IDEALISMO CONTINENTAL
Leibniz a Nietzsche
Por Paul Redding

INTRODUCCIÓN **3**

IDEALISMO CONTINENTAL: ALGUNOS DE SUS RASGOS ESTRUCTURALES 4

CAPÍTULO 1. PRECEDENTES DE LA EMERGENCIA DEL IDEALISMO CONTINENTAL EN EL SIGLO XVII **7**

1.1. TEOLOGÍA MODERNA TEMPRANA Y LA FILOSOFÍA NATURAL 7
1.2. HENRY MORE Y EL "ESPIRITUALISMO" NEWTONIANO 10
1.3. LEIBNIZ, CLARKE Y BERKELEY: SOBRE EL ESPACIO Y SOBRE DIOS 13

CAPÍTULO 2. EL MUNDO MONADOLÓGICO DE GOTTFRIED LEIBNIZ **21**

2.1. EL MUNDO MONADOLÓGICO DE LEIBNIZ 21
2.2. LEIBNIZ, LA NUEVA FÍSICA, Y LA SISTEMATICIDAD DIVINA DEL UNIVERSO 23
2.3. LA CONCEPCIÓN LEIBNIZIANA DEL *ORDEN* MORAL 27
2.4. LA CONCEPCIÓN MONADOLÓGICO DEL ALMA Y SUS CAPACIDADES 30
2.5. LEIBNIZ Y EL NEOPLATONISMO MÍSTICO-RELIGIOSO 34

CAPÍTULO 3. EL DESARROLLO DE KANT DESDE MONADOLOGISTA FÍSICO A MONADOLOGISTA MORAL **38**

3.1. LA PRE-CRÍTICA MONADOLOGÍA FÍSICA DE KANT Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO 38
3.2. EL PAPEL DE SWEDENBORG EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO DE KANT 41
3.3. EL PAPEL DE LEIBNIZ EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO DE KANT 42
3.4. EL PAPEL DE ROUSSEAU EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO DE KANT 45
3.5. EL "GIRO SEMI-TRASCENDENTAL" DE KANT EN LA DISERTACIÓN INAUGURAL DE 1770 46

CAPÍTULO 4. KANT Y LA CONCEPCIÓN "COPERNICANA" DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL **53**

4.1. LA INVERSIÓN COPERNICANA DE PERSPECTIVA Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA METAFÍSICA 54
4.2. LA APORÍA DE LA METAFÍSICA TRADICIONAL 60
4.3. LA MODERNIDAD DE KANT 62
4.4. KANT, SOBRE LAS "CATEGORÍAS" DE ARISTÓTELES Y LAS "IDEAS" DE PLATÓN 63
4.5. EL "PLATÓN" DE KANT 67

CAPÍTULO 5. EL MARCO MORAL DE LA METAFÍSICA **71**

5.1. LA PRIMACÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT 74
5.2. EL OBJETO DE LA "RAZÓN PURA PRÁCTICA" (LA LEY MORAL) SÓLO PUEDE FUNDAMENTARSE EN LA *FORMA* DE LA VOLUNTAD, MAS NO EN SU *CONTENIDO* EMPÍRICO 77
5.3. LA TEORÍA POLÍTICA DE KANT 80
5.4. LA PREOCUPACIÓN POR LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT 84

CAPÍTULO 6. ¿EL KANT TARDÍO COMO FILÓSOFO "POSKANTIANO"? **90**

6.1 DE LAS CONSIDERACIONES EMPÍRICAS A LAS TRASCENDENTALES DEL SENTIDO MORAL HUTCHESONIANO 90
6.2 LA INFRAESTRUCTURA ÉTICA DEL JUICIO ESTÉTICO EN LA *CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR* 93
6.3 LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LA BELLEZA 97
6.4 LA TELEOLOGÍA DEL MUNDO CONSIDERADA COMO UN TODO 100

CAPÍTULO 7. EL POST-KANTISMO DE JENA: REINHOLD Y FICHTE. **105**

7.1. LA "PROPOSICIÓN DE CONCIENCIA" DE REINHOLD Y LA CRÍTICA DE SCHULZE 105
7.2. LA RECONCEPTUALIZACIÓN FICHTEANA DE LA MENTE COMO UN PROCESO DE AUTO-POSTULACIÓN 108
7.3. EL PROYECTO FICHTEANO DE UNA *WISSENSCHAFTSLEHRE* 110
7.4. EL RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO COMO CONDICIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA 115

CAPÍTULO 8. EL ROMANTICISMO DE JENA. FRIEDRICH SCHLEGEL Y FRIEDRICH SCHELLING **118**

8.1. FRIEDRICH SCHLEGEL: LA POESÍA TRASCENDENTAL Y EL ABSOLUTO IRREPRESENTABLE 119
8.2. SCHLEGEL Y LA CRÍTICA DEL FUNDACIONALISMO 124
8.3. SCHELLING Y EL ALMA DEL MUNDO DE PLATÓN 127
8.4. LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE SCHELLING 129
8.5. ARTE Y MITOLOGÍA 133

CAPÍTULO 9. HEGEL: LA METAFÍSICA IDEALISTA DEL ESPÍRITU **136**

9.1. LA ENIGMÁTICA ACTITUD DE HEGEL HACIA LA RELIGIÓN Y LA METAFÍSICA 136
9.2. LA CRÍTICA DE HEGEL A LA IDEA KANTIANA DE DIOS 140
9.3. EL PROYECTO DE UNA "FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU" 141
9.4. FIGURAS AUTO-NEGADORAS DE LA CONCIENCIA 144
9.5. LA AUTO-CONCIENCIA Y LA TEORÍA RECONOCITIVA DEL ESPÍRITU 147
9.6. FENOMENOLOGÍA, LÓGICA Y METAFÍSICA 150

CAPÍTULO 10. SCHOPENHAUER, NIETZSCHE Y EL AMBIGUO OCASO DE LA TRADICIÓN IDEALISTA **156**

10.1. LA METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA DE LA VOLUNTAD 157
10.2. LA TAREA DE TRASCENDER LA VOLUNTAD: LA MORAL Y EL ARTE 158
10.3. EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE SCHOPENHAUER Y FICHTE 161
10.4. EL PRIMER NIETZSCHE: SCHOPENHAUER, WAGNER Y EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA 162
10.5. EL POSTERIOR NIETZSCHE: LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE DE LA TRAGEDIA Y LA DE DIOS 166

