelling–. En este sentido, destaca el carácter apriorístico del tiempo, pero no en cuanto forma de la sensibilidad subjetiva al estilo kantiano, sino en cuanto la aprioricidad se da al nivel del par subjetividad-objetividad, libertad-necesidad. En paralelo con esto, Fernández subraya que el concepto de tiempo en Schelling se concibe siempre en su vínculo con lo eterno. “Tiempo, en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación de lo eterno” (p. 268). Desde aquí se puede entender la noción de “edades del mundo”: en tanto “la



eternidad sólo es en el tiempo y ser en el tiempo es mundo” (p. 268).

Presente, pasado, y futuro, son las unidades de tiempo en las que la eternidad se revela en el mundo. Para especificar aún más este acto de revelación como paso de lo eterno al tiempo, Fernández expone la teoría de las tres voluntades que conforman la voluntad de dios en Schelling; al mismo tiempo, destaca el rol que el concepto platónico de “no-ente” juega en este último. Según el autor, en Schelling la noción de “no-ente” resulta necesaria para exponer aquello que impulsa a ser, es decir, aquello inherente a la divinidad que tiende a la revelación; con esto, es ahora Fernández quien señala la influencia del neoplatonismo en el filósofo alemán. Por otro lado, también hace hincapié en el carácter orgánico de la concepción del tiempo schellinguiana, que en efecto, se planteaba superar el carácter analítico o disruptivo de una comprensión meramente subjetiva de tal noción. Por esta razón, Schelling puede pensar –según Fernández– que en cada tiempo particular es posible el tiempo en su totalidad. Así, y por último, se pregunta cuáles serían las implicancias de liberar a la teoría del tiempo de Schelling de sus connotaciones teológicas-teosóficas.

Otro de los textos de la compilación, el escrito por Mariano Gaudio, se enfoca en la dimensión política de la articulación schellinguiana de los conceptos de libertad y sistema. Gaudio comienza por señalar el organicismo de la postura de Schelling, en el sentido de una metafísica –con resonancias políticas– que articula sujeto y totalidad. Con respecto a esto último, sitúa a Schelling en la misma línea que a Fichte y a Hegel, en tanto son los exponentes más significativos, según su consideración, del idealismo alemán. Todos ellos priorizan de un modo u otro el esclarecimiento de la

instancia común, y deducen de ésta al individuo como producto.

Para presentar con detalle el tema que da título a su ensayo, Gaudio baraja diversos textos schellinguianos. A partir de la *Nueva deducción del derecho natural*, demarca la diferencia que Schelling establece entre moral, ética, y derecho, en pos de hacer patente al Estado como instancia en que –orgánicamente– quedan articuladas la voluntad particular y la voluntad universal – esta última, en tanto mandato ético de todos los seres racionales–. Gaudio cita otro texto schellinguiano, las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, como lugar en que el Estado alcanza su definición precisa, en tanto “culminación de un organicismo social tejido desde los extremos (lo más alto y lo más bajo)” (p. 302). El carácter “vinculante” con que se presenta el Estado en la definición se entiende porque el Estado y la instancia de lo particular están articulados mediante el concepto de libertad. Dice: “La libertad atraviesa las dos esferas, y la clave de comprensión consiste en situar a lo particular en lo universal, y viceversa” (p. 302). A su vez destaca el carácter religioso o divino del vínculo entre las instancias: “el organicismo de Schelling reviste un contenido religioso: volver al origen, al fundamento [...]; volver a todo aquello que unifica” (p. 305). Por otra parte, y ahora partiendo directamente de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Gaudio aborda el modo en que Schelling concilia los conceptos de libertad y sistema. De esta manera, señala los guiños positivos que el filósofo alemán realiza al panteísmo spinozista –aunque, claramente, en su particular concepción schellinguiana–. De acuerdo con esta perspectiva, en Schelling “panteísmo y libertad no son inconciliables. El equívoco proviene

de aferrarse a una falsa oposición en la cual el todo y la parte se enfrentan como si estuviesen desvinculados” (p. 308). En la opinión de Gaudio, es esta falsa consideración la que da lugar a planteos atomizantes de la subjetividad y de la intersubjetividad, que coartan el valor que el Estado y el concepto de derecho tienen por sí mismos. Finalmente, en cuanto a este artículo, cabe destacar la importancia que otorga a la teoría fichteana del derecho, la cual ilumina –aunque no sea ésta la motivación primera del texto– y favorece la comprensión de las ideas de Schelling al respecto.

En el último estudio publicado en el libro, Mario Gómez acerca los textos tempranos de Schelling, en particular: las *Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo* y *Del yo como principio de la filosofía, o de lo incondicionado en el saber humano*, con vistas a presentar la filosofía del joven Schelling como una “filosofía práctica de carácter trágico” (p. 324). Efectivamente, Gómez enfatiza la visión schellinguiana según la cual la razón teórica exige y cree en lo incondicionado (absoluto), pero no puede realizarlo; el absoluto reclama, para su realización, a la razón práctica. Este filosofar del “yo” explicita la extrañeza de la vida finita del hombre, respecto de aquel absoluto. “El filosofar es [–para Gómez, partiendo de Schelling–] el resultado siempre de una escisión, de un desgarramiento entre lo finito y lo infinito” (p. 326). Esta conclusión justifica, a su vez, la diversidad de sistemas filosóficos que, de existir una comunión dada entre el sujeto y el absoluto, no tendrían lugar en su multiplicidad; en efecto, Gómez deduce de semejante resultado de Schelling la “relatividad de todo sistema filosófico” (p. 328). Entonces, a partir de la ausencia de criterio teórico alguno, Gómez pasa a destacar que la realización práctica de lo incondicionado del absoluto es lo que determina cómo eva-

luar cada sistema de filosofía en particular. Por ello, cabe insistir –a través de la lectura de Gómez– que en Schelling el ámbito de semejante realización reside en la libertad humana: “los sistemas filosóficos sólo valen en función de sus implicancias prácticas [...], las cuales tienen como parámetro la libertad humana” (p. 330).

Asimismo, Gómez advierte –según lo expuesto en las *Cartas*, y a diferencia de lo sostenido en *Del yo*– que no hay sistema que comprenda absolutamente al absoluto, en tanto son los hombres, aun en el sentido práctico, seres finitos que no pueden intuir en forma directa al absoluto; de allí se sigue, por otro lado, el carácter trágico de todo filosofar, que Gómez subraya en su interpretación del filósofo alemán. Ahora bien, el autor explica que paralelamente a lo mencionado hasta aquí, lo absoluto tiene, según Schelling, hacia la superación de cualquier dualidad de sistemas, o multiplicidad en general; tiende hacia el “momento del anonadamiento” (p. 333). Y concluye que en Schelling la verdadera libertad práctica es este pasaje hacia el no-ser, quedando así explicitada por última vez en los ensayos compilados las connotaciones neoplatónicas que en ciertos pasajes adquiere el pensar schellinguiano.

## Conclusión – abierta

A partir de los diversos escritos acerca del idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX publicados en este volumen, se evidencian una serie de factores que facilitan –y, al mismo tiempo, profundizan– la lectura de los autores del periodo y de esta corriente filosófica en particular.

En algunos de los artículos resultan patentes los conceptos que el idealismo adopta de filosofías previas –en particular, del

neoplatonismo occidental medieval surgido con las *Enéadas* plotinianas-; por otro lado, se explicita el interés que la estética reporta para los pensadores idealistas, en cuanto disciplina clave en la articulación de un sistema filosófico. En este sentido, los ensayos también exponen la cuestión del "sistema" mismo en cuanto modo de hacer filosofía, y la necesidad de que éste mantenga un carácter de apertura, es decir, que no se cierre acabadamente sobre sí mismo -al menos a partir de lo que algunos autores leen en Schelling, aunque también se puede mencionar, como ejemplo de ello, la constante reformulación de Fichte sobre su *Doctrina de la Ciencia*. Al carácter de apertura del idealismo hay que asociar también el concepto de libertad, en cuanto eje sobre el cual giran muchas otras nociones que definen en materia tanto filosófica, como estética y política, la *Stimmung* de estos autores.

En fin -y en un gesto idealista de búsqueda, aunque inacabada, de absolutización de esta reseña-, según lo que se mencionó al comienzo, el idealismo marca un punto en la historia de la filosofía, imposible de ser pasado por alto si se quiere pensar al sujeto en su relación tanto consigo mismo, como con otros sujetos, con el mundo, y con el absoluto. Y esto último, en particular en los días actuales, en los que discursos dogmáticos, que pretendidamente cobran un sentido totalizante al interior de sí mismos, adquieren el foco de atención en los múltiples aspectos de la especulación intelectual.

## Un viaje al tejido interno de *Diferencia y repetición*

SANTIAGO LO VUOLO



Ferreyra, J. - Soich, M. (editores),  
*Deleuze y las fuentes de su filosofía*,  
Buenos Aires: Ediciones  
La almohada, 2014, 155 pp.

El libro se compone de diez artículos sobre diversas fuentes de la filosofía de Deleuze (más un apéndice que es una traducción de un texto del lingüista Gustave Guillaume). Estas fuentes son, más específicamente, autores que Deleuze menciona en el capítulo IV de su obra *Diferencia y repetición* y con los cuales –o a partir de los cuales– construye su concepto de *síntesis ideal de la diferencia*. Los méritos de este libro son muchos y son múltiples las razones por las que el lector de Deleuze celebra su publicación (y especialmente su publicación libre<sup>1</sup>): la experiencia de su lectura es altamente recomendable para la comprensión de uno de los capítulos más densos de la obra deleuziana en general. Pero creo que la mejor manera de dar cuenta de la feliz circunstancia de este libro co-editado por Julián Ferreyra y Matías Soich es proponer una lectura de los diversos artículos que lo componen. Ciertamente, cada uno de nosotros leerá este libro cada vez según su propia lectura de *Diferencia y repetición* y particularmente del capítulo IV en cuestión.

*Diferencia y repetición* puede leerse como una obra con cuatro capítulos fundamentales, precedidos por una introducción y seguidos de una conclusión en las que se condensan las tesis principales, más un capítulo intermedio de características más generales sobre la historia de la filosofía (el tercero, sobre la imagen del pensamiento). Así, hay un capítulo sobre la diferencia en sí misma, uno sobre la repetición para sí misma, uno sobre la Idea (la síntesis ideal de la diferencia) y otro sobre lo sensible (la síntesis asimétrica de lo sensible). Con estos cuatro conceptos Deleuze quiere dar

<sup>1</sup> El libro está disponible en:  
<http://ladeleuziana.blogspot.com.ar/>

cuenta de una filosofía de la diferencia que subvierte a la filosofía de la representación. En ningún momento de la interesantísima introducción que escribe Julián Ferreyra se explica la elección del capítulo IV como centro del análisis del grupo, pero se entiende que es una cita obligada ese bloque sobre la síntesis ideal de la diferencia para explorar el pensamiento de Deleuze: se trata del momento más "sistemático", en el que el autor pretende dar cuenta de la determinación de la diferencia y la repetición como relaciones de lo virtual y de lo actual. Al llevar a cabo esta tarea se alude a una composición de Ideas biológicas, matemáticas, físicas, sociológicas, lingüísticas, que requieren cierta comprensión de los problemas que las componen. En efecto, la alusión no se reduce a algunos conceptos de tales ciencias sino a problemas de las mismas, que constituyen en sí mismos síntesis de la diferencia y que conforman o son expresión de una filosofía de la diferencia. Aquí se ve entonces más claro que la filosofía de la diferencia preexiste al propio libro de Deleuze, tal como él quiere dejar en claro cuando afirma que el mundo moderno ha hecho nacer obras que versan sobre la diferencia y la repetición. Y bien, uno puede hacer el esfuerzo de leer el capítulo sin tener noticia de los problemas científicos a los que Deleuze alude, pero todo se hace más y más oscuro, y finalmente uno no puede incorporar ese pensamiento de la diferencia como herramienta conceptual para pensar los propios problemas. ¿Cómo logra entonces *Deleuze y las fuentes de su filosofía* ayudarnos a incorporar el estilo de la filosofía de la diferencia, a visualizar esa propuesta deleuziana?

Veamos el primer caso, el del artículo de Matías Soich. En "Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire", nos enteramos,

para comenzar, de la circunstancia –allá por las primeras décadas del siglo XIX– de un informe de dos anatomistas que planteaban un nuevo estatus biológico de los cefalópodos al ponerlos en relación de continuidad con los animales superiores. Resulta que este informe suscitó, por su parte, una polémica con fuertes implicancias filosóficas entre dos científicos destacados: Georges Cuvier y Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. El punto es que, si los anatomistas afirmaban una continuidad entre los cefalópodos y los animales superiores ("sus vísceras están situadas en *las mismas conexiones*"<sup>2</sup>), esto no podía ser aceptado (ni siquiera visualizado, intuido, observado o arriesgado) desde el método de Cuvier, quien, lógicamente, desestima el informe. Este método, de base aristotélica, no puede postular una tal continuidad porque realiza la comparación entre órganos partiendo de las semejanzas de las formas, estudiando las diferencias a medida que se van presentando. Así, parte de la forma de organización concebida como más perfecta, la del ser humano, y avanza hacia formas menos perfectas. Ese método no puede, pues, postular una continuidad, por ejemplo, entre la mano del hombre y las patas y pezuñas de los caballos. Éstas últimas presentan demasiadas diferencias de formas y funciones y por tanto, pertenecen a otro plano de composición animal. Saint-Hilaire, en cambio, al no partir de una comparación anatómica desde los órganos - suponiendo en ellos ciertas formas y funciones -, puede observar una analogía en las conexiones de partes anatómicas

<sup>2</sup> Soich, M., "Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire", p. 20. Nota: Todos los artículos que se citan pertenecen al libro reseñado. Se aclarará cuando nos estemos refiriendo a una cita que alguno de los autores incluye en su texto.

tan distantes como las de la mano del hombre y las pezuñas del caballo. Afirma, entonces, la existencia de un único plan de composición animal, el cual presenta diferentes niveles. De esta manera, tenemos un ejemplo claro de lo que Deleuze considera la *univocidad del ser*. Instalado así en la inmanencia, el pensamiento afirma que “todos los animales son *repeticiones* de un mismo tipo, porque no son más que estaciones diferentes de un único proceso de diferenciación”.<sup>3</sup>

En esta elaboración de la Idea biológica a la que accedemos con el trabajo de Soich podemos ver, pues, la importancia del aspecto *indeterminado* de la Idea, en tanto no está determinada por formas y funciones, y que en cambio es *determinable* por relaciones diferenciales y recíprocas (las disposiciones y conexiones entre los elementos); y podemos ver, desde esa Idea o virtualidad de lo Animal, un proceso de *actualización* “en las diversas especies y partes animales”.<sup>4</sup> *Más aún, con Saint-Hilaire vemos que un tal proceso tiene diferentes dinámicas temporales (velocidades y momentos de detención), lo cual ilustra ya el concepto del tiempo de Deleuze.*

Probablemente el artículo sobre el caso Saint-Hilaire sea el más claro como ilustrador de una idea central del deleuzeanismo. Se trata, de hecho, de uno de los autores favoritos de Deleuze y que incluso volverá a considerar en su obra con Guattari. En cambio, un autor que también resulta fundamental para la construcción de esta filosofía de las Ideas, A. Lautman, es más difícil de abordar a la hora de rescatar sus

tesis centrales en relación a las de *Diferencia y repetición*. El artículo de Verónica Kretschel se extiende, pues, sobre problemas de la teoría de Lautman que tocan varios de los conceptos de Deleuze (como la génesis que subyace a las estructuras) para llegar al aporte esencial: la teoría de los puntos singulares.

Retomando los descubrimientos de Poincaré sobre las propiedades excepcionales de ciertos puntos de una curva como puntos que permiten resolver la ecuación de esa curva, Lautman postula que los entes matemáticos que son los puntos tienen la particularidad de “generar otro tipo de entes matemáticos, esto es: las soluciones”.<sup>5</sup> De esta manera avanzamos en la comprensión de la relación de lo virtual y lo actual que comenzamos a visualizar con el concepto del plano único de composición animal y sus procesos de diferenciación, ya que ahora tenemos una herramienta más: una condición más determinada del problema (los puntos singulares, aún virtuales) que determinan a su vez a las soluciones que podrán aparecer, las diferenciaciones posibles. Quizás sería útil avanzar en la ejemplificación o elaboración de este proceso de determinación, pero la autora del capítulo prioriza mostrar el alcance de estos conceptos matemáticos en la ontología deleuziana. En efecto, señala que Lautman defiende con sus teorías la existencia de una unidad interna de las teorías matemáticas (nuevo ejemplo de la univocidad) para llegar a plantear que lo matemático en este caso expresa una forma del pensamiento puro en la ontología, y es allí adonde tenemos que llegar para ver el verdadero encuentro entre el matemático y el filósofo de la diferencia.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>5</sup> Kretschel, V., “Lautman y Deleuze: Idea, problema, estructura y realidad”, p. 34.

Para seguir indagando en ese proceso interno de relación entre lo indeterminado y la determinación, o en esa relación entre las condiciones del problema y los casos de solución, el artículo de Gonzalo Santaya sobre el procedimiento de adjunción de Galois resulta un aporte clave. Ciertamente, la particular manera que encontró el joven matemático francés para dar cuenta de la resolución de polinomios por radicales cuando es necesario para hacerlo disponer de magnitudes de las que sin embargo no se dispone, ilustra el caso de una determinación que parte de un estado de indeterminación para avanzar progresivamente. Santaya hace un prolijo esfuerzo por introducir al lector filosófico en estos problemas matemáticos y sin dudas logra con creces que podamos seguir el razonamiento e intuir la genialidad de las operaciones creadas por Galois. Sin detenernos en el momento en que surge la idea de buscar un procedimiento particular para resolver ecuaciones algebraicas por radicales de polinomios, y sin detenernos tampoco en la nueva manera de pensar la resolubilidad misma, podemos destacar que el procedimiento de adjunción busca “disminuir progresivamente la indiscernibilidad” para llegar a un cálculo por sustituciones “que nos da la determinación completa de las raíces”.<sup>6</sup> Lo progresivo de la determinación (o de la disminución de lo indeterminado en este procedimiento) introduce, para Deleuze, el tiempo en la figura de la razón suficiente. Santaya resume el movimiento de esta determinación al presentarlo como una “adjunción sucesiva a partir de un cuerpo de base y un problema para el cual ese cuerpo se revela insuficien-

te para proveer una solución”.<sup>7</sup> Este exceso del problema respecto de los elementos disponibles y la necesidad de experimentar nuevas formas de pensamiento le resultan fundamentales al autor, quien en una nueva muestra de virtud pedagógico-filosófica, presenta esa experimentación como instancia de génesis de la experiencia real (en contraste con la limitación kantiana a la búsqueda del condicionamiento de la experiencia posible). Aún más, Santaya destaca que en esa voluntad experimental hay una “afirmación de lo azaroso de la situación problemática”,<sup>8</sup> ya que lo indeterminado se determina progresivamente si se ponen en resonancia los puntos de la multiplicidad ideal, explorando su distribución con el fin de expresar una solución (lo azaroso no es, pues, arbitrario porque la exploración de lo indeterminado hace resonar lo dado –insuficiente– con lo que se adjunta para disminuir la indeterminación). De la determinación de las condiciones del problema (lo indeterminado) vamos, finalmente, a la *condensación*, en la que surgen las soluciones provenientes de aquella particular distribución de singularidades. Esta profusión de conceptos en el texto de Deleuze da cuenta de su voluntad de no dejar librado el pensamiento de la diferencia a postulados meramente destructivos o incluso relativistas de una afirmación de la diferencia aún no ontológica.

En la misma línea de acercamiento a ese proceso de interrelación entre las condiciones del problema (lo virtual indeterminado) y la solución (lo actual determinado) están los artículos dedicados a Gabriel de Tarde y Arnold Toynbee.

---

<sup>6</sup> Santaya, G., “El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología deleuziana”, p. 42.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 45.

La teoría de la historia de las civilizaciones que propone Toynbee es quizás algo más accesible para comenzar a ver el esquema problema-solución de la ontología deleuziana. En efecto, la "materia" misma desde la que surge el artículo de Rafael Mc Namara, la cita de Deleuze de un pasaje del *Estudio de la historia I* de Toynbee, presenta inmediatamente la cuestión: "[...] una sociedad enfrenta en el curso de su vida una serie de problemas que cada miembro ha de resolver por sí mismo como mejor pueda". Y agrega: "La presentación de cada problema es una incitación a sufrir una prueba".<sup>9</sup>

Esa idea de enfrentarse a una prueba nos remite ya al sentido experimental del pensamiento que genera lo real, tal como veníamos viendo en los capítulos sobre la Idea biológica y la matemática. Es preciso avanzar para seguir considerando los aportes de la teoría de Toynbee a la ontología deleuziana.

Un primer aspecto que destaca Mc Namara es la decisión metodológica del historiador de considerar la historia de una nación siempre en relación con la civilización de la que forma parte. Esta remisión a un Todo es esencial porque expresa nuevamente el concepto de la univocidad ontológica y el de la Idea como problema en relación con lo cual surgen las diferenciaciones internas. Vemos así, en los términos de la historia, como veremos luego en la sociología, la interioridad de la multiplicidad, la interdependencia de las variables y constantes. Ahora bien, lo que conforma ese todo que es la civilización es un problema o aconte-

cimiento que atraviesa en algún momento de la historia a todas las naciones: un acontecimiento como puede ser una sequía, una crisis política o un cambio en la producción de alimentos. Un tal acontecimiento originario funciona siempre como motor de la historia y se define, según los análisis de Toynbee, por su "carácter extraordinario".<sup>10</sup> Se trata, pues, de algo "accidental", contingente o, como dice Deleuze, "in-esencial"; lo cual da una idea ya no teleológica de la historia universal.

Mc Namara retoma las ideas de Toynbee sobre los avatares de distintas civilizaciones para concluir que siempre que una nación o miembro de una civilización encuentra una respuesta al problema originario, crea las condiciones para un nuevo problema. Así, el intento de resolver lo nuevo con lo viejo resulta en un fracaso que pone en peligro la continuidad de esa forma de vida. Se diría que no se pasa la prueba si no se comprende que un nuevo problema está determinado por nuevas condiciones, lo cual exige imaginar distintas soluciones. La capacidad de diagnóstico que muestra Toynbee le hace al autor del artículo considerarlo acertadamente como un "médico" de la civilización.

Un tratamiento quizás algo más complejo del compuesto problema-solución se encuentra en el pensamiento de Gabriel de Tarde tal como es presentado en su artículo por Celia Cabrera y Ana Inés Markman. Ciertamente, en este autor volvemos a encontrar tanto una nueva versión de la univocidad del ser como de la relación entre una instancia-problema y una instancia-respuesta, pero a esto se agrega una comprensión sobre la dinámica de la Idea

<sup>9</sup> Toynbee, A., *Estudio de la historia I...*, trad. L. Grasset, Planeta Agostini, Barcelona, 1985, p. 11, citado por Mc Namara, R., "El devenir de las civilizaciones en el pensamiento de Toynbee y su relación con la ontología deleuziana", p. 88.

<sup>10</sup> Mc Namara, *op. cit.*, p. 92.



en términos de una dialéctica de la diferencia y de la repetición.

Si todo fenómeno se deja comprender a partir de sus repeticiones, sus oposiciones y sus adaptaciones, es importante notar que el fenómeno social se define por el carácter inventivo de sus adaptaciones, así como por el carácter imitativo de sus repeticiones y por el carácter originalmente psicológico de sus oposiciones. Cabrera y Markman exponen brevemente la *invención* que subyace a los procesos sociales en los términos que ya nos resultan familiares de existencia de un problema y creación de respuestas que dan lugar a nuevas cuestiones. Más complejo es el análisis del papel de las oposiciones, ya que esto exige vislumbrar el plano común de lo psicológico y lo social, una afirmación que le costó a Tarde la acusación de *psicologismo* por parte de la sociología triunfante de la época, la de Durkheim. En efecto, así como Tarde exige afirmar en el universo un proceso genético que va de lo micro y lo invisible (en tanto no es algo simplemente indiferenciado sino una *multitud de virtualidades elementales*), a lo macro y lo visible, así también de las oposiciones que constituyen la estructura psicológica nacen las de la estructura social. No es necesario aquí explayarnos en esas dualidades que las autoras resumen con claridad, pero sí es importante destacar la intención del sociólogo de dar cuenta de la tendencia que constituye a ese plano único de lo natural y lo social, lo micro y lo macro, lo psíquico y lo sociológico: "la tendencia interna de la vida a poseer todo".<sup>11</sup> En efecto, si es claro que de la esfera psicológica a la social hay un incremento de comunicabilidad, de acumulación y de expansión, entonces es

preciso ver esa tendencia como dinámica de "amplificación progresiva" y de variación universal. De lo que se trata es de atender a la dialéctica con que se desenvuelve esa tendencia, ya que no constituye un mero caos de crecimiento voraz. "La repetición como el diferenciante de la diferencia" es la que rige el proceso.

Para ilustrar en los términos de Tarde esta idea que más bien Deleuze llevó a concepto de una ontología, Cabrera y Markman muestran cómo en Tarde de las tres leyes: -repetición, oposición y adaptación-, es la repetición la fundamental. La oposición juega un rol menor, dicen, mientras que la repetición es la que "produce variaciones y diferencias",<sup>12</sup> y la adaptación, más que dar cuenta de la acción de fuerzas externas sobre el organismo, expresa el impulso interno que avanza dando lugar "a una nueva repetición y diferenciación".<sup>13</sup> De esta manera, la repetición remite a la diferencia misma, que es el plano múltiple y virtual que difiere en la repetición. La explicación de este concepto está presentado por las autoras en una larga cita de Deleuze en la que se afirma la necesidad de distinguir dos planos en el pensamiento de Tarde: si en uno juega un rol la oposición, en el más profundo opera una diferencia que "se distribuye en la repetición para limitar a ésta y abrirla a un nuevo orden".<sup>14</sup> De la misma manera que si en uno opera la adaptación, más profundamente se cruzan corrientes repetitivas que "se integran en una repe-

<sup>11</sup> Cabrera, C. y Markman, A., "Diferencia y repetición en Gabriel de Tarde", p. 65

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>14</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 128, citado por Cabrera, C. y Markman, A., *op. cit.*, p. 73.

ción superior".<sup>15</sup> Este proceso aparece así descrito en el capítulo II del libro de Deleuze y será justamente el IV el que dará cuenta con más precisión de esa diferenciación que ya no se remite a una instancia externa (la repetición de algo externo: una identidad, lo mismo) sino que constituye en su propia interioridad una actualización de lo virtual.

Para continuar con esta dialéctica nueva que Deleuze presenta como "síntesis ideal de la diferencia" y que resulta, como vemos, tan estimulante explorar en sus fuentes, tenemos un aporte clave en el estudio de Pablo Pachilla sobre la lingüística de Guillaume y de Ortigues.