***POST SCRIPTUM:* EL IDEALISMO DESPUÉS AL FINAL DE LA (SU) HISTORIA** **175**

TELEOLOGÍA ONTOLÓGICA CONTRA TELEOLOGÍA BENIGNA 175

BIBLIOGRAFÍA **180**

FUENTES PRIMARIAS DEL IDEALISMO CONTINENTAL 180
OTRAS FUENTES PRIMARIAS 187
COMENTARIOS Y OTRAS OBRAS SECUNDARIAS 192

Introducción

El idealismo es una filosofía que ha estado fuera de moda por más de un siglo: tan fuera de moda y tan lejos en apariencia de la tabla de posiciones filosóficas defendibles, que muchos filósofos probablemente tendrían dificultades para decir cualquier cosa sobre él, ni siquiera para criticarlo. Por extraño que parezca, el *idealismo* incluso ha tendido a seguir fuera de moda a pesar de un renacimiento del interés por idealistas particulares, como el considerable renacimiento del interés tanto por Kant, un "idealista trascendental", como por los "idealistas alemanes", que trabajaron bajo su sombra: Fichte, Schelling y Hegel. Entre los que simpatizan con esos filósofos, no es raro encontrar negaciones de que éstos fueran "idealistas", incluso en el caso de Hegel, que se refirió a su filosofía como "idealismo absoluto". La idea general parece ser que si uno quiere defender a un filósofo, es preciso desprenderle la etiqueta *"i"*, dada la naturaleza simplemente irredimible del idealismo como postura filosófica.[1]

Un factor que contribuye a este extraño estado de cosas parece ser el detalle curioso de que cierto filósofo, que por cierto no usaba dicho término para caracterizar a su propia filosofía, haya llegado a ser para muchos el prototipo del idealista: a saber, George Berkeley, el Obispo de Cloyne. Es decir que el "idealismo" parece haber llegado a ser sinónimo de "inmaterialismo", el término que Berkeley usaba para describir su propia filosofía. La idea de Berkeley como el idealista prototípico puede ser una concepción prominente sobre todo en la filosofía de habla inglesa, pero es claro que no podemos hacer responsables de eso a los anglófonos solamente. Los filósofos alemanes que criticaron el idealismo trascendental de Kant lo vincularon desde su primera aparición con la filosofía de Berkeley; y el propio Kant, en la "refutación del idealismo" que agregó a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* colocó a Berkeley como un representante central del idealismo que refutaba.

En una carta a J. S. Beck, del 4 de diciembre de 1792, vemos a Kant esclareciendo cuidadosamente la relación de su idealismo con el inmaterialismo de Berkeley. A fin de contrarrestar las insinuaciones de quienes habían identificado su "idealismo crítico" con la filosofía de Berkeley, Kant explica: "Pues yo hablo de idealidad en referencia a la forma de representación, mientras que ellos la interpretan como idealidad con respecto a la materia, es decir, como idealidad del objeto y de su propia existencia (Corr: 11.395). Al apelar a la distinción aristotélica entre forma y materia, podríamos decir, pues, que Kant describe su filosofía como implicando una *inversión* del "idealismo" de Berkeley. Como un "idealista material", como un idealista *sobre la* materia, Berkeley había reducido la materia a las ideas concebidas subjetivamente, y por lo tanto había reducido la materia a la *mente.* En contraste, Kant era idealista acerca de *la forma,* considerando a la forma espacio-temporal y también a la forma conceptual de los objetos como una contribución de la mente que conoce (como "mente-dependiente") en lugar de como teniendo existencia independiente por sí mismo.[2]

---

[1] Incluyo aquí mi libro anterior sobre Hegel (Redding 1996) como uno de los que evitan confrontar la pregunta sobre el sentido en el que Hegel era un idealista.

[2] Kant aquí caracteriza al idealismo crítico como "el principio de la idealidad del espacio y del tiempo" (ibid.), pero la misma caracterización sería igualmente acertada si se refiriera a la *forma* conceptual de los objetos.

Una serie de argumentos centrales de este libro se desarrolla a partir de este punto. La primera es que el "idealismo trascendental" de Kant y, después de él, de Fichte, así como los idealismos entre "objetivos" y "absolutos" que siguieron, sólo pueden entenderse adecuadamente en el contexto de la distinción "hilomórfica", entre forma y materia, de Aristóteles; una distinción que a su vez provenía de la transformación aristotélica de la doctrina de las "formas" o las "ideas" de Platón. Pero invocar la relevancia de tales nociones platónico-aristotélicas en este contexto sugiere que alineemos el pensamiento de Kant con el de Leibniz, quien había construido su "monadología" sobre una base platónica y aristotélica, y quien también había insistido en la idealidad de la forma espacio-temporal. Es por ello que Leibniz será tomado como el punto de partida de lo que en este libro se considera como la tradición del idealismo continental. Otra posición sostenida a lo largo de este trabajo es que la manera en que Kant concebía la idealidad de la forma introdujo una ambigüedad en su acercamiento al antiguo proyecto de metafísica que Leibniz había tratado de reconciliar con la filosofía natural de su tiempo, más bien nominalista. Por un lado, la tesis de la idealidad de la forma llevó a Kant a la idea de que sólo podemos conocer "apariencias", y por lo tanto a un tipo de escepticismo con respecto al proyecto de la metafísica concebida como el conocimiento de "cosas en sí mismas". Pero por debajo de esta bien conocida imagen de Kant como un tipo de escéptico metafísico (que yo caracterizo como la interpretación "débil" del idealismo trascendental, o "IT débil") había una tesis más fuerte *("IT fuerte"),* que afirmaba que todo lo que investiga la metafísica tradicional y que ésta toma por lo real en última instancia, es, en algún sentido, dependiente de la mente, y que carece de existencia *per se*. En la interpretación que aquí se presenta, el desarrollo del idealismo en el período post-kantiano consistió en desarrollar el programa del IT fuerte, la investigación de un mundo que "de cualquier manera" no estaba ahí, pero que había sido construido por la mente humana a través de su propio desarrollo histórico. El desarrollo en toda regla de este programa se puede encontrar en la metafísica idealista del "espíritu" de Hegel.

En el reciente renacimiento de estudios sobre la tradición idealista post-kantiana, se resalta claramente su ímpetu esencialmente anti berkeleyano. En una afirmación de Frederick Beiser que no podía ser más apropiada, los post-kantianos se dedicaron casi totalmente a continuar la kantiana "lucha contra el subjetivismo" (Beiser 2002), y algo central para esta lucha era revivir el pensamiento de Platón y Aristóteles. Sin embargo, esta apelación a un tipo de forma platonista de pensamiento ha tendido a hacerse en contra de la idea, subrayada por otros intérpretes recientes de Hegel, de que los post-kantianos deberían entenderse como desarrollando el "espíritu" *idealista trascendental* de la crítica de Kant a la metafísica tradicional, aunque se apartaran de su "letra". Yo, sin embargo, quiero mantener aquí que la oposición percibida entre un tipo de interpretación "no-metafísica" o post-kantiana de Hegel, y una interpretación que hace hincapié en la herencia platónica y aristotélica de su metafísica, es una oposición espuria. Poner a Kant y a los post-kantianos en el contexto del proyecto de Leibniz de rejuvenecer la tradición platónica de cara a la naciente cultura moderna, y entender qué significaría ser un idealista en lugar de un realista en lo relativo a *la forma,* nos permite comprender mejor la orientación general del tipo de pensamiento que yo llamo "idealismo continental".

Idealismo Continental: Algunos de sus rasgos estructurales

Largamente ignorado y mal entendido, el idealismo continental ha adquirido un estereotipo que ha llegado a usurpar su lugar dentro de la conciencia histórica de la filosofía. A grandes rasgos, tal

filosofía se supone que era "obscura" y "confusa", que sus autores tenían inclinación por la mística y el irracionalismo, y que se oponían al sentido común y a la ciencia, que les interesaba la especulación y la construcción de sistemas más que una acumulación cuidadosa y al menudeo de conocimientos, que les atraía la expresión en formas indirectas, alusivas y metafóricas, y así sucesivamente.

Como todos los estereotipos y caricaturas, éste se base en ciertos rasgos reconocibles de su objeto de estudio y los exagera, extrapolándolos más allá de cualquier contexto o proporción con los rasgos opuestos. Como recurso retórico, es típicamente utilizado para los fines de la burla más que de la crítica, *presuponiendo* la ridiculez de su objetivo más que *demostrándola*. Tal vez lo peor de todo esto sea que, al reducir una posición filosófica que nos es opuesta a un estereotipo despreciable quizás sólo estemos protegiendo, de alguna manera, nuestra propia posición de la conciencia de lo que parecería desde un punto de vista opuesto. Y con todo, los estereotipos sólo funcionan en la medida en que se emplean algunas de las características o rasgos reconocibles de sus blancos. Entonces, ¿cuáles son los rasgos del idealismo continental que subyacen a los del estereotipo? Como un boceto preliminar ofrezco los siguientes.

1. La postura de *reconciliacionismo racional* -el pacificador intento de reconciliar posturas en conflicto u visiones del mundo, en lugar de simplemente tomar partido. Por ejemplo, reconciliar las pretensiones de la ciencia moderna y la religión, la filosofía tradicional y la ciencia, la religión y la filosofía, y así sucesivamente. Así, Leibniz puede interpretarse como intentando reconciliar la moderna visión mecanicista del mundo de Galileo y Newton, con antiguas nociones metafísicas griegas basadas en el concepto aristotélico de "sustancia"; Kant, como tratando de reconciliar la existencia de la *acción moral* con el *mundo causalmente determinado* de la ciencia newtoniana; Hegel, como intentando reconciliar en general *puntos de vista* filosóficos opuestos y apelando a una teoría de la "dialéctica" de la unidad de los contrarios, y así sucesivamente.

2. Una concepción del conocimiento sensorial *como condicionado* por la perspectiva o el punto de vista, i. e. como parcial, unilateral o idiosincrático. La idea de que el conocimiento basado en la percepción sería de alguna manera moldeado por las condiciones que afectan al sujeto cognoscente se transmitió a través de Leibniz con la metáfora de la "perspectiva", y el sucesor kantiano de esta noción involucra su historia sobre las condiciones de la experiencia y del conocimiento. Pero cualquier conciencia de que nuestro conocimiento empírico depende de la "perspectiva" [es sesgado, unilateral, monofásico] presupone la existencia de otro tipo de conocimiento que, estando libre de las limitaciones de la percepción, quedaría libre también de tal idiosincrasia. Tanto en Leibniz como en Kant, el papel de los conceptos es el de liberar al conocimiento de estas limitaciones. Tal preocupación por las condiciones del conocimiento, sostengo yo, corre a través de la tradición idealista y le impulsa a una serie de intentos de resolución en los que el tropo de la "perspectiva" se organiza en torno a dos ejes. El primero contrasta la *unilateralidad* del conocimiento humano con la supuesta no lateralidad del conocimiento puramente conceptual atribuido a Dios. Esta distinción puede articularse de diferentes maneras. Por ejemplo, Leibniz había concebido la diferencia como una diferencia de *grado,* mientras *que* Kant la concibe como una diferencia de clase. El segundo eje respecto del que se considera este problema es el de las relaciones entre los puntos de vista particulares, tal como se instancian en individuos interactuantes y socialmente relacionados. Aquí se busca mitigar la perspectiva que afecta a cualquier conocedor *individual*, no apelando

a un conocimiento sin perspectiva, sino examinando las reclamaciones que se emiten desde *diferentes* perspectivas. Por lo tanto la naturaleza de las relaciones sociales en que se enmarcan los individuos y la cuestión de su capacidad para reconocer los testimonios de los demás determinan su capacidad para trascender las propias limitaciones de perspectiva.

3. Una apelación a los elementos de la *tradición* platónica y neoplatónica que se opone a las características fuertemente nominalistas y voluntaristas de la naciente filosofía moderna. Ésta se encuentra sobre todo en Leibniz y Hegel, y se basa en varias características no sólo del pensamiento de Platón mismo, sino sobre todo de los neoplatónicos posteriores, tanto paganos (como Plotino y Proclo) como cristianos (tales como Meister Eckhart, Nicolás de Cusa y Jacob Bohme). Entre los rasgos que caracterizan al pensamiento de esta tradición están: (a) una priorización de la función de los conceptos e inferencias, en la generación de conocimiento, sobre el papel de la experiencia sensible; (b) un rechazo de la ontología nominalista que subyace al empirismo, y una atracción hacia una visión integral [holística] y *organicista* del conocimiento y del cosmos; (c) una priorización de las dimensiones *estéticas* de la experiencia, consideradas como relevantes para la comprensión intelectual de unidades holísticas; y (d) un rechazo de la concepción decididamente trascendente y *personalizada* de Dios del cristianismo ortodoxo, y una tendencia a una "teología más platónica", que iguala la deidad con los procesos mismos de la razón.