El concepto fundamental para comprender el proceso de la dialéctica es el de la Diferencia interna, que relaciona las diversas instancias, en este caso lingüísticas, afirmando y confirmando la univocidad del ser inmanente (o la inmanencia del ser unívoco). El razonamiento es muy complejo y quizás por eso amerita como complemento la publicación de un texto (nunca antes publicado en castellano, lo cual constituye el aporte más visible) del mismo Guillaume. La pregunta-guía es por la diferenciación que va de lo dado (la lengua) a la acción de construir una frase (el habla). La respuesta está en una característica esencial de la palabra: estar doblemente inscrita en la lengua y en el habla: integrante de la lengua en tanto se constituye de elementos generales de una estructura (fonemas y morfemas), e integrada al habla por particularizar en semantemas construidos la forma que la constituye. Pachilla dice lo

fundamental: "Por reenviar más acá y a la vez más allá de sí misma, la palabra es entonces la *solución* a un problema".<sup>16</sup> Por esto mismo, es importante destacar que la diferenciación no es un pasaje de lo general a lo particular, ya que la instancia estructurante se da en el mismo movimiento en que se da la constructiva: en una determinación de lo indeterminado por una síntesis temporal (lo determinable). Veamos. La lengua conforma un estado del tiempo pasado, la expresión del discurso (el habla) un tiempo futuro, y entre ambos está el presente como umbral de diferenciación, "el pasaje del primer estado al segundo".<sup>17</sup> Es decir, la operación por la que se construye una frase o particulariza una noción constituye a la vez una estructura o la representación de la lengua como un *todo simultáneo*, como una sincronía: se engloba en la lengua y se diferencia en el habla. En este proceso de diferenciación interna "[...] la actividad del lenguaje se organiza y reacciona sobre sí".<sup>18</sup> Pachilla revela el alcance de esta tesis lingüística cuando afirma que, por debajo de las oposiciones estáticas de diferencias entre las formas dadas en una lengua "se debe restituir... un proceso de simbolización, ya que, de lo contrario, quedaríamos varados en una ontología de la negatividad".<sup>19</sup> Es decir que si no se constituyera a la vez una "conciencia englobante" de la lengua, no habría diferenciación constructiva en el discurso.

Al continuar con el concepto de función lingüística en Ortigues, Pachilla nos permi-

<sup>15</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 128, citado por Cabrera, C. y Markman, A., op. cit., p. 73.

<sup>16</sup> Pachilla, P., "La diferencia deleuziana con la diferencia estructural", p. 117

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> Pachilla, P., "La diferencia deleuziana con la diferencia estructural", p. 119.

te visualizar la Idea-problema deleuziana como la instancia formal (sistema global de la lengua) que actúa retrospectivamente sobre los contenidos materiales *seleccionando* lo que es funcional, lo pertinente para la construcción discursiva. Así, pues, la dinámica es a la vez la de la sincronización o totalización y la de la selección funcional de las expresiones materiales. La repetición es aquí la confirmación de lo diferenciante de la diferencia, lo que le da su consistencia. Y al mismo tiempo, la facultad del lenguaje se ve *trascendida* por este ejercicio constructivo, diferencial, que genera en cada lengua en particular sus casos de solución. Este movimiento de trascendencia se eleva, en última instancia, más allá (o más acá) del problema gramatical, *hacia lo indecible* que pone en funcionamiento al lenguaje (pensamiento problematizante). Y sin embargo, esta instancia de desgarramiento, casi destructiva de la instancia puramente gramatical, no entra en contradicción con la *potencia formalizadora* que subraya Ortigues en la lingüística de Guillaume. En efecto, el tiempo es condición de toda significación y nos dirige tanto al englobamiento como a la diferenciación en el lenguaje. La unidad lingüística está dada en la propia dialéctica del tiempo que se divide en un *tiempo físico*, el del antecedente en la lengua, un *tiempo histórico*, el del proyecto en el habla, y un *tiempo lógico*, que, dice Pachilla, "da la unidad sintética o arquitectónica necesaria para la unidad de la historicidad".<sup>20</sup> Esta instancia lógica, esta mediación lógica tiene la particularidad de ser un elemento genético interno, lo cual señala la *positividad* de la diferencia en esta ontología del ser inmanente. De esta manera, la Idea lingüística excede el marco estructuralista de la diferencia como *opo-*

*sición* y el del hegelianismo que postula la *negación* como diferencia originaria.

Un concepto fundamental que atraviesa la compleja red de nociones que traza la Idea lingüística tal como ha sido expuesta es el de "todo", y especialmente el de la relación parte-todo. Andrés Osswald invita a pensar este concepto como característica esencial del concepto más propiamente deleuziano de *multiplicidad*. Ya hemos visto que la Idea biológica, matemática, histórica, sociológica, comienza a vislumbrarse cuando se afirma una unidad de problemas que regulan u orientan las investigaciones. Decíamos que teníamos allí una "evidencia" de la univocidad del ser. Y también tenemos en ello una noción de lo que es una multiplicidad. Esta noción aparece cuando Deleuze retoma de Bergson la superación de la oposición entre lo uno y lo múltiple, que resulta improductiva para pensar la inmanencia, y, por su parte, Osswald sugiere pensar la multiplicidad desde el concepto de "todo" que propone Husserl.

La referencia está justificada ya que Deleuze menciona al creador de la fenomenología como pensador que retoma el concepto de multiplicidad. Lo interesante del artículo de Osswald es que en vez mostrar esa relación en el desarrollo de lo que Husserl entiende por multiplicidad (*Vielheit* y *Manigfaltigkeit*), la encuentra en otro concepto husserliano, que es el de "todo" (*Ganze*). Brevemente nos introduce en la investigación lógica en la que se busca resolver en la inmanencia la relación entre las partes y el todo. Ciertamente, si esa relación se resuelve en la necesidad de postular un tercer término fuera del de parte y el de todo, un "momento de unidad", la regresión al infinito se hace inevitable. Para Husserl, en cambio, es posible pensar "el vínculo

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 123.

entre las partes y el todo [...] como la conexión inmanente de fundamentación entre los elementos".<sup>21</sup> Una tal fundamentación sería la que acontece si entre las partes y el todo existen relaciones de fundamentación bilateral, es decir, relaciones tales que las partes y el todo se "compenetren" en un mismo plano. Esto sucede cuando los contenidos están, dice Husserl, "fundados unos en otros".<sup>22</sup> Es decir, cuando las partes no son independientes de su interrelación. Osswald subraya que esta misma noción aparece en el concepto deleuziano de Idea, ya que los elementos diferenciales que constituyen a las Ideas se definen en relaciones de dependencia recíprocas, rechazando la independencia que caracteriza a las partes en el plano de lo actual.

Una tal fundación bilateral, en la que los diversos contenidos de la Idea están co-implicados, parece dar cuenta más bien de una fundación estática que genética. De hecho, la exposición husserliana que repasa Osswald pertenece a una investigación aún reducida a lo estático, mientras que lo genético, caracterizado por las síntesis pasivas, queda para obras posteriores (Osswald señala la pertinencia de un abordaje de tales conexiones posibles entre Deleuze y Husserl). El problema de la fundación en términos de génesis de lo real aparece en las fuentes de la filosofía de Deleuze con la referencia al poskantismo, la cual estudia en su artículo Julián Ferreyra.

La mención de Deleuze al poskantismo con la que comienza el trabajo de este artículo

es aquella en la que se alude al "verdadero movimiento del pensar", digamos: la filosofía de la diferencia que estuvimos recorriendo hasta aquí, pero más precisamente en relación a una característica de la búsqueda filosófica que parte de algo hipotético, incierto, para dar con lo apodíctico. Se trata de un movimiento que toma distintas figuras pero que en cualquier caso constituye un ejercicio de superación de la "actitud natural", la del sentido común, para dar con un fundamento o una intuición profunda del ser, y que se complementa, paradójicamente, con una traición al pensamiento mismo en la medida en que vuelve a postular algún principio que restituye el sentido común en alguna de sus formas.

El caso de los poskantianos resulta particularmente atractivo porque Deleuze toma la posta del pensamiento de Salomon Maimon que objeta a la filosofía de Kant haberse detenido en los condicionamientos de la experiencia posible sin haber dado con la génesis de la experiencia real (algo de esto vimos en el artículo de Santaya sobre Galois). Ferreyra hace su aporte al detenerse en la forma en que el movimiento del pensamiento que va de lo hipotético a lo apodíctico toma la forma de un camino del juicio hipotético al juicio *tético*. Nos instala, para comenzar, en la búsqueda del fundamento que emprende Maimon. Para este filósofo, debe superarse el error de confundir el fundamento del conocimiento con la condición del mismo, en tanto el condicionamiento es extrínseco, relativo al mundo de las cosas, y no un elemento del propio conocimiento. El juicio hipotético, justamente, reviste esa forma: "a entonces b", donde a es *condición* de b. Pero un fundamento no debería depender de ninguna condición; tiene que ser, por el contrario, la expresión de la génesis interna del conocimiento mismo (y en el límite, agrega Fe-

<sup>21</sup> Osswald, A., "Síntesis y multiplicidad. Algunas indicaciones husserlianas sobre la ontología de *Diferencia y repetición*", p. 56.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 57.

rreyra, de la realidad<sup>23</sup>). Un silogismo apodíctico superaría, pues, la forma del juicio hipotético, y transformaría la lógica trascendental para dar cuenta, no de lo posible sino de lo real: una lógica de la existencia (tarea que Deleuze asumiría como lógica del sentido). El problema es que para Maimon sólo un entendimiento infinito, como el de Dios, puede crear las cosas desde su lógica, mientras que un entendimiento finito como el nuestro recibe ese orden fundacional como mera condición del (conocimiento del) mundo. Encontraríamos, pues, una superación de este abismo introducido por Maimon en la filosofía de Fichte.

El primer paso para dar con un fundamento intrínseco es abandonar la guía de los principios lógicos mismos: poner en duda el carácter apodíctico no sólo de la proposición condicional, tal como lo había hecho Maimon, sino también del principio lógico por excelencia, el de identidad:  $A=A$ . En efecto, este principio expresa que si  $A$  se da, entonces  $A$  es igual a  $A$ , pero no tenemos allí ningún fundamento. Llegamos a un juicio apodíctico sólo con la proposición  $yo=yo$ , porque el yo sí me es dado indubitadamente. Pero con esa proposición tampoco tenemos un fundamento, porque aún reviste la forma de la condición: es el yo lo que me es absolutamente dado, pero el  $yo=yo$  tiene que ser producido. Así, sólo la actividad por la cual el yo *deviene* igual al yo (el yo igual a sí mismo) expresa la génesis interna que supera el condicionamiento extrínseco (una igualdad producida y no meramente *dada*). Esa actividad es la del juicio *tético* (ni hipotético ni apodíctico). El fundamento es la actividad del yo que se pone a sí mismo (digamos, que produce su

identidad). Ahora bien, esta actividad no puede expresarse de forma acabada, finita, por fuera del tiempo, como si el fundamento fuera una auto-actividad ya dada y que toma su forma en la fórmula "yo soy yo". La dinámica es tal que Fichte expone el juicio tético con la expresión "Yo soy", donde *lo que* el yo es (el predicado) es determinable al infinito. Así, la génesis es progresiva, no cerrada en una instancia finita. La identidad del yo, explica Ferreyra, no es abstracta, no se limita a una certeza inicial, sino que da cuenta de una dinámica productiva "de la multiplicidad de lo real a partir de un yo que no es un mero yo empírico, individual".<sup>24</sup> De esta manera llegamos al fundamento que propone Fichte, al verdadero movimiento del pensamiento poskantiano: un yo *absoluto*, no determinado sino infinitamente determinable. Esto es así porque el fundamento no se reduce al yo empírico que es idéntico a sí mismo y que se opone a un no-yo; el yo como fundamento (autoactividad) no se define en esas determinaciones sino que produce tanto las determinaciones del yo como las de lo real en su totalidad. Queda, pues, abierto al infinito de determinaciones posibles. Ahora bien, el alcance de esta tesis filosófica resulta en una paradoja: "aquel yo que me es necesariamente dado, aquel yo sin el cual el no-yo es inconcebible, quizás no soy yo después de todo..."<sup>25</sup> Se trataría más bien de un sujeto "pasivo, afectivo, sintiente y sensible".<sup>26</sup> Una tal instancia fundacional más allá del yo es asimilable, según Ferreyra, al saber absoluto postulado por Hegel en su *Ciencia de*

<sup>23</sup> Ferreyra, J., "El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento", p. 107.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>26</sup> Goddard, J., "Commentaires du 16 de la *Critique de la Raison Pure: Fichte, Deleuze, Kant*", en Vaysse, J.-M., Kant, Cerf, Paris, 2008, pp. 138-139, citado por Ferreyra, J., *op. cit.*, p. 112.

*la Lógica* (la que también es expresión de una lógica de la existencia). Ciertamente, el saber absoluto aparece en la superación de la conciencia sensible, incluso en una "grieta" del yo. Sin embargo, incluso en ese punto, el más elevado del movimiento del pensamiento, el poskantismo traiciona ese mismo movimiento: el fundamento que se postula como absoluto, si aún se lo nombra como un "yo" absoluto, queda preso de la "necesidad del retorno", de seguir siendo un yo para no disolverse en lo inefable. Si Fichte no puede afirmar ese retorno, disuelve el fundamento. Así también, en la exigencia de retorno, el poskantismo (Hegel, Schelling) no puede alcanzar "el pensamiento absoluto de lo inconsciente", como sugiere Ferreyra en una nota al pie que excede los límites del estudio sobre las fuentes, "desde el cual el yo nunca se produce, el yo nunca es engendrado porque ese inconsciente es su radicalmente otro".<sup>27</sup>

El momento de *lo inefable* también es estudiado en las fuentes de Deleuze por Solange Heffesse, que se dedica al neoplatonismo de Damascius en relación con la Idea deleuziana. La cercanía con el idealismo alemán es clara porque Deleuze menciona a Damascius mientras se está refiriendo a la dialéctica progresiva de Schelling, en la que, según Deleuze, se extrae la diferencia "de la noche de lo idéntico". La dialéctica del neoplatónico es, incluso, "una dialéctica serial y potencial de la diferencia".

Estas características son el resultado de un problema inicial que es el de la *participación* platónica. La pregunta correctamente formulada es: ¿cómo deben ser internamente las Ideas mismas "para dejarse participar"? De lo que se trata,

entonces, es de "encontrar el movimiento interno que funda la participación en el partícipe".<sup>28</sup> Ahora bien, ese movimiento comienza en algo *imparticipable*, que funda la participación. En tanto tal, no puede ser llamado ni siquiera un *principio* y tiene que ser concebido como *inefable*. Queda por determinar la relación de lo inefable con las cosas mismas, pero esa determinación se dificulta si se considera que el lenguaje no alcanza para dar la respuesta. Sin embargo, como destaca Heffesse, el camino de Damascius no es el del silencio. Si lo inefable es pensado con la figura de lo Uno como principio, se pueden postular tres momentos que dan cuenta del sistema del Ser: el Uno-todo, momento de la unidad absoluta, el todo-Uno, momento de la multiplicidad, y lo Unificado, momento de las sucesivas diferenciaciones. Para Heffesse, el primero puede comprenderse como lo *problemático*, mientras que el segundo momento, el de la relación de la unidad con la multiplicidad, se comprende como el estado de la *complicación*, es decir, el estado de las diferenciaciones en la Idea misma, antes de su actualización. De esta manera podemos visualizar la comprensión de la Idea deleuziana como una multiplicidad en la que se concentran las diferenciaciones, las diversas relaciones o distribuciones de singularidades, las series y sus potencias. El hecho de que Damascius comprenda esta instancia como inefable puede remitirnos a una lógica de negación y de trascendencia, pero, retomando lo que veíamos con Ferreyra en relación con el poskantismo, la comprensión de lo problemático, la multiplicidad y su diferenciación virtual como inefable puede tener la virtud, la fuerza-de-pensamiento, de no reducir la des-

<sup>27</sup> Ferreyra, J., *op. cit.*, p. 113, nota 7.

<sup>28</sup> Heffesse, S., "Deleuze y Damascius: emanación neoplatónica y la Idea deleuziana", p. 99.

cripción de la Idea a las exigencias del sentido común, donde con el lenguaje tienen que identificarse los elementos de manera asignable, fija y según la constancia de lo dado en el mundo. A la vez, la profundidad de la filosofía de Damascius estaría en no postular la brecha de un abismo de indiferenciación para dar cuenta del movimiento interno de las Ideas que escapa al lenguaje, ya que puede pensar la conjunción de los tres aspectos (la unidad, la multiplicidad y la diferenciación) en una misma instancia de origen causal.

El peligro de postular un abismo caótico en el que la cosmología o la filosofía de la naturaleza roza el delirio místico está siempre presente en la filosofía de Deleuze, en tanto decide partir de lo impensable como lo que fuerza al pensamiento a comenzar a pensar. Pero todo el capítulo IV de *Diferencia y repetición* es un intento de determinación de lo virtual y lo actual que bien puede despejar ese tipo de riesgos. De hecho, en vez de rechazar la instancia de la locura y el caos en relación con el pensamiento, Deleuze da cuenta de ella valiéndose, entre otras, de producciones literarias. A esa fuente se dirige en su artículo María de los Ángeles Ruiz, abordando la referencia deleuziana a la obra *Drame* de Philippe Sollers.

La escritura que se hace de imágenes fragmentarias nacidas antes de la conciencia del ahora, como la situación de un despertar confuso, tiene la potencia de dar palabra a una instancia de la que una filosofía originada en la representación no puede dar cuenta. Estirar con infinita paciencia una escena puramente sensible, corporal, abre al pensamiento la posibilidad de afirmar una forma de vida no separada de su potencia genética, creativa. Desde

lo que parece caótico surge, emerge el yo, el sujeto o la conciencia como ilusión y se revela su fragilidad. Así también, la filosofía, como la literatura, se compromete con la experiencia física, el flujo de afecto immanente anterior al propio discurso que le sirve de herramienta. Deleuze instala su pensamiento en esa paradoja y para hacer desde allí una obra tiene que, por momentos, sugerir, invitar al lector a la experiencia que se sustrae a la representación. "Como lector se requiere una estrategia de desciframiento",<sup>29</sup> dice Ruiz, y sabemos que la estrategia es contingente, múltiple, problemática. Es que no pueden oírse los ecos del campo trascendental sin sujeto si no se instala uno en la posibilidad del error para hacer "ascender el fondo sin poder darle forma".<sup>30</sup> En efecto, lo actual es el estado de cada cosa con su fuerza individuada, pero la relación de las fuerzas en su conjunto no puede ser reconocida como objeto dado, sólo puede ser afirmada en el gesto más difícil: la afirmación del azar. El sí de esa ética contiene todo lo que el recorrido deleuziano parece haber explorado en la dialéctica de las Ideas: el eterno retorno de lo que difiere.

---

<sup>29</sup> Ruiz, M., "Pensamiento y azar: contingencias de una escritura experimental", p. 80

<sup>30</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 232, citado por Ruiz, M., op. cit., p. 82.

## Resistentes: Sobre cuerpos y escrituras en la discusión biopolítica

SOLANGE HEFFESSE Y  
ANABELLA SCHOENLE



Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, La Cebra, Buenos Aires, 2014. 285 pp.

La *vida* como concepto filosófico ha estado en disputa en los debates contemporáneos en torno a la biopolítica, se afirma en *Extraños modos de vida*<sup>1</sup>. Compilado por Mónica Cragolini, este tercer volumen dentro de la colección de publicaciones que reúnen los resultados del grupo de investigación que dirige<sup>2</sup>, congrega textos con reflexiones variadas y profundas respecto del uso del concepto de *vida* en los debates sobre biopolítica y, puntualmente, el anclaje que dicho concepto tiene en la filosofía de Nietzsche. Pues, no sólo se trata de que desde la filosofía de Nietzsche o desde las lecturas sobre Nietzsche surgen cuestiones alrededor del concepto de vida en tanto tal, por esa vocación nietzscheana por eludir lo estático y pre-fijado, y tender hacia lo dinámico y lo tensionado; sino que, además, la biopolítica como problema abre un campo de reflexión que se encuentra siempre a la búsqueda de concepciones políticas que asuman la necesidad de dar lugar a la multiplicidad, la diferencia, la alteridad, configurando así diversas alternativas de resistencia al biopoder. Por ello encontramos, en este libro, por un lado, que la presencia nietzscheana, en sus múltiples modos de aparecer, se hace insoportablemente viva en el debate biopolítico; y, por otro lado, que la alteridad juega su juego en todos los espacios: dentro de la biopolítica, en las lecturas sobre Nietzsche, dentro del

<sup>1</sup> Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, La Cebra, Buenos Aires, 2014

<sup>2</sup> Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2005; y Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, La Cebra, Buenos Aires, 2009



libro multifirmado, y a través de la/s investigación/es filosófica/s devenida/s libro/s.

La diversidad de perspectivas aquí reunidas pueden ubicarse dentro de un plano de reflexión que se conforma, entonces, a partir de dos figuras: Nietzsche y Foucault. En ese marco, la cuestión ontológica fundamental que se discute en estos textos es, tal como indica Cragolini en su "Prólogo", una controversia entre la línea interpretativa nietzscheano-heideggeriana que responde a una ontología negativa; y una lectura nietzscheano-deleuziana que responde a una ontología afirmativa.

Las reflexiones que aquí encontramos se desenvolverán en distintos ámbitos de teorización: política, corporal, biológica. Los conceptos que cada una de estas filia-ciones teóricas ponen en juego permitirán que extraños modos de escritura se hagan eco de aquella alteridad, presente en la homogeneidad aparente de los cuerpos y, por qué no, de los libros: *extraños modos de vida* buscan la manera de habitar aquellos textos. Esa breve totalidad que todo texto implica se vuelve aquí singularidad.

Sin más, proponemos aquí uno de los recorridos posibles para atravesarlo.

### **¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción**

Delimitando el Nietzsche de la Vida, Cragolini dirige el juego interpretativo hacia una problemática específica: ¿qué relación con lo negativo encontramos en la escritura nietzscheana sobre la vida?, ligada con la siguiente preocupación filosófica, ¿cómo cuidar la vida sin, por ello, conservarla, es decir, restringirla al aspecto negativo de lo

vital?<sup>3</sup> ¿Cuidar la vida es, sencillamente, resistir la muerte? En este recorrido, Cragolini, propondrá que Nietzsche no es romántico, no es un filósofo de la vida ni tampoco un vitalista, aunque muchas interpretaciones lo hayan confinado a alguna de estas categorías. Rastreando las diferencias y los posibles puntos en común, Cragolini argumenta que cada una de estas tradiciones plantea a la vida como un fundamento inconmovible, fondo último de todo lo que es, consignándose de ese modo al problema de la representación de lo incondicionado. Es por eso que el pensamiento nietzscheano jamás podría ser identificado con ellas, sin caer en un reduccionismo. El único vitalismo que podríamos adjudicarle, siguiendo la tradición filosófica de Canguilhem, sería 'actitudinal': *"el vitalismo es para él más una ética que una teoría"*<sup>4</sup>.

De este modo, por la negación y análisis de aquellas tradiciones, Cragolini arrincona las distintas lecturas e influencias nietzscheanas y culmina en una problematización afirmativa, al sugerir que es posible establecer una relación no negativa con lo negativo. La vida será concebida así como tensión:

La política que 'resiste' a la tanatología es la que puede enfrentarse con lo vital respetándolo en tanto alteridad. [...] En este sentido, la 'actualidad' nietzscheana en los debates de la biopolítica tiene que ser pensada en la dirección de las políticas

<sup>3</sup> "En esa dirección, de la 'desnaturalización del hábito de vivir' [...] creo que pueden ser pensadas las políticas de resistencia a esos 'cuidados' de la vida que se nutren y gozan de su sufrimiento." Cragolini, Mónica Beatriz, "Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos" en *Extraños modos...* op. cit., p. 44

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 39

de la resistencia a la exacerbación del aspecto negativo de lo vital (ideal ascético, inmunización), que genera dispositivos tanatológicos<sup>5</sup>.

Resistir la muerte como modo de proteger la vida genera, entonces, políticas que ponen su eje en la negación de ciertos caracteres vitales de la vida. Con lo cual ese intento de proteger la vida culmina en una vida disminuida o no vital, una vida que “se conserva” bajo dispositivos tanatológicos que eliminan la alteridad. La resistencia aparece entonces, como aquello que permite pensar alternativas a aquellas políticas que ponen el acento en el aspecto negativo de lo vital.

¿Cuáles son esas posibles políticas de la resistencia que todavía podemos pensar? Noelia Billi, reflexiona sobre la relación entre la “lógica de la exterioridad” que plantea Foucault en su análisis de las formas políticas constituidas, y las nociones de Afuera y de lo neutro en la filosofía de Blanchot. Según la autora, la noción foucaultiana de exterioridad puede comprenderse tanto a partir de la influencia nietzscheana como de una íntima relación con Blanchot. A través de un análisis de la imaginación, que es vinculada tanto a la imagen como a la palabra, el texto se lanza a la búsqueda de una “imagen del Afuera”, imagen que escapa al paradigma representacional y que es la marca de una cierta ‘parodia de lo original’ propia del pensamiento de Foucault. Algunos de los motivos nietzscheanos fundamentales para la filosofía contemporánea toman cuerpo en esa lógica extraña del pensamiento de Foucault, que consistiría en una aproximación posible a esa tarea de la filosofía que es legado nietzscheano: la filosofía como resistencia a la homoge-

neización y la fijación de identidades, como intento de otro pensar que no sea regido por la unificación y la anulación de la diferencia. La lógica de la exterioridad es, de acuerdo con Billi, la que guía el “método” genealógico, que consistiría en:

Un modo de “salir” del ámbito en el que nos constituimos y vivimos recurriendo a la imaginación de un afuera que nombra un “exterior” en cuanto que genera la fragmentación de las identidades y nos devuelve al ámbito de lo extraño comprendido como neutro<sup>6</sup>.

Lo neutro aparece aquí como solución posible para que el aparecer de lo extraño comience su curso de realización en algún tipo de organización humana

En el cruce de estas líneas, entre la exterioridad que Foucault operativiza (en la analítica de las formas políticas como en la de las imágenes) y lo neutro que Blanchot reivindica como bastión de resistencia a la totalización, encontramos los esbozos de una estrategia post-nietzscheana de abordaje de la cuestión biopolítica contemporánea. [...] Corridos del lugar del voluntarismo, y concebida la política en el marco de la administración de lo viviente (que con su lógica económica tiende a reforzar la individualización de los fines y es solidaria del borramiento de las trayectorias singulares), es posible imaginar algunas tácticas que devienen resistencias en tanto impugnan la reducción de lo vivo a políticas acerca de lo biológico<sup>7</sup>.

Las perspectivas teóricas y políticas que emergen de tal entrecruzamiento entre Blanchot y Foucault, en torno a lo

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>6</sup> Billi, Noelia “Afuera, una imagen de la genealogía entre Foucault y Blanchot”, en *Extraños modos...*, op. cit., p. 105

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 117

imaginario y a la potencia de un Afuera caracterizado como neutro, abrierán camino a la reformulación de nuestras viejas nociones acerca de lo vivo y de lo colectivo, tan atadas a la centralidad de lo humano. Lo neutro como experiencia de la aproximación de lo extraño<sup>8</sup> permite pensar un tipo de relación con "el Otro" que no hace de él un Otro-sujeto (levinasiano) como si aguardara la reposición de un yo/otro-también-sujeto, porque se trata de una dimensión anterior a tales determinaciones: un campo de fuerzas anónimo, intervalo de lo indeterminado, que lleva en sí mismo la potencia del enigma, la extrañeza y la alteridad.