4. La afirmación de "idealismo" sobre *"realismo".* Esto ha de entenderse en relación con los rasgos 2 y 3, ya que estos elementos dan lugar a una forma de "idealismo" que es muy diferente de la filosofía nominalista del obispo Berkeley, con la que se confunde a menudo. En primer lugar, la posición "idealista" continental, con su aristotélica dimensión "hilomórfica", no es una forma de "inmaterialismo" berkeleyano, y puede ser compatible con la idea de que la ciencia moderna nos da una visión genuina (aunque parcial y unilateral) del mundo y de nosotros mismos. Por otra parte, una consecuencia de la *reversión* kantiana de inmaterialismo de Berkeley *era que Kant sería un idealista explícitamente acerca de la misma cuestión en la que Berkeley era un realista (el "espíritu", en sus formas divina y finita) poniendo al idealismo en desacuerdo con la teología cristiana ortodoxa.* De esta manera, el idealismo puede ser por fin visto como una alternativa a ese "realismo espiritual" con el que comúnmente se le confunde.

Todo esto puede ahora contrastarse con los que normalmente se toman por los rasgos característicos de la corriente principal en la filosofía de habla inglesa (sobre todo lo que se ha convertido en dominante en la "filosofía analítica" de los últimos cien años) --- y por lo tanto, con la tendencia de la filosofía (1) a alinearse con la imagen de la ciencia moderna y en contra de la religión y la filosofía antigua; (2) a favorecer una concepción predominantemente empirista del conocimiento, basada en un modelo de conocimiento perceptivo; (3) a rechazar como desatinadas las concepciones premodernas de la existencia del tipo de las que se encuentran en el platonismo y el aristotelismo; y (4) a alinearse con un realismo materialista (o "naturalismo"), concebido como opuesto al "idealismo" tal como se encuentra en Berkeley, es decir, como opuesto al realismo espiritual.

Capítulo 1. Precedentes de la emergencia del idealismo continental en el Siglo XVII

1.1. Teología moderna temprana y la filosofía natural

El desarrollo de la ciencia natural moderna, se nos dice en influyentes recuentos, como los de Alexander Koyré (Koyré 1957) y Thomas Kuhn (Kuhn 1957, 1962), fue un proceso revolucionario más que acumulativo. Muy crudamente, la cosmología geocéntrica que los medievales habían heredado de la antigua Grecia no era simplemente un conjunto de creencias acerca de cuáles cuerpos cósmicos se movían y cuáles estaban en reposo. Más bien, era una estructura de compleja organización (lo que la explicación de Kuhn denomina un "paradigma") que implicaba aspectos físicos, epistemológicos y metafísicos. Aún más, esta estructura se llegado a revestirse de un rico significado teológico, como lo ejemplifica dramáticamente el juicio de Galileo de 1633. Entre las características del pensamiento aristotélico que hubo que desechar para que la nueva cosmología pudiera surgir estaba la explicación aristotélica de la naturaleza del espacio, y sería en el contexto de las discusiones sobre la nueva concepción del espacio que el idealismo continental habría de nacer.

Para Aristóteles, la noción más básica no era la de "espacio", sino la de "lugar": *topos* (Morison 2002). El lugar era un concepto fundamental en la explicación del movimiento porque a todos los elementos que componían el reino terrestre (tierra, agua, aire y fuego) se les habían asignado "lugares" naturales, a los cuales se moverían si se les dejara en libertad de movimiento. Recoge un puñado de tierra, suéltala y, por supuesto, se moverá hacia abajo. Enciende un fuego, y se observará que sus llamas se mueven hacia arriba. Las explicaciones de los fenómenos como éstos apelan a los lugares naturales de los elementos. La tierra tiene su lugar natural en el centro del cosmos, el fuego tiene su lugar natural lejos de la tierra en una capa o cubierta que la rodea, la capa que contiene la órbita del sol, mientras que el agua y el aire de forma natural se acomodan entre estos dos lugares. Además, en el cosmos de Aristóteles había una diferenciación entre los reinos sublunar y superlunar, con diferentes formas de explicación aplicables a cada uno. El reino sublunar, y terrestre efectivamente, era el reino de la generación y el decaimiento; mientras que el superlunar, o reino celestial tenía constancia y perfección. En el primero, el movimiento se daría entre lugares fijos y, de hecho, en línea recta; en el segundo, el movimiento de los cuerpos más perfectos, como la de las estrellas, era circular, ya que ésa es la única forma de movimiento que puede continuar eternamente en el espacio finito. Cual término derivado, el espacio era sólo la totalidad de los lugares diferenciados.

Dentro de la cosmología científica que se desarrolló entre Copérnico y Newton, y que vino a sustituir a la antigua visión geocéntrica, no había "lugares" diferenciados en el sentido de Aristóteles: el espacio, tal como lo terminó de establecer Newton, era "isotrópico". Es decir, el "espacio", más que un lugar, era concebido como algo singular, infinito y uniforme, y por lo tanto sin direcciones inherentes. Sin lugares fijos determinados, no puede haber "arriba" o "abajo", como había en el cosmos geocéntrico; sólo podía haber la propiedad no subjetivamente orientada de tri-dimensionalidad. Aristóteles había estado consciente de que las nociones de "arriba" y "abajo", tenían un carácter relativo al punto de vista, dado que esa misma dirección que para cierto observador situado en cierta parte de la tierra es "hacia arriba", aparece como "hacia abajo" para otro observador localizado en el lado opuesto de la tierra. Sin embargo, esto no implicaba que

fueran simplemente relativos al observador (Phys: 205b34). "Hacia arriba" era la dirección del movimiento natural del fuego: de hecho, la dirección de las líneas que irradian desde el centro del cosmos hacia su periferia. "Hacia abajo" era la dirección opuesta. Y el centro y la periferia del cosmos eran lugares reales y objetivos.