Respecto de la aparición de lo otro, un tópico nietzscheano se presenta urgente en la intervención de Gómez: el de la Voluntad de poder. Pues un recorrido minucioso alrededor de la relación entre vida y voluntad de poder permite poner énfasis en la necesidad de pensar el modo de comprender la temporalidad marcada por el eterno retorno de lo mismo. Temporalidad y voluntad de poder serán los tópicos que permitirán alcanzar el eterno retorno como concepción fundamental para comprender la propuesta de *vida* nietzscheana como vida creadora. Pues, desde una lectura del eterno retorno como aquello que incluye la diferencia como elemento decisivo en la comprensión de esa vida que es voluntad de poder, es posible dar con el sentido propiamente afirmativo de la vida.

La vida se supera a sí misma y se transforma, ella es lucha, devenir, finalidad y contradicción de las finalidades; todo este proceso es el que expresa la vida en tanto ella es el poder de su voluntad. Este proceso solo se puede entender desarrollando el devenir de la vida con

una temporalidad que le sea acorde a su voluntad de poder<sup>9</sup>.

El eterno retorno que ocurre a la vida es el eterno retorno de su voluntad de poder. De este modo la conceptualización del instante se modifica. Éste posee la fugacidad más propia y, a su vez, la eternidad de lo que se repite, puesto que la vida es ese instante que se repite:

No hay otra forma de afirmarse como voluntad de poder en tanto vida que recorriendo esos dos caminos que son ambos eternos. El instante configura así una suerte de Principio de Individuación para la vida entendida como voluntad de poder, como fuerza que contradictoriamente no cesa de afirmarse superándose a sí misma. La vida solo puede individualizarse en su superación, afirmarse es devenir y superación en lucha consigo misma. Es la afirmación de un poder y esa afirmación volitiva de sí no puede interpretarse como una mera iteración mecánica y circular, el eterno retornar de sí no es un círculo monótono<sup>10</sup>.

Ante la repetición, la afirmación de la voluntad de poder como voluntad de vida, se desarrolla como creación. Una identidad se va configurando en este movimiento, pero no es una identidad que se rige con los parámetros de la ontología sustancialista. La individuación es la que opera y/o se compone en este instante singular que al ser sobrepasado se afirma en otro instante singular, eternamente. Y es porque ese instante es sobrepasado que se puede volver a afirmar. En ese afirmar la singularidad del

<sup>9</sup> Gómez Pedrido, Mario Martín, "La afirmación instantánea de la Vida como Voluntad de Poder en *Also sprach Zarathustra*", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 53

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 129

instante en el que siempre se halla la existencia se expresa la vida como voluntad de afirmación que desea, quiere, ama en lo inmediato, a cada momento. Ese querer es eterno como afirmación que deviene a cada momento pero no como noción metafísica, es decir, su carácter no es profundo y abstracto sino en movimiento y generador de diferencias. De este modo, el tiempo se relaciona con la vida de un modo distinto al triádico (pasado, presente y futuro), cuyo carácter es la irreversibilidad. Pues, el eterno retorno en relación con la voluntad de poder explicita la imposibilidad de acabamiento de la vida en función de su permanente superación y traspasamiento<sup>11</sup>.

### Las vidas que se nos olvidan

La cuestión que surge es, entonces qué sucede con la historia. Heidegger se presenta aquí, a través del texto de Hernán Candiloro, a raíz del análisis de la relevancia de la historia del olvido del ser para la constitución de un momento político signado por los biopoderes. La clásica figura aristotélica del animal racional se inscribe dentro de una historia de la metafísica humanista que es para Heidegger la historia del olvido del ser y resulta en una interpretación insuficiente de la "animalidad" que permite comprender la constitución del operar del bio-poder. Candiloro, indaga entonces desde Heidegger, los fundamentos metafísicos de la biopolítica, partiendo del valor deconstructivo de la 'ontología fundamental' heideggeriana, en tanto instancia auténticamente ética que se pregunta por el ser del hombre<sup>12</sup>. En este recorrido, la

estructura gramatical de la definición aristotélica es fundamental, pues la distinción racional que opera allí genera la separación entre *bíos* y *zoé*, determinante en la ontología y en la política:

Mientras que la animalidad encarna el horizonte común que reúne al hombre con el resto de lo viviente, la racionalidad, en cambio, instituye su separación con claridad y distinción. [...] El hombre queda habitando el desgarramiento entre *bíos* y *zoé*, vida calificada y pura vida; pero lo que es más importante, la afirmación de su humanidad quedará dependiendo de la profundización de dicha fractura<sup>13</sup>.

Esa fractura parece ser condición de posibilidad de la concepción de control, disciplina y normalización propia de la constitución de los biopoderes, que se da a partir de la escisión entre *bíos* y *zoé*, y cuyo "correlato empírico" en la definición de lo humano adquiere importancia:

Una imposición empírica y concreta que se manifiesta en el cálculo, dominio y explotación de la vida; y que encuentra su instrumento más potente en la razón completamente desplegada como técnica y cálculo científico<sup>14</sup>.

Ese desgarramiento, bien delimitado, no ha hecho más que patentizarse y reapropiarse bajo distintas figuras a lo largo de la historia de la filosofía. Al respecto, Candiloro lee la divergencia entre Heidegger y Nietzsche en cuanto a la estrategia filosófica y de posicionamiento ante la historia de la metafísica que cada filósofo asume: el super-hombre nietzscheano como afirmación

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>12</sup> Candiloro, Hernán Javier, "El animal racional revisitado. Una indagación en los fundamentos metafísicos de la

biopolítica contemporánea a partir de Heidegger", en *Extraños modos...*, op. cit., p. 81

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 92- 93

radical, irónica, de la filosofía que señala al mismo tiempo su fracaso, pero que no dejaría de inscribirse dentro de la tradición, poniendo al *ultrahombre* como otredad que resiste la dominación<sup>15</sup>; mientras que Heidegger "*confunde al superhombre con una sobrepotenciación del último hombre*"<sup>16</sup>, como figura del trabajador bio-tanatopolítico, pero con la intención de abandonar la línea recta de la historia y, en una suerte de pliegue temporal, retroceder sobre esa historia en busca de lo impensado que puede abrir el pensamiento a otro pensar, que se sitúa en el porvenir<sup>17</sup>.

Finalmente, Candiloro sugiere que la tesis heideggeriana acerca de la "pobreza de mundo" del animal debiera releerse como lugar que hace patente la apertura, ya que de ese modo, se reformularían nuestros conceptos de vida y de lo viviente, desde una perspectiva que vincule animalidad y racionalidad desde la alteridad, y no desde los presupuestos metafísicos de la tradición occidental.

La propuesta de Chun también se enfrenta al problema de la alteridad en la separación teórica, fundamental de la historia de la metafísica, entre el hombre y el animal. Sin embargo, el abordaje es completamente distinto al que realizara Candiloro, puesto que cada uno utiliza distintos personajes conceptuales para referirse a ello. Chun, mediante las figuras de Lévinas, Bataille y Derrida trabaja la cuestión de la animalidad y su status (de) *otro*, o no, en relación con el hombre. El punto fundamental que abre este texto es el de la soberanía: ¿qué modo de *alter* implican los modos de soberanía en los que hay organización política? Chun

explicita esta cuestión presentando por un lado, un Levinas de la política totalitaria que delimita, bajo la figura de aquellos que poseen rostro, una distinción entre aquellos a quienes el hombre debe hospitalidad y aquellos a los que no; por otro lado, un Bataille de la lógica sacrificial, que presenta el derroche y la inutilidad como aquello irreductible de la condición humana. Frente a ellos, aparece un Derrida que comprende la deconstrucción como un "*hacer temblar las estructuras*" que constituyen los límites de la metafísica y que no pretende fundar un más allá de los límites que permita pensar algún tipo de alteridad:

Nos encontramos con la democracia por venir derridiana entendida como propuesta (no proyecto) política, en tanto llamado a la deconstrucción de todo orden instituido, de sus fronteras y límites, tanto exteriores como interiores. Pero esto no se traduce en un posicionamiento de corte liberal, ya que si hay algo que Derrida quiere multiplicar al infinito son precisamente las diferencias, la *différance*, el conflicto constitutivo de todo ordenamiento<sup>18</sup>.

La propuesta<sup>19</sup> derridiana frente a la posibilidad de una organización que comprenda extraños modos de vida se refleja en la democracia por venir, pues ella aparece como organización que permitirá la explicitación de la multiplicidad y las diferencias y, a su

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 88-89

<sup>18</sup> S. Chun, "Animales políticos: Lévinas, Bataille, Derrida" en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 149

<sup>19</sup> Nos preguntamos qué tipo de gesto implica diferenciarla de proyecto y nos permitimos decir que sospechamos dos cosas: el proyecto es aquello que ingresa en un sistema de organización identitaria; y/o coyunturalmente el proyecto es un concepto que en la política actual argentina se liga a algunas construcciones partidarias.

vez, evitará toda homogeneización desal-terizante. El eje de este modo ancla en la imposibilidad de establecer un límite claro entre hombre y animal: hay una bestialidad del hombre. Y, paradójicamente, es esa bestialidad la que podría establecer una distinción entre hombre y animal: "el hombre es el único que puede dar lugar a lo bestial y diferirlo, mientras que el animal no, por no ser lo suficientemente inhumano."<sup>20</sup>

Ya no la democracia por venir sino el marxismo heredado se hace presente en el texto de Balcarce. Allí, la autora interroga los modos de lectura y de herencia filosóficas a partir del trabajo derrideano de lectura de la obra de Karl Marx en *Espectros de Marx*. Pensar como herencia el legado de Marx, haciéndose eco de un pensamiento signado por lo impensado, lo que queda por pensar en el presente; y pensarlo tanto en su condición de "promesa emancipatoria, como así también en la realización histórica del comunismo y su deriva totalitaria"<sup>21</sup>, y en la medida en que no deja de interpelar nuestro presente:

Frente a la herencia como reproducción de un corpus identificado, cifrado, delimitable, o también, en términos heideggerianos, la reunión del pensar como memoria, (...) apropiable correctamente desde cierta ortodoxia, esto es, una conjura que clausura, frente a ello, la *herencia de los espectros...*<sup>22</sup>

Derrida opera un desplazamiento que hace de nuestra herencia marxista una *escatología espectral*: desatada de toda teleología

y en consonancia con la deconstrucción de toda propuesta filosófica totalizante. La figura del espectro como una corporalidad paradójica, es central, puesto que será la clave de una deconstrucción de la ontología a partir de la cual ésta se abre para incorporar la 'lógica del asedio'<sup>23</sup>. Lo fantasmático escaparía a la dicotomía clásica entre ser y no ser. Así, la figura del espectro "viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible"<sup>24</sup>, apertura hacia lo que la autora llama "una política no-idealista" –pues, en una imagen quizás simplista, aunque frecuente, la filosofía idealista equivaldría a un sistema de pensamiento que suprime el *algo*, lo singular, lo cambiante, etc., en el afán de búsqueda de totalidad y totalización- que vendría a ser una política no teleológica, volcada hacia *la elección de una responsabilidad infinita ante el otro* que no puede sino disponerse a la escucha atenta para constituirse. El espectro aparece así como aquello que puede poner en cuestión a la soberanía como poder omnipotente. Y, por ello, permitir la deriva política hacia lo múltiple.

## Lo que puede un cuerpo

¿Cuerpo cómo, entonces? Centrada en la corporalidad, la propuesta de Cano es pensar los alcances y límites del cuerpo. En este camino nos encontramos con reflexiones respecto de cómo podemos ver en distintos espacios de realización humana conformaciones corporales y cómo esas conformaciones corporales implican inscripciones. Para ello, revisará las críticas de Preciado hacia Foucault, y los cuestionamientos posteriores de Mauro

<sup>20</sup> *Ibíd.* p. 136

<sup>21</sup> G. Balcarce, "La eficacia de una corporalidad paradójica: la figura del espectro en la filosofía derrideana", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 152

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 158

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 160

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 161

Cabral. Así, cuerpo y texto se vuelven en este capítulo reflexiones sobre el modo de inscripción en los cuerpos, desde los cuerpos, con los cuerpos y a pesar de ellos, sean estos cuerpos humanos, textuales, políticos, etc.:

¿Cómo escribir, inscribir o corporizar la (de)construcción del "nosotrxs" que (nos) expone las unas a lxs otrxs, sometién-donos a la (in)justicia del ser-en-común? [...] ¿Cómo hacerle justicia a los cuerpos, relatos y ficciones que se colectivizan cada vez que hablamos en nombre de un "nosotrxs" que no nos pertenece y que sin embargo, *nos da* existencia?<sup>25</sup>

La ambigüedad que se nos aparece cada vez que intentamos pensar en la posibilidad de dar lugar al otro como otro sin dejarlo fuera de lo que hemos construido como organización social, política, cultural se explicita e interrumpe, a modo de pregunta, toda definición cerrada. *Ser otro* es no formar parte de un nosotros identitario, en el cual todo otro pierde singularidad. *Ser en común* es formar parte de un nosotros en el cual coincidimos, pero que genera una indistinción o indiferenciación que oprime la singularidad del otro, que aunque perteneciente, no dejo de ser: "Quizás aquí debemos resistir en la incomodidad de morar en el umbral de las preguntas e incertezas que provoca preguntar (una vez más): «¿Qué puede -y qué no- un *cuerpo/texto*?»".<sup>26</sup>

El hecho de la inscripción en los cuerpos se halla afirmativamente reiterado en este escrito: los cuerpos llevan inscripciones,

se conforman por ellas, a través de ellas, a pesar de ellas. De este modo, comienza la ilusión filosófica que nos hace pensar que trabajar la inscripción es trabajar lo que puede un cuerpo:

Entonces, ¿qué puede un cuerpo-textual? Y también, ¿qué no puede un texto-cuerpo? Y más aún, ¿de qué cuerpos se (des) compone nuestros cuerpos teóricos y tecnologías escriturales? ¿Tiene cuerpo la filosofía? (...) ¿Y qué pasa cuando el texto se hace cuerpo? ¿Y qué cuando el cuerpo se hace texto? ¿Qué puede el cuerpo escritural, filosófico, científico, fantástico, teórico o experimental?<sup>27</sup>

En el marco de esta reseña, proponemos el texto de Julián Ferreyra como una posible respuesta a estas preguntas, pues desafiando los límites del texto académico, Ferreyra, presenta en "Biopolítica de la beatitud", reflexiones en torno a la su-puesta alternativa entre una política orientada hacia la organización de los buenos encuentros a partir de nociones comunes (cuya construcción de algún modo "necesariamente" se dirime en el ámbito de las relaciones), y una política que justamente esté planteada desde el punto de vista de la beatitud, es decir, ese orden bajo el cual *todo se compone con todo*:

Un día creí, un día escribí y dije y volví a escribir y creer que la política si hay en spinoza no está en la beatitud sino en el segundo género, en el orden de los encuentros y la ley de las relaciones. Que no hay biopolítica de la beatitud porque todo se compone con todo al infinito. Y entonces luchamos y amamos y vivimos y construimos política por tanto en el orden de las relaciones<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cano, Virginia, "¿Cómo hacer(se) un corpus teórico?: Consideraciones tecno-bio-grafo-políticas de las tecnologías del nosotrxs", en *Extraños modos...*, op. cit., pp. 180-181

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 184

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 174

<sup>28</sup> Ferreyra, Julián, "Biopolítica de la

¿Cómo pensar/proponer/construir una biopolítica que tenga en su mira, no solamente al orden de las relaciones, sino también al desafío que plantea para aquel ese abismante ámbito de la beatitud? Una biopolítica de la inmanencia se menciona aquí como propuesta posible, como realización alterante. La mención al orden de las relaciones no deja de sorprender ¿Qué es eso? El registro que Ferreyra utiliza ofrece una tensión metafórico-conceptual que permite comprender que *todo se compone con todo*, entonces ¿por dónde empezar? ¿Hay límites?

Qué expresan las relaciones y los encuentros, qué expresa este compuesto de multiplicidad indeterminada y determinación extrínseca que somos. Somos vida anudada, *la vida anudada a una vida*, vida impersonal que se expresa en vidas y personas, sufrimientos y luchas, espadas, plumas y palabras.<sup>29</sup>

La racionalidad aparece nuevamente superada en este texto, desbordada, agrietada por el sentido, apelando a lo afectivo y a la sensibilidad. ¿Qué encuentros facilita, y cuáles proscriben la racionalidad de la organización ciudadana en el capitalismo?

Pero qué equivocados vivíamos, tía, pensando que el camino ascendente era posible, gracias a las pasiones alegres las nociones comunes, y de allí a la organización de los encuentros, políticamente la ciudad, la democracia, el estado de razón, una política que favorezca los buenos encuentros, porque la razón no sirve de nada y no conquistará jamás su propia potencia sino otra potencia que prepare y acompañe su formación.<sup>30</sup>

---

beatitud”, en *Extraño modos...*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 198.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 203

Quizás, se pregunta Ferreyra, haya tomado demasiado a la ligera la dificultad de aplicar el criterio ético spinozista de alegría y tristeza, sumergidos como estamos en dicha organización capitalista. Sin embargo, algún esbozo de respuesta encontraríamos quizás en la noción de intensidad (“esa es la alegría disponible incluso para los condenados”<sup>31</sup>): la intensidad que bien podría ser indicio de un contacto con la beatitud, que ya no se encontraría ‘en otro plano o lugar’, si fuera comprendida en su sentido práctico, y no sólo especulativo.

Debemos primero conocer la intensidad para luego deducir la relación que caracteriza un modo, poder discernirla en medio de las turbulencias de la existencia, ( ) sólo así, primero la beatitud, sólo así, después las alegrías y las nociones comunes, sólo así la potencia necesaria para empezar a componer un estado que dure organizando los encuentros alegres, donde el hombre convenga con el hombre, sentido eminentemente práctico, casi biológico de la beatitud, relación corporal con la beatitud expresada en lo que puede el cuerpo, islotes, ascensos locales de entropía, dimensión energética de la experiencia<sup>32</sup>

El cuerpo textual arrasa en el escrito de Ferreyra con toda expectativa organizativa cerrada y permite la alteridad. Alteridad que, al interior mismo del libro publicado, ejerce una grieta, propone preguntas sin articularlas, ejerce una violencia del pensar que quizás rompa el cuerpo conceptual para hacerlo vivir en el caos de la creación, no en la predestinación del argumento previsible.

**¡ ~ ¿ ! : ^ ; ) ( \* ; la inmanencia:  
una vida... ; \* ) ( ; ^ : ¡ ? ~ !**

Luego del caos, volvemos a la pregunta por

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 205

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 206



el sentido de *bios*, introduciéndonos en otro de los núcleos del debate biopolítico que se registran en este libro, vinculado al filósofo Giorgio Agamben. Figura quizás ineludible de este debate, y con cuyos conceptos se reflexiona o se discute (explícita o tangencialmente) en los textos de Pfeiffer, Gallego, Fleisner, Ferreyra y Roggero, ya sea centrándose en la producción conceptual del filósofo, sea tomando como eje de discusión las lecturas que éste realiza sobre conceptos de otros pensadores como Foucault y Deleuze. Algunos de sus conceptos más conocidos—*nuda vida*, la distinción *bíos-zoé* en el pensamiento aristotélico, *forma-de-vida*— logran sintetizar la problemática de un modo casi canónico que tendrá sus defensores y sus detractores.

Pfeiffer reflexiona sobre la complejidad del concepto de *bíos*, y sobre cómo la tensión entre sus diferentes sentidos influye en la construcción bioética y biopolítica:

La clave entonces, para permitirnos reconstruir la ética y la política, es, como propone Derrida, trazar nuevas vías, otra escritura para deconstruir y reconstruir el *bios*, buscando evitar las ficciones tanto iluministas como científicistas, y ello pasa por re-unir *bios* con cuerpo, no el cuerpo de la biología, no el de la "vida natural", sino el cuerpo donde la vida humana potencia se hace acto.<sup>33</sup>

Según la autora (siguiendo el esquema aristotélico-agambeniano de acto y potencia) el cuerpo de la concepción nietzscheana, al estar ligado a la perspectiva biológica, queda encerrada en una comprensión de la potencia que se separa del acto. Pues, el cuerpo de Nietzsche se basa en la concep-

ción de dinamismo de la biología y, por ello, se centra en la potencia como aquello vital. Sin embargo, paradójicamente, Nietzsche también se aleja de aquella perspectiva, al no implicar una finalidad de equilibrio en ese dinamismo puesto que es un dinamismo sin más. El paso que damos de la mano de las concepciones de Derrida es que el cuerpo como lugar de la potencia es capaz de hacerse acto, por ello es posible conducirlo bajo el régimen de la identidad, de la disciplina. A partir de allí, permitiría pensar alternativas.

Roggero parte de la distinción entre un Agamben crítico-destructivo y uno constructivo (en su obra no acabada) que prefigura una "biopolítica menor": la resistencia de los más vulnerables, inspirada en el extraño modo de vida franciscano. Allí, Roggero explora las resonancias entre la figura agambeniana del musulmán—"forma inaudita de resistencia"<sup>34</sup>—, y 'el *pathos* apático' heideggeriano (las disposiciones afectivas de la angustia y el aburrimiento profundo, analizadas en un nivel de detalle exhaustivo):

La figura del musulmán debe leerse en clave heideggeriana, pues ella encarna la "disposición afectiva señalada" (*ausgezeichnete Befindlichkeit*), la "experiencia fundamental" (*Grunderfahrung*) que permite explicar la "resolución" (*Entschlossenheit*) en la que se resiste a la biopolítica asumiendo la ex-sistencia o forma-de-vida que se anuncia en la forma de vida mesiánico-franciscana. (.) Teniendo en cuenta este núcleo común del *sistere* entre la existencia (en italiano: *esistenza*) y la resistencia (en italiano:

<sup>33</sup> Pfeiffer, María Luisa, "El bios: vida y potencia, su lugar en la biopolítica y la bioética", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 70

<sup>34</sup> Roggero, Jorge, "El Páthos apático de la re-sistencia La impronta heideggeriana en la biopolítica menor de Giorgio Agamben", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 235.

*resistencia*) es posible comprender la radicalidad del planteo agambeniano. Siguiendo la interpretación heideggeriana de la ex-sistencia, Agamben presenta una propuesta de re-sistencia que consiste precisamente en un volver sobre ese estar, sobre ese permanecer que implica un particular "detenerse", un "establecerse" en lo que jamás puede ser establecido: la ex-sistencia.<sup>35</sup>

Roggero señalará que Agamben extrae las consecuencias ético-políticas que estarían contenidas en la ontología heideggeriana, y a partir de ese nexo formula su propuesta de una práctica de resistencia:

si el temple epocal es la acidia, el aburrimiento, la apatía, la estrategia agambeniana "siguiendo la heideggeriana" será la de su radicalización hasta tornarlo positivo. ( ) Si la biopolítica no admite ningún tipo de resistencia externa, el planteo más adecuado parece ser el de la desactivación de su propia lógica por medio de una completa entrega a la tonalidad existencial que ella modula<sup>36</sup>.

El texto de Fleisner se adentra en el universo conceptual agambeniano desde otra arista: el análisis de la *nuda vida* desde los textos tempranos del filósofo, que permiten su revinculación con el concepto de forma-de-vida, para alcanzar por ese camino un mejor acercamiento al sentido de esa noción. Indicará que ésta no debería ser leída simplemente como sinónimo de vida biológica o *zoé*, por un lado, por su remisión a un fondo de "vida en potencia" en el que está implicada la multiplicidad; y, porque "*lejos de ser un sustrato originario apolítico e informe, es ella "la forma de vida dominante": es resultado de una operación que separa las formas de vida de su cohesión en*

*una forma-de-vida*"<sup>37</sup>. Este es el punto que Fleisner intenta destacar con la frase "vida desnudada": la *nuda vida* sería el resultado de una "operatoria de desnudamiento"<sup>38</sup> por parte de un dispositivo teológico, y no de una esencia informe, estática, pre-fijada o auténtica.

La "vida desnuda" es, en todo caso, uno de los conceptos pensados para desmantelar aquella leyenda del ser puro que metafísica y política custodian con igual esmero. Y tiene, por lo demás, un "carácter político" al que deberemos estar atentos para no cubrir con "el velo prestigioso de la sacralidad"<sup>39</sup>.

Agamben habría recorrido un camino por el cual la vida se dispone al juego de los disfraces y las máscaras; juego del desbordamiento de lo humano atravesado por el teatro de la crueldad, el cuerpo sin órganos, Dioniso, la pornografía, la fábula, Lord Chandos y la interpretación klossowkiana de Nietzsche. Es así como, partiendo de dos artículos ("La 121ª giornata di Sodoma e Gomorra" y "Favola e fato", ambos de 1966) la autora reconstruye una teología ridícula agambeniana, concebida como:

una posible respuesta frente a la maquinaria teológica a cuyo pormenorizado análisis se ha dedicado el Agamben maduro. Si la teología es el discurso que se arroga el poder de construir jerarquías a través de vestiduras (veste) y de desnudar continuamente al hombre, una teología paródica o para-ontológica como la que Artaud piensa en su teatro o Klossowski fantasea a partir de Nietzsche,

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 235-236

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 255-256

<sup>37</sup> Fleisner, Paula, "De disfraces y vestiduras o sobre los diversos modos de vestir la vida", en *Extraños modos...*, *op.cit.*, p. 261

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 265- 266

podría ofrecernos otros modos posibles, ni ordenados ni fijos, de disfrazar la vida restituyéndola a su profana inmanencia.<sup>40</sup>

Finalmente, para el pensamiento de Agamben, es en la literatura, y no la biología, donde se guardan los extraños disfraces que permiten ese juego.

El texto de Gallego disputa con la lectura de Agamben (*L'immanence absolue*) acerca del concepto de vida en Gilles Deleuze:

cuando G. Deleuze se apresta a intentar repensar la noción de vida, la razón de dicho movimiento no reside en el mero interés por concebir de otra forma su concepto sino, ante todo, en la necesidad de explorar otras modalidades para el tratamiento de la zona de convergencia entre lo vital y lo político.<sup>41</sup>

Las objeciones planteadas parten de una comprensión profunda de la ontología de la diferencia que se hace cuerpo en la filosofía deleuziana. Antes que nada, Gallego señala la insuficiencia de basar una interpretación cabal de la obra deleuziana a partir de un solo texto, breve y complejo. Frente a esto, Gallego no la descarta a la ligera, sino que analiza detalladamente las limitaciones de dicha lectura. Relevaremos aquí sólo una de esas críticas, recomendando la lectura del artículo.