La de Aristóteles no era la única concepción de la naturaleza del espacio que se había desarrollado en el mundo antiguo, y él había desarrollado su concepción del espacio como una totalidad finita de lugares, en oposición a concepciones rivales, tales como la de Platón, plasmada en el Timeo, o la de los atomistas. Además, después de Aristóteles, eran muy diferentes las concepciones del espacio que podían encontrarse entre los estoicos. Es importante destacar que la concepción platónico precedente también sufrió renacimientos periódicos y modificaciones encaminadas a que lograra responder varias de las críticas de Aristóteles. Tales concepciones neoplatónicas, en particular, contribuirían sustancialmente a la concepción del espacio que resultó central para el establecimiento de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII. En el siglo VI, Philiponus había argumentado de manera muy poco aristotélica y aparentemente "moderna" que el espacio era "un cierto intervalo, medible en tres dimensiones, incorpóreo en su propia naturaleza y diferente del cuerpo contenida en él".[3] Más tarde, en el siglo XV, la naturaleza fundamentalmente egocéntrica de la concepción aristotélica fue expuesta y criticada por Nicolás de Cusa, quien concebía el espacio como una "esfera infinita", cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna,[4] lo que sugiere que la idea misma de un "centro" del universo era relativista o dependiente de cada perspectiva. El "centro" era sólo el lugar donde se encuentra el observador, y así Cusa pudo sostener que independientemente del lugar del universo donde se encuentre un observador, a él le parecería siempre estar en el "centro". Con esta concepción, Cusa es comúnmente considerado como barruntando y, en cierto modo, anticipando la cosmología heliocéntrica que sólo habría de establecer luego por Copérnico (Koyré, 1957: 6-24), pero el pensamiento de Cusa parece funcionar en el nivel más profundo de la conceptualización del espacio del universo mismo, y anticipar las preguntas posteriores relativas a la relación de espacio "relativo" o "absoluto". Copérnico invirtió la concepción del cosmos centrada en la tierra, al hacer que la tierra gire alrededor del sol, pero esto significaba que el universo continuaba siendo finito y que aún tenía un centro: el sol. Pero Giordano Bruno, inspirado en parte por Cusa, radicalizó el movimiento de Copérnico al infinitizar el universo y al privarlo a la vez de un límite y de un centro, con lo que hizo accesible la concepción moderna del espacio infinito y homogéneo.[5]

En contraste con tales concepciones "modernas" y "reflexivas", es común pensar que la explicación de Aristóteles está apegada de una manera, digamos, ingenua a las primeras apariencias. Pensar a la Tierra en reposo y al sol, a la luna y a las estrellas como moviéndose alrededor de ella más fácil y más natural que pensar a la Tierra como cualquier otro planeta que orbita alrededor del Sol de la misma forma que la luna orbita alrededor de la Tierra, y al sol como una estrella más. Pero en

---

[3] Citado en Max Jammer 1954: 56.

[4] Se dice que la metáfora de la "esfera infinita" surgió por vez primera en una obra llamada el *Libro de los veinticuatro filósofos*. Sobre la historia de la metáfora, véase Karsten Harries (1975, 2001), Dietrich Mahnke (1937) y Elizabeth Brient (2002: pt 3).

[5] En particular, en el trabajo de 1584 *La Cena de le Ceneri* (*La cena del de la Ceniza*) (Bruno 1995).

otros aspectos, la explicación aristotélica del espacio como la totalidad finita de lugares diferenciados era contraintuitiva. En primer lugar, Aristóteles arremetió contra el concepto del vacío de los atomistas. Una razón para esto se derivaba de su concepto de sustancia (ousía): ¿Cómo puede haber un vacío, si un vacío es nada más bien que algo? El espacio tenía que ser algo, por lo tanto, tenía que ser un *plenum* más bien que un vacío.[6] Sin embargo, la imposibilidad de un vacío para Aristóteles también obedece a su estrecha vínculación conceptual entre el lugar y el movimiento. No podría haber direccionalidad en el espacio concebido sin sustancias algún tipo de en él. La otra consecuencia contraintuitiva de la noción aristotélica de espacio se refería a la incoherencia de la idea de cualquier espacio más allá de la esfera exterior de los cielos. "Está claro", escribe Aristóteles en *Sobre los cielos*, "que no hay ni lugar, ni vacío, ni tiempo más allá de los cielos" (OH: 279al2). Frente a esto, la concepción estoica podría parecer más natural: el cosmos, centrado en la Tierra y con su caparazón alrededor, estaría rodeado de espacio vacío.

Con frecuencia se afirma que el predominio de la concepción aristotélica del espacio había impedido la aplicación de la geometría a la cosmología, no obstante los sofisticados desarrollos griegos dentro de esa rama de las matemáticas. Platón había defendido que la aplicación de las matemáticas era necesaria para comprender el cosmos, por razones que resultarían familiares desde el punto de vista moderno. Para Platón, la medición era lo que proporciona los medios para corregir a ese conocimiento que está fuertemente ligado a las cualidades fenomenales de la apariencia.[7] Sin embargo, el espacio cosmológico de Aristóteles no podía ser geometrizado, de acuerdo con Max Jammer: "¿Cómo es que el espacio euclidiano, con sus líneas y planos homogéneos e infinitos, caber dentro del universo finito y anisotrópico de Aristóteles?"(Jammer 1954: 26). Por lo tanto, un proyecto así encaminado a matematizar al mundo, fue rechazado tanto por Aristóteles, como por los atomistas y los estoicos (Funkenstein 1986: 34), y tenía que esperar a que Newton lo llevara a cabo de manera sistemática y coherente. Sin embargo, para hacer esto Newton tenía que tener a su disposición una concepción adecuadamente des-aristotelianizada del espacio.

En la compleja historia del desarrollo de la noción de espacio infinito durante la modernidad temprana, es común que se señale al papel de los textos antiguos que no estaban disponibles para Occidente durante la Edad Media, pero que se habían vuelto disponibles durante los siglos XVI y XVII, a menudo a través de la influencia de los intelectuales en Europa Occidental después de la caída de Constantinopla en 1453. Según Edward Grant, las referencias a "autores antiguos griegos comenzaron a ser frecuentes (Platón, Proclo, Epicuro, los estoicos, héroe, Simplicio, Plutarco, Filópono, Hermes Trismegisto, etc.), los Padres de la Iglesia, y los Cabalistas" y otros autores no escolásticos, quienes "rápidamente tomaron un lugar al lado de, y a menudo reemplazaron a autoridades largamente respetadas y reverenciadas" (Grant, 1981: 182-83). Entre estos, sin embargo, "Platón era la figura central de las poderosas filosofías eclécticas que se desarrollaron en oposición a la filosofía natural y la cosmología aristotélicas dominantes en la filosofía medieval y la escolástica de la modernidad temprana" (ibid.). Entre las influencias platónicas más inmediatas

---

[6] De hecho, fue la tesis del *pleno* espacial lo que proporcionó a Aristóteles su definición del lugar de una cosa como la superficie que limita al cuerpo circundante.