Agamben lee la ontología deleuziana de modo restrictivo y confuso: por un lado, su interpretación comprende la inmanencia como derivada del concepto de univocidad spinocista, lo cual acarrea pasar por alto el

problema nietzscheano de la selección<sup>42</sup>; por otro lado, aleja de la ontología deleuziana las referencias a Nietzsche para acercar las de Heidegger que son extrañas a la obra deleuziana. De este modo, un concepto fundamental resulta postergado en el análisis de Agamben: la resistencia como aquello propio de la vida que solo se entiende como creación, caracterizada por lo agonal y lo lúdico. La vida resiste al poder, en ello crea. La vida es capaz de afirmar puesto que puede volver a arrojar los dados cada vez.<sup>43</sup>

Desafiando el monólogo interior filosófico-académico que suele imperar en ciertos circuitos de la producción intelectual, esta compilación establece un diálogo entre distintas tradiciones que, en sus diferencias, tienden a pensar modos de afrontar el problema de lo extraño, buscando alterar las formas e identidades impuestas sobre la vida a través de los biopoderes y las biotecnologías. Nos hallamos, entonces, ante una compleja y diversa contribución a las problemáticas en torno a la biopolítica que no sólo nos fuerza a seguir pensando en los modos de vida en los que nos hallamos insertos sino que nos invita a llenar esos modos de diversidad de inscripciones, personajes conceptuales y planos de inmanencia a partir de los cuales leer cada vez -una vez más- la actividad filosófica como un pensar cuya presencia en los debates políticos se vuelve urgente.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 266

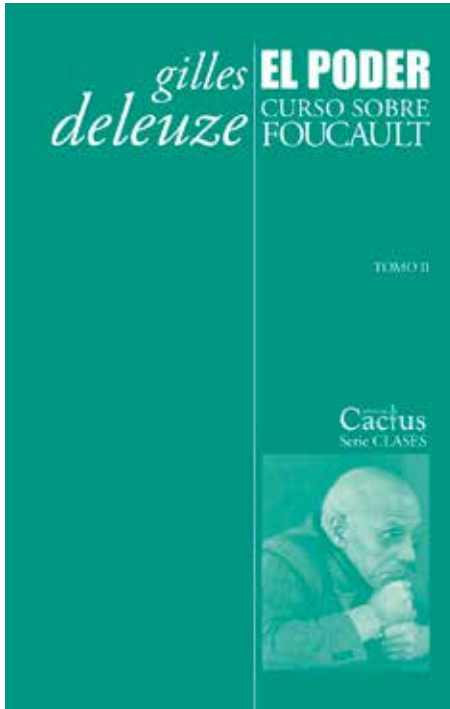
<sup>41</sup> Gallego, Fernando Martín, "El concepto de "vida" en el último escrito deleuziano: Hacia una revisión de la lectura agambeniana", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 212

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 214

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 214

## El arte del retrato

RAFAEL MCNAMARA



**Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, (trad. Pablo Ires y Sebastián Puente), Cactus, Buenos Aires, 2014, 416 pp.**

Si hubiera que hacer una lista con las amistades filosóficas de Gilles Deleuze, resulta evidente que, al margen de Félix Guattari, ninguna fue más importante que Michel Foucault. Sus proyectos políticos en común, los textos que se dedicaron mutuamente, los amigos y enemigos en común, son sólo algunos de los aspectos de una relación que, aún desde una respetuosa distancia (nunca escribieron juntos y se trataban de “usted”), ambos cultivaron durante años. Más allá de algunas divergencias teóricas, políticas y hasta personales, muy bien documentadas por François Dosse<sup>1</sup>, de parte de Deleuze sólo se han escuchado palabras de admiración y respeto. La letra F del Abecedario, dedicada a la palabra “fidelidad” (aunque es una excusa para hablar de la amistad), donde se puede ver a un Deleuze emocionado al describir lo que sentía por Foucault, resulta un testimonio elocuente. Sin embargo, como veremos, ni los cursos ni las publicaciones dedicadas al autor de *Vigilar y castigar* después de su muerte pueden ser comprendidas sólo como homenajes al amigo fallecido, sino como verdaderos viajes filosóficos que permitieron a Deleuze encontrar uno de sus *intercesores*<sup>2</sup> filosóficos más importantes.

<sup>1</sup> Cf. Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada* (trad. Sandra Garzonio), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, donde se dedica un capítulo completo a la relación entre Deleuze y Foucault en todas sus etapas.

<sup>2</sup> El concepto de *intercesor* es fundamental para comprender el modo en que Deleuze comprende la práctica filosófica. Se trata, a grandes rasgos, de utilizar (pero también construir) la voz de otros para poder hablar, en un doble devenir que arrastra a ambos hacia la creación de nuevos conceptos. Cf. Deleuze, Gilles, “Los intercesores”, en *Conversaciones* (trad. José Luis Pardo, Pre-textos), Valencia, 1995, pp. 193-214.

La editorial Cactus amplía su catálogo de la Serie Clases con una nueva entrega de los seminarios deleuzianos. Esta vez se trata del segundo tomo de su curso sobre Foucault, dedicado al problema del poder. Al igual que en el primer tomo<sup>3</sup>, aquí se puede leer a un Deleuze que con serenidad y sin apuros intenta reconstruir la lógica que articula las principales líneas de fuerza del pensamiento foucaultiano. En comparación con el libro del que este curso se puede decir que fue la preparación<sup>4</sup>, el lector tiene aquí varias ventajas: mayor desarrollo de los temas, repetición (diferenciante cada vez) de los problemas más complejos, reposición de los contextos, ejemplos de todo tipo, y sobre todo una serie de explicitaciones metodológicas que están ausentes en el texto escrito y sirven para comprender las elecciones deleuzianas en su recorrido por la obra de Foucault. En ese sentido, como ya ocurrió con los cursos sobre cine, Leibniz, Spinoza y otros, las clases son tanto un buen complemento de los libros publicados en vida por Deleuze como una buena opción para quien desee introducirse en su pensamiento.

Ya la primera clase de este tomo marca el tono general del curso. En primer lugar, y siguiendo un afán pedagógico que nunca abandona, Deleuze resume los puntos fuertes de la primera parte del seminario, correspondiente al eje del saber (es decir, al primer tomo editado por Cactus). El saber corresponde a una dimensión formal y estratificada. Que sea un estudio de los estratos justifica el hecho de que Foucault

se refiera a este aspecto de su pensamiento como una *arqueología* (en su propio pensamiento Deleuze hablará de *geología*, pero aquí ambas expresiones se toman como equivalentes). En segundo lugar, la arqueología del saber corresponde al estudio de dos formas: la forma de lo visible y la forma de lo enunciable. Aquí es necesario, advierte Deleuze, poner mucho acento en la palabra "forma". Tercer punto: entre esas dos formas, hay heterogeneidad, es decir que cada una es irreductible a la otra. En cuarto lugar, a pesar de su irreductibilidad, es necesario que estas dos formas se relacionen. Y de hecho lo hacen. Juntas forman los estratos del saber, en una relación paradójica, ya que es algo así como una no-relación. Allí es donde se hará necesaria una nueva dimensión, que dé cuenta de esa extraña relación en el marco de una no-relación. En efecto, *entre* lo visible y lo enunciable de una época se abre una dimensión más profunda que Deleuze opondrá punto por punto al plano del saber. Y es justamente esa nueva dimensión la que hace posible la relación entre las dos formas del saber. Se trata de la dimensión del poder.

En esta exposición es posible ver el afán sistemático de la empresa deleuziana. No se trata tanto de exponer el contenido de los trabajos de Foucault sino la lógica que estructura su devenir. Se podría decir incluso que se trata de una metafísica del pensamiento foucaultiano, que necesariamente transita momentos que para el lector de Foucault pueden resultar algo abstractos. En la explicación del pasaje del saber al poder, el mismo Deleuze dice que primero es necesario "comprender abstractamente antes de ver concretamente"<sup>5</sup>. Si las dos

<sup>3</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I* (trad. Pablo Ires y Sebastián Puente), Cactus, Buenos Aires, 2013.

<sup>4</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Foucault* (trad. José Vázquez Pérez), Buenos Aires, Paidós, 1987.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre el Foucault. Tomo II* (trad. Pablo Ires y Sebastián Puente), Cactus, Buenos

formas del saber son heterogéneas, pero aun así se relacionan, es necesario que el suelo sobre el que esa relación es pensable venga de otra dimensión, de naturaleza completamente distinta a la dimensión del saber. Así, si en el saber se trata de formas y estratos, en el poder se tratará de fuerzas y estrategias. Y si la dimensión del saber es formal, es evidente que la dimensión del poder debe ser informal. Por lo tanto, el poder no puede ser objeto de saber (incluso Deleuze dirá que es mudo y ciego). Y aquí la sistematicidad del discurso deleuziano se relanza, ya que las relaciones que se encontraban entre las dos formas del saber son análogas a las relaciones que a partir de aquí se verán entre las dimensiones del saber y el poder. De esta manera, las dos dimensiones son heterogéneas e irreducibles, pero aun así inmanentes (es decir que sólo llegamos a las relaciones de poder dentro de una determinada forma de saber, aunque el poder sea primero ontológicamente hablando).

Inmediatamente, como previendo posibles objeciones del público foucaultiano, Deleuze hace una aclaración metodológica. En la redacción de sus libros, Foucault habría tomado el punto de vista de la inmanencia. Es decir que, aun siendo de naturaleza diferente, sólo es posible captar las relaciones de poder a partir de su inmanencia a las relaciones de saber. Sólo con el objetivo de esclarecer su pensamiento, Deleuze propone "hacer lo inverso: poner el acento sobre la diferencia de naturaleza sin olvidar que hay inmanencia"<sup>6</sup>. Y siguiendo esa inspiración (hacer algo que Foucault mismo no hizo, pero que sirve para sistematizar su pensamiento), Deleuze va aún más lejos,

proponiendo una serie de principios del poder (seis), que despeja de enunciados foucaultianos dispersos en algunos de sus textos, sobre todo *Vigilar y castigar, La voluntad de saber* y el artículo publicado en el libro de Dreyfus y Rabinow<sup>7</sup> (los postulados son los siguientes: de la propiedad, la localización, la subordinación, la esencia o atributo, la modalidad y la legalidad, que son explicados en las primeras dos clases).

Pero no todo es tan abstracto como parece en el abordaje deleuziano. En efecto, uno de los aspectos más atractivos de este curso es el constante paralelo entre la exposición ontológica y el análisis histórico de los problemas planteados por el autor de *Las palabras y las cosas*. Y lo notable aquí es que Deleuze aborda este costado del asunto sin perder por un instante la sistematicidad de su discurso. Así, siempre en la primera clase, la breve exposición de los distintos momentos de la obra foucaultiana es puesto en paralelo con su explicitación a partir de una pregunta muy concreta: "¿qué pasa hoy?"<sup>8</sup>. En efecto, si bien Foucault nunca ha dejado de plantear problemas históricos, se trata de una historia practicada según el espíritu nietzscheano<sup>9</sup>. Es decir, una historia elaborada en función de problemas del presente (en este punto Deleuze también recupera la fascinación de Foucault por Kant, en este caso, su lec-

---

Aires, 2014, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>7</sup> Cf. Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en Dreyfus H. y Rabinow P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (trad. Rogelio Paredes), Buenos Aires, Nueva visión, 2001, pp. 241-259.

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre el Foucault. Tomo II, op. cit.*, p. 18.

<sup>9</sup> Cf. Nietzsche, Friedrich, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida* (trad. Oscar Caeiro), Alción, Córdoba, 1998.

tura de *Respuesta a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?"* como filosofía del presente). Es lo que permite destacar un aspecto del pensamiento foucaultiano que a Deleuze le interesan particularmente: el lugar de las entrevistas en su obra. Para Deleuze, ese lugar es fundamental, ya que si en los libros Foucault suele abordar problemas históricos, es en las entrevistas donde esos problemas se relacionan de manera explícita con problemas del presente. De este modo, Deleuze construye una serie de reenvíos entre los libros y las entrevistas según la cual, en paralelo con los tres grandes periodos que se suelen reconocer en su pensamiento (saber, poder, subjetividad), Foucault habría planteado tres grandes problemas prácticos: ¿qué tipo de luchas están sucediendo hoy?, ¿cuál es el rol del intelectual?, y ¿qué significa, aquí y ahora, ser sujeto? La primera pregunta corresponde al eje del poder y las resistencias, la segunda remite al eje del saber, y la tercera (que Deleuze anuncia desde la primera clase pero que no es abordada en este tomo) tiene su horizonte en el último período, el de los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, donde Foucault aborda el tema del cuidado de sí mismo en el pensamiento antiguo.

Esto nos lleva a un punto fundamental: la relación de Foucault con los acontecimientos de mayo del 68. Para dar cuenta de este tema, Deleuze retrocede hasta los años 50, localizando el punto de partida en la ruptura yugoslava con el stalinismo y toda su experiencia de autogestión. Si bien Deleuze afirma que este tema se puede rastrear antes (es curioso que no mencione la guerra civil española), en su breve reconstrucción son los acontecimientos en Yugoslavia los que ponen en primer plano la cuestión de la crítica al centralismo en política, tema que luego resuena en el autonomismo italiano y

que, teóricamente, es abordado por el marxismo italiano. Estos movimientos, que responden a la pregunta por los nuevos tipos de lucha, encarnan también una búsqueda en torno a la tercera pregunta: ¿cuáles son los nuevos modos de subjetivación? Allí las preocupaciones del autonomismo italiano resuenan con algunos desarrollos de la Escuela de Frankfurt y de la búsqueda de teorización de una nueva clase obrera en el marxismo francés, con André Gorz a la cabeza. Más adelante, en la primera parte de la cuarta clase, Deleuze vuelve sobre estos temas y agrega la represión stalinista en Hungría y Checoslovaquia, la lucha contra el centralismo sindical en Norteamérica, las guerras de Vietnam y Argelia, y el nuevo sindicalismo agrícola en Francia<sup>10</sup>. Todos estos acontecimientos forman, para Deleuze, un mapa que confluye en mayo del 68, y permiten comprender el lugar de Foucault en el pensamiento político de la época. Es en él que las tres grandes preguntas (que Deleuze incluso retrotrae a la formulación de las tres preguntas kantianas) aparecieron por última vez de manera creadora. Pero curiosamente, no es al nivel de la pregunta por las nuevas luchas que el autor de *Lógica del sentido* ve la mayor novedad del pensamiento foucaultiano, sino que lo ve en las soluciones que da a los otros dos problemas. La novedad, en el caso de las nuevas luchas, es más práctica que teórica, con toda la exploración foucaultiana en torno al Grupo de Información de las Prisiones (GIP), que implica una construcción de izquierda no centralizada exitosa. En efecto, desde la teorización de esos movimientos, Deleuze llega incluso a decir que Guattari habría sido un precursor oscuro de Foucault con su tema de la transversalidad y

<sup>10</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre el Foucault. Tomo II, op. cit.*, pp. 128ss.

la micropolítica que ya venía desarrollando antes del 68<sup>11</sup>. Es entonces al nivel de las otras dos preguntas, en torno a los ejes del saber y la subjetividad, que se encontraría la mayor novedad teórica de Foucault en el desarrollo de las tres grandes preguntas teórico-prácticas. En primer lugar, con la nueva figura del intelectual específico, desarrollada en numerosas entrevistas, y luego, en la exploración de nuevos modos de subjetivación que llevará a cabo a partir de *El uso de los placeres*.