[7] Platón, *República*, Libro 10.

en Newton, por su concepción del espacio, parece estar el platonista de Cambridge, Henry More,[8] y la relevancia de su concepto de espacio se extendía mucho más allá de la la física.

1.2. Henry More y el "espiritualismo" newtoniano

More estaba interesado principalmente en temas teológicos más que de ciencias naturales, y había dedicado gran parte de su vida a la lucha contra lo que veía como la concepción atea del mundo implícita en los escritos de contemporáneos como Descartes, Hobbes y Spinoza. El Renacimiento había sido testigo de un creciente interés en los fenómenos ocultos, y de una manera no inusual para la época More apelaba a una variedad de fenómenos sobrenaturales y ocultos que involucraban brujería y las acciones de demonios y espíritus de diversos tipos, en su intento de refutar el materialismo ateo (AAA: lib. 3). Tales fenómenos se explicaban, según él, en términos de una teoría del espíritu desarrollada en oposición a Descartes. En la ontología dualista clásica de Descartes, el cuerpo se concibe como sustancia extensa y la mente como sustancia pensante no extendida. Para Descartes, no sólo se extienden todos los cuerpos, sino que toda la extensión es corporal; es decir, no hay espacio vacío extendido. Al igual que Aristóteles, entonces, Descartes había argumentado en contra de la noción de espacio vacío: todo espacio debe estar ocupado por algo, de la misma manera en que nuestro medio ambiente, por ejemplo, está ocupado por aire.

Para More, las ideas "nulibilistas" de Descartes tenían consecuencias desastrosas para la idea de Dios, pues implicaban ora que Dios era un cuerpo material (una inferencia trazada por Spinoza) o que Dios no estaba en ningún sitio y, por lo tanto, no era nada. Contra Descartes, pues, More argumentó que los espíritus eran sustancias incorpóreas extendidas. Fue el hecho de su extensión lo que permitía la comprensión de la manera como ellos podían interactuar entre sí y con los objetos materiales. Fue esta atribución de extensión a los espíritus lo que le permitió pensar en el espacio vacío de una manera novedosa, y, tomando aparentemente la idea de los escritos cabalísticos,[9] él concibió al espacio como una sustancia espiritual, o como un atributo de una sustancia espiritual. More ahora tenía una respuesta para uno de los argumentos originales de Aristóteles contra el concepto mismo del espacio vacío, libre de materia. El espacio tenía que ser algo más bien que nada, porque tenía propiedades como la tri-dimensionalidad, y sólo un algo podría tener propiedades. En pocas palabras, el espacio podría ser concebido como infinito y como singular porque era un atributo de Dios. Esta idea era importante para Newton.[10]

En su teoría física matematizada, Newton se apoyaba en la distinción entre el movimiento relativo y el absoluto. Durante siglos se había argumentado que el movimiento de, por ejemplo, un bote en un río podría ser entendido de manera diferente si uno lo considerase en relación con el agua que

---

[8] En sendas biografías de Newton, tanto Christianson (1984) como Westfall (1980) enfatizan la influencia de More en la manera general que tiene Newton de entender el papel de Dios en el mundo. La de la influencia de More también es enfatizada por los informes más generales de Koyré (1957: 159-68), Jammer (1954: 40-47, 108-12) y Grant (1981: 244-45, 252-54). Sin embargo, no todos los comentaristas están convencidos. Véase, por ejemplo, a Hall (1990).

[9] Véase, por ejemplo, Jammer (1954: 41). Sobre la idea de que, para Proclus, el espacio mismo es un cuerpo inmóvil, indivisible e *inmaterial*, véase Siorvanes (1996: 133).

[10] Christianson describe a Newton como habiéndose sumergido, por por 1663-65, "en el platonismo de Henry More y su convincente énfasis en el Libro de la Naturaleza" (Christianson 1984: 248).

fluye o en relación con el banco del río. Newton necesitaba resistirse a la conclusión de que todo el movimiento es, por tanto relativo al de algún otro cuerpo. En un nivel físico, empleó un experimento mental que se servía de la rotación del agua en una cubeta giratoria para tratar de verificar el hecho de un movimiento que pudiera considerarse absoluto en lugar de relativo a algún marco elegido arbitrariamente (MPNP: vol. 1, 6-12). En un nivel metafísico, sin embargo, necesitaba una concepción del espacio que hiciera sentido de la idea de un espacio absoluto dentro del cual pudiera responderse de forma definitiva la cuestión de si un objeto cualquiera está en movimiento o en reposo. La comprensión neoplatónica del espacio, como atributo de Dios, responde a esta necesidad. Edward Grant resume así la relación entre Newton y More:

Las declaraciones públicas de Newton sobre la relación de Dios y el espacio parecerían vincularlo claramente con Henry More. ¿Significa esto, entonces, que para Newton, tanto como para More, Dios es un ser extendido y de dimensiones? Eso parece. Si Newton concebía al espacio vacío, extendido e infinito como un atributo de Dios, seguramente se sigue necesariamente que Dios es un ser extenso. (Grant 1981: 244)[11]

Después de Newton, el éxito de su física parecía proporcionar una justificación retrospectiva para la concepción del espacio absoluto como un tipo de contenedor vacío infinito, al menos hasta finales del siglo XIX, cuando la cuestión del espacio absoluto volvió a estar bajo ataque, como parte de un desarrollo que finalmente llevó a la teoría moderna de la relatividad. Sin embargo, aunque esta concepción del espacio como "recipiente vacío" suele ser tomada por "newtoniana", se debe recordar que, para el propio Newton, el espacio no estaba vacío. Por el contrario, para él, al igual que para More, el espacio estaba lleno: estaba lleno de Dios. Y aunque la física newtoniana es hoy comúnmente tomada como ejemplo de una actitud naturalista hacia el mundo, si observamos su propia concepción de la ciencia que estaba desarrollando veremos que presuponía una metafísica que no podría estar más opuesta al naturalismo: en la concepción del espacio absoluto que está en el núcleo de la teoría, se presupone una forma de espiritualismo metafísico.

Podríamos pensar que las características "espiritualistas" de la filosofía natural de Newton que lo vinculaban con More incluyen las siguientes: La realidad más fundamental es un ser espiritual, Dios, que, entre otras cosas, es una sustancia extensa no material, cuya extensión es simplemente el espacio y tiempo absolutos, que son los presupuestos últimos de la ciencia física. Este Dios es la realidad más fundamental, en el sentido de que el mundo material que existe en el espacio depende de él como su creador y también como su gobernante. En primer lugar, ya que depende de su creador, la materia no tiene existencia necesaria; podemos concebir el espacio absoluto como vacío, y como estando dentro del poder de Dios el no haber creado al mundo material, es decir, el no haber puesto materia en el espacio. (Por el contrario, no podemos concebir la ausencia del espacio mismo.) Además, la materia tampoco tiene el poder autónomo de actuar: es un relleno inerte, "muerto" que es movido de aquí para allá por una fuerza extraña a ella. Esta fuerza es la voluntad de Dios. Las leyes según las cuales se mueve la materia: las leyes que conocemos como las leyes de Newton: son leyes decretadas por Dios, análogas a las leyes decretadas por un rey. Dios puede actuar en la materia ya que está presente en todas partes del espacio absoluto en el

[11] McGuire (1995) argumenta que si bien Newton estaba influido de muchas maneras por More en su concepción del espacio, la forma en que Newton concebía al espacio aún se distingue de la de More, dada la influencia de la explicación mecanicista de Gassendi.

que se mueve la materia. Y así como esta ubicuidad asegura su omnipotente capacidad para actuar, asegura su omnisciente capacidad para saber lo que sucede en cada uno de los puntos del mundo extendido.[12]

La metafísica teocéntrica de Newton, con su imagen de un gobernante divino decretando leyes para el mundo material, no carecía de importancia política para una sociedad que había surgido de una guerra civil prolongada. Los republicanos radicales habían sido atraídos por las formas heterodoxas del cristianismo en el que la relación que tenía Dios con el mundo era descrita en forma diferente (Jacob 2006). Entre los puritanos heterodoxos de este período se pueden contar los "Behmenistas", llamados así porque se inspiraban en los escritos del místico alemán Jakob Boehme, quien se imaginaba al mundo como en algún sentido vivo y auto-organizándose. En esta imagen, en lugar de ser impuestas desde el exterior, las leyes naturales surgen de la naturaleza material, una concepción que era, por supuesto, más favorable a sus simpatías republicanas.[13]

La diferencia entre estos puntos de vista teológicos, de hecho se remontaban a los primeros siglos del cristianismo. El Dios de Newton, como creador omnipotente y legislador externo, era en efecto el Dios de San Agustín. El Dios de los radicales, como el de Böhme, estaba más cerca de la "teología platónica" de los neoplatónicos paganos Plotino y Proclo, para quienes el mundo material era una "emanación" del "Uno" divino, en lugar de una creación de un Dios como el de Agustín.[14] Incluso es controversial si el Uno de los neoplatónicos puede ser considerado como una "mente" en algún sentido actualmente aceptado,[15] pero incluso si se lo considera como una mente, sería una sin voluntad, una facultad divina añadida por Agustín. La incorporación de la filosofía griega en la idea de Dios que los primeros cristianos habían heredado de su tradición judía difícilmente puede suponerse que haya sido un proceso suave, y las guerras teóricas de la teología medieval habían desplegado una amplia variedad de dioses posibles, reflejando una amplia gama de posibles perspectivas humanas sobre su relación con el mundo en su conjunto.

Newton, un hombre con puntos de vista teológicos y políticos propios y muy definidos,[16] se había enlistado, pues, voluntariamente del lado de quienes habían apoyado el restablecimiento de la monarquía y luego continuaron librando una guerra cultural contra lo que era visto como la ideología panteísta y peligrosa de los republicanos radicales. Margaret Jacob había resumido las doctrinas predicadas por teólogos como Richard Bentley, Samuel Clarke y Williams Whiston, quienes se alineaban con Newton:

Ellos ensalzaban las virtudes del auto dominio y la conciencia pública, pero al mismo tiempo aseguraban a sus congregaciones que la prosperidad le llegaba al hombre virtuoso y que la

---

[12] Para una explicación de los vínculos sistemáticos entre las creencias teológicas, metafísicas y científicas de Newton, véase Force (1990).

[13] Sobre la difusión de las ideas de Böhme entre las sectas protestantes radicales durante el tiempo de la guerra civil inglesa, véase Hutin (1960: cap. 3).

[14] Para una narración muy útil de la interpretación agustiniana de la Creación, véase Knuuttila (2001).

[15] Esto es lo que se argumenta, por ejemplo, en Burnyeat 1982.

[16] Teológicamente, Newton se aferró a la doctrina antitrinitaria del arrianismo.

providencia divina permitía, incluso fomentaba, recompensas materiales. La misma providencia que genera las leyes de la mecánica que mantienen unido al universo supervisa el funcionamiento de la sociedad y del gobierno, y luego tiene que velar por que se ajusten sus acciones políticas y económicas a la estabilidad y la armonía decretada por la autoridad sobrenatural. Aunque toleraran las diferencias doctrinales entre los mismos cristianos, las personas razonables tienen que reconocer un vasto orden cósmico, impuesto por Dios, y tratar de imitarlo en la sociedad y el gobierno. (Jacob 2006: 63)

1.3. Leibniz, Clarke y Berkeley: sobre el espacio y sobre Dios

La concepción del espacio de Newton fue uno de los temas centrales en su amarga disputa con Leibniz, una disputa en última instancia que completamente agotada en el intercambio de cartas entre Leibniz y el seguidor de Newton, Samuel Clarke (L-C). Las relaciones entre Newton y Leibniz se habían tornado ásperas por la cuestión de quién de ellos era el descubridor genuino del cálculo, pero había problemas más grandes separando a los dos hombres. De hecho, podríamos llevar la disputa entre Newton/Clarke y Leibniz como emblemática de una distinción emergente entre lo que vendría a ser conocido como el estilo "Continental" del pensamiento y el anglófono. Una ventaja de esto radica en el hecho de que otro crítico de la explicación absolutista newtoniana del espacio era el filósofo irlandés George Berkeley (1685-1753), obispo de Cloyne, cuyo "idealismo" se toma a menudo erróneamente como modelo para nuestra comprensión del idealismo de la tradición continental.[17] Un examen de las diferencias que hay entre las críticas berkeleyana y leibniziana del realismo de Newton sobre el espacio y el tiempo proporcionará, pues, una vía para comprender la importancia de la tradición post-leibniciana.