La singularidad de la lectura deleuziana aparece, también, en una serie de "paréntesis", como él mismo los llama, donde propone relaciones y resonancias del pensamiento foucaultiano con otros autores o disciplinas, en donde muy pronto se reconocen los intereses del autor de *Diferencia y repetición*. Aquí también es la primera clase la que marca el tono del resto del libro, con una sorprendente confrontación de la microfísica foucaultiana con la sociología molecular de Gabriel Tarde (durante la cual, de pasada, asistimos a una demostración más de la enorme capacidad deleuziana para exponer sistemática y brevemente las principales líneas de fuerza de un pensamiento: la exposición que allí encontramos del pensamiento de Tarde, en poco más de tres páginas, es magistral por su claridad y precisión). Pero esa es sólo la primera de muchas resonancias que Deleuze encuentra entre Foucault y otros de sus *intercesores* habituales. Así, la obra de Proust, más exactamente su teoría del amor y la sexualidad desarrollada en *Sodoma y gomorra*, será invocada para comprender el llamado foucaultiano hacia una "sexualidad sin sexo" en *La voluntad de saber*. A partir de este cruce la teoría de la sexualidad será interpretada a partir

de la existencia de "amores moleculares" o "micro-amores"<sup>12</sup>, que hacen estallar por todos lados las opciones molares dualistas (hombre-mujer, heterosexual-homosexual), en un verdadero pluralismo sexual. Del mismo modo, encontramos en la tercera clase una continuación de la confrontación de Foucault con el cine contemporáneo que ya había ocupado una parte importante del primer tomo<sup>13</sup>, en el análisis del (según Deleuze) fallido intento por llevar al cine la historia de Pierre Riviere: el film de René Allio de 1976 que tiene el mismo título que el libro de Foucault, *Yo, Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermano y hermana*.

Quizás la apuesta más fuerte en ese sentido sea la interpretación de la articulación entre poder y saber en términos de *actualización de un virtual*, que se despliega a partir de referencias (explícitas e implícitas) a las principales fuentes filosóficas del pensamiento deleuziano: Bergson, Nietzsche y Spinoza. Las formas históricas de lo visible y lo enunciable que forman el elemento del saber son actualización de un virtual informal que es presentado como un diagrama de fuerzas. Esa actualización es al mismo tiempo una *integración* (las multiplicidades de fuerzas, es decir, las estrategias de poder, son integradas, estabilizadas en formas de saber: las instituciones) y una *diferenciación* (ya que la dimensión del poder se divide en dos grandes formas que son las que determinan todo lo que una época puede ver y decir). Para justificar que esa sea la diferenciación fundamental (ya que hay otras, por ejemplo, entre gobernantes y gobernados, entre los sexos, etc.) Deleuze recurre a los autores mencionados. En

<sup>11</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 21 y 134.

<sup>12</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 142 y ss.

<sup>13</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I, op. cit.*, pp. 185 y ss.



efecto, no habría ningún motivo para que la distinción entre ver y hablar sea la principal sino no fuera porque tiene su correlato en el elemento informal del poder. En efecto, en esta dimensión hay multiplicidad de fuerzas. Y en ese universo de las fuerzas, a cada una le pueden pasar dos cosas: afectar o ser afectada por otra fuerza (y siempre lo es, ya que no hay fuerza que no se relacione con otras fuerzas, sólo hay multiplicidades). Entonces, si en el elemento diagramático las estrategias de las fuerzas se definen por esos dos poderes, la transición a la diferenciación se sostiene. El poder de afectar es la espontaneidad (siempre informal) de las fuerzas, que se actualiza (se integra y se diferencia) en la forma de lo enunciado, que es la forma de la espontaneidad correspondiente al saber. El poder de ser afectado, por su parte, constituye la receptividad de las fuerzas, actualizable en la forma de lo visible, que a su vez era la forma de receptividad del saber (Deleuze retoma explícitamente el lenguaje kantiano, enfatizando una vez más el neokantismo de Foucault). Siguiendo una inspiración bergsoniana atravesada por las lecturas de Nietzsche y Spinoza, la dimensión del poder sería entonces de una riqueza virtual tal que sólo puede actualizarse diferenciándose en múltiples formas<sup>14</sup>.

Otra singularidad de la lectura que Deleuze ofrece en este curso es el intento por continuar la genealogía de Foucault en direcciones no exploradas por el autor de la *Arqueología del saber* (tema que prefirió no abordar en el libro que le dedicó). Primero, en una deriva hacia el pasado, cuando se pregunta (y responde afirmativamente) si no es posible pensar que la idea de un diagrama parti-

cular de fuerzas (que Foucault sólo exploró en relación a la modernidad) podría resultar útil para estudiar las estrategias de poder presentes, por ejemplo, en las sociedades primitivas. Del mismo modo, Foucault sí encaró, hacia el final de su vida, un estudio de lo que llamó "poder pastoral". En segundo lugar, Deleuze bosqueja en este curso un desarrollo que será célebre más tarde: el pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, una distinción que no aparece tan clara en Foucault. En efecto, al comentar el avance de *La voluntad de saber* con respecto a *Vigilar y castigar*, Deleuze encuentra la posibilidad de diferenciar aún más dos estrategias de poder que en Foucault parecen formar parte del mismo diagrama de fuerzas. El diagrama disciplinario implica "imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera, a condición de que sea en un espacio-tiempo cerrado y para una multiplicidad poco numerosa", mientras que el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* introduce un nuevo tipo de acción (que el propio Foucault llama "controles reguladores"): "gestionar la vida en una multiplicidad numerosa en un espacio abierto"<sup>15</sup>. Se trata de la distinción foucaultiana entre una *anatopolítica del cuerpo humano* y una *biopolítica de la población*<sup>16</sup>. Deleuze se pregunta, entonces, si estos dos sistemas de acciones abstractas no remiten a dos diagramas diferentes, más que ser dos caras o dos momentos del mismo diagrama. E incluso, en lo que se podría llamar un nuevo paréntesis, el compositor y teórico musical Pierre Boulez es invocado para enriquecer la lectura de esta distinción, en la medida en que serían

<sup>14</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre el Foucault. Tomo II, op. cit.*, pp. 156 y ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>16</sup> Cf. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber* (trad. U. Guiñazú), Buenos Aires, Siglo XXI, 1977, p. 168.

estrategias que producen distintos tipos de espacio-tiempos. La distinción bouleziana entre tiempo pulsado y tiempo no pulsado permite a Deleuze explorar el paralelo entre esas dos estrategias foucaultianas y sus propios conceptos (elaborados junto a Guattari) de *espacio liso* y *espacio estriado*. Esta deriva es también un ejemplo del carácter al mismo tiempo propositivo y exploratorio del curso, ya que se ve una oscilación deleuziana en torno a este tema. En la clase del 14 de enero no ve como muy interesante la postulación de un nuevo tipo de sociedad, distinta a la disciplinaria, sobre todo porque lo vincula a los postulados del posmodernismo<sup>17</sup>. Pero en la clase del 8 de abril, cuando aparece la idea de una sociedad de control, ligando este concepto a William Burroughs, la distinción cobra fuerza y es asumida con mayor convicción<sup>18</sup>. Asistimos entonces a la construcción de una serie de conceptos alrededor de los que circulará en uno de los textos deleuzianos más citados: el "Post-scriptum sobre las sociedades de control"<sup>19</sup>.

Es posible que algún foucaultiano discuta algunos de estos desplazamientos. En todo caso, Deleuze no deja nunca de enfatizar que está presentando una lectura personal, en función de sus propios intereses, sin ninguna intención de presentarla como si fuera la única lectura posible. En la primera clase incluida en este tomo, a raíz de una intervención, Deleuze explica su concepción de la lectura filosófica con una analogía musical. Leer es "un ejercicio rítmico,

antes de ser un ejercicio intelectual"<sup>20</sup>. El ritmo de cualquier obra se capta a partir de la escucha de sus tiempos fuertes y débiles. En ese sentido, un libro es como una obra musical: no es homogéneo, tiene acentos, y es posible que cada interpretación produzca leves desplazamientos en cuanto a la distribución de los tiempos fuertes y débiles. Es así como, en su lectura, Deleuze explicita desde el comienzo que se verá llevado a acentuar algunos aspectos de las obra de Foucault que no son necesariamente los que el autor decidió acentuar en su exposición, por distintos motivos. En algunos casos, como decíamos al comienzo, lo hace sobre todo con un afán pedagógico. En otros sin duda lo hace para usarlo como intercesor para profundizar sus propias búsquedas. Evidentemente, se puede aplicar a estos cursos lo que el mismo Deleuze dijo en torno al libro que dedicó a Foucault: "No pretendo, en este libro, hablar por Foucault sino trazar una línea transversal, una diagonal que iría obligatoriamente desde Foucault hasta mí (no me queda otra opción), y que podría decir algo acerca de sus combates y de sus objetivos tal y como yo los he percibido"<sup>21</sup>. Una forma más de seguir practicando la historia de la filosofía como un "arte del retrato". En efecto, ese fue siempre el modo en que Deleuze encaró las monografías sobre otros autores. Al igual que en cualquier buen retrato, se puede percibir claramente la fisonomía del retratado, pero también la mano del pintor. Foucault emerge aquí con una bella y potente figura, pero también resulta inconfundible el trazo de Deleuze.

<sup>17</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre el Foucault. Tomo II, op. cit.*, p. 87.

<sup>18</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 364 y ss.

<sup>19</sup> Cf. Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones* (trad. José Luis Pardo), Valencia, Pre-textos, 2006, pp. 277-286.

<sup>20</sup> Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre el Foucault. Tomo II* (trad. Pablo Ires y Sebastián Puente), Cactus, Buenos Aires, 2014, p. 15.

<sup>21</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones, op. cit.*, p. 143.

## **pautas para el envío de contribuciones**

## Pautas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

### Las contribuciones pueden ser:

#### *Artículos*

Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Abstract en inglés y en castellano (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en inglés y en castellano.
4. Texto completo.
5. Breve cv en forma de párrafo (200 palabras).

#### *Reseñas*

Reseñas de libros publicados recientemente

Extensión: entre 2.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Las reseñas no deben incluir notas al pie (ver más abajo las pautas formales específicas).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos de traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año, cantidad de páginas.

Ej.: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, 348 páginas.

3. Texto completo de la reseña.

## *Debate*

Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: entre 2.500 y 6.000 palabras).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Texto completo.

## **Pautas generales para todos los textos**

- Título: centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita.
- Nombre del autor: centrado, fuente Times New Roman tamaño 12.
- Cuerpo del texto: centrado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1.5, justificado, con sangrías al comienzo de cada párrafo.
- Subtítulos de secciones: fuente Times New Roman tamaño 12, en negrita.
- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman, tamaño 10, justificar márgenes.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

## **Pautas para artículos y debates**

### *1. Citas y notas al pie*

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en la nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en punto aparte, centradas con margen izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, sin sangría, simple espacio, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).

Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.<sup>1</sup>

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: "...". Dentro de comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

## 2. Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

## 3. Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra, mencionar los datos completos (en la forma que se indica a continuación, en “Modo de citar”). Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra, para no repetir todos los datos de la misma, mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

Ej.:

Primera vez que se cita una obra:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición* (nombre completo y título en cursiva), trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.

- Si se maneja más de un libro del mismo autor, citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.

Ej.:

Primera vez que aparecen las obras:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Si se vuelva a hacer referencia a estas obras a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 8.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, p. 56.

- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *ibid.* (en cursiva) seguida del número de página.

- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *ibidem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva). seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.
- Incluir una sección de “Bibliografía” al final del texto. Indicar todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada.

## Modo de citar

### Libros:

Apellido y nombre del Autor, *Título en cursiva*, datos de traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.

### Capítulos de libros/Artículos en compilaciones:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en Referencia al libro (como se indicó arriba)

Ej.:

Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism” en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

### Revistas:

Autor, “Título entre comillas” en Nombre de la revista en cursiva, volumen/número, año, pp. XXX-XXX.

Ej:

Dotti, Jorge E., “Jahvé, Sion, Schimtt. Las tribulaciones del joven Strauss” en *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 147-238.

### *Artículos en revistas electrónicas:*

Autor, "Título entre comillas", en Nombre de la revista en cursiva, volumen/número, año, página. Aclarar entre paréntesis el URL y la fecha del último acceso.

Ej.:

Razzante Vaccari, Ulisses, "A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 5, 2012. Consultado el 16 marzo de 2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

### **Pautas específicas para reseñas:**

- No incluir notas al pie.
- Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente el número de página entre paréntesis, en el cuerpo del texto.

### **NOTA:**

*Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* se reserva el derecho de realizar modificaciones formales menores sobre las contribuciones recibidas, de acuerdo al estilo de la revista.