Como hemos visto, la concepción de Newton del espacio como un contenedor infinito, potencialmente "vacío" no se había ganado fácilmente, y no estaba libre de sus propias peculiaridades y paradojas cuando se la analizaba. En particular, Newton había sentido la necesidad de soportar su concepto de espacio absoluto con una explicación de algo, Dios, llenándolo, para responder a la pregunta "nulibilista". Leibniz rechazaría la concepción del espacio absoluto de Newton, argumentando a favor de una concepción relacional del espacio. Es decir, para Leibniz las ideas mismas de espacio y tiempo eran simplemente abstracciones de las relaciones de coexistencia o de sucesión entre los objetos (o más exactamente, entre las representaciones que componen el contenido de "mónadas" particulares). Este era un tipo de nulibilismo: en ausencia de los objetos, simplemente no quedaría nada: nada más que el "espacio", en el sentido de Newton. En el intercambio con Clarke, Leibniz criticó la concepción de Newton sobre el espacio tanto como la concepción de Dios vinculada con ella. Por otra parte, esta oposición al realismo espacial de Newton, con Kant, llegaría a estar vinculado a una oposición del "realismo espiritual" asociado con la concepción newtoniana del espacio. Siguiendo los tratamientos recientes del desarrollo de la filosofía crítica de Kant, argumentaré que su movimiento al idealismo trascendental fue en parte provocado por la comprensión de que su

[17] Naturalmente que no es raro que, en tales guerras intelectuales, cada lado caracterice a su oponente en términos que el oponente rechazaría. Pero, en el caso del surgimiento del idealismo continental, eso es especialmente visible, pues aquí, en particular, el modelo para comprender a los idealistas provino, en realidad, del lado *angloparlante* de la línea de batalla.

propia posición filosófica temprana (en la que trató de combinar elementos de Newton y de Leibniz) implicaba el tipo de espiritualismo popular y crudo que hay en More, con sus conexiones a la creencia en fenómenos ocultos. En el caso de Kant, esta posición se personificaba en la figura de Emmanuel Swedenborg (1688-1772) quien, al igual que More, creía en diversos tipos de sucesos "espirituales".[18]

Tanto Leibniz (y después de él, Kant) como Berkeley eran críticos de la concepción newtoniana del espacio y del tiempo. Pero, como era de esperar, mientras que las objeciones de Leibniz eran las "racionalistas", las de Berkeley eran de naturaleza "empirista", y esto dio significados muy diferentes a sus respectivos puntos de vista "idealistas"o realistas del espacio. En la correspondencia con Clarke, Leibniz basada todas sus críticas racionalistas en uno u otro de sus dos principios fundamentales, el de no contradicción y el de razón suficiente, como se menciona en su segunda carta (LC: L2. 1). Consideremos la objeción a la concepción del espacio absoluto que Leibniz hace en su tercera carta a Clarke, que corre a lo largo de las siguientes líneas. Si Dios hubiera creado el universo material en un espacio infinito, entonces Él habría tenido que colocarlo de alguna manera o en alguna parte de ese espacio infinito, pero "es imposible que haya alguna una razón por la cual Dios, conservando las mismas situaciones de cuerpos entre sí, debiera haberlos colocado en el espacio después de una cierta manera particular y no de otra manera" (ibid. : L3. 5). El argumento se repite, mutatis mutandis, para el tiempo. "Suponiendo que alguien se pregunte por qué Dios no habría creado todo un año antes, y la misma persona inferiría de esto que Dios ha hecho algo respecto de lo cual no es posible que exista una razón de por qué lo hizo así y no de otra manera" (ibid. : L3. 6). En pocas palabras, si Dios hubiera creado el mundo en un momento determinado en el lapso de tiempo infinito, digamos el 4 de julio de 6342 A. C. , Él habría necesitado una razón para hacerlo entonces en vez de hacerlo en algún otro momento. Pero no hay nada que pueda contar aquí como una razón, y pensar en Dios como actuando de manera arbitraria sería tanto como impugnar su racionalidad. La lección deseada es que toda esta forma de pensar el espacio y el tiempo, y que conduce a este enigma, está mal concebida. Leibniz propone su propia teoría relacional del espacio como una forma de evitar estos resultados inaceptables.

La respuesta de Clarke a Leibniz en este punto tiene varios aspectos, pero es desarrollada a lo largo de dos temas relacionados. La primera se refiere a los límites de nuestro conocimiento. "Dios puede tener muy buenas razones para crear este mundo en este momento particular que hizo" (LC: C4. 15). El siguiente se refiere a la infinitud i de la voluntad de Dios. El argumento de Leibniz, afirma Clarke, "demostraría que todo lo que Dios puede hacer, no puede sino hacerlo . . . volviéndose así no un gobernador en absoluto, sino un mero agente necesario, esto es, de hecho, no un agente en absoluto, sino un mero hecho, y naturaleza y necesidad" (C4. 22-23). De hecho, la razón suficiente que Leibniz busca "es a menudo no es otra que la mera voluntad de Dios" (C2. 1).

---

[18] Paul Franks relaciona la actitud de Kant con los espíritus de Swedenborg y con la concepción newtoniana del espacio, de esta sugerente manera: "Así como el Dios newtoniano se supone que está omnipresente en el espacio, sin ser un cuerpo que llene ese espacio, así también para el Kant pre-crítico se supone que la mente es omnipresente en el cuerpo humano sin ser el cuerpo que llena ese espacio. Pero así como Newton no tiene manera de explicar la forma especial y no corporal en la que se supone que Dios habita el espacio, Kant tampoco tiene forma de explicar la forma especial, no corporal, en que la mente se supone que habita el espacio "(Franks 2005: 32).

Las objeciones de Clarke a Leibniz son reveladoras por lo que a la teología implícita de Clarke se refiere. Detrás de sus objeciones se encuentra la postura del "voluntarismo" teológico, una postura que se había hecho explícito en el siglo XIII, como reacción a la influencia del aristotelismo, tal como se encuentra en los puntos de vista de Tomás de Aquino. Como se verá, la importancia del voluntarismo como una posición a la que se oponían los idealistas continentales, es crucial para entender este movimiento, y en esto ellos conectan con una larga tradición anti-voluntarista. Especialmente en las regiones europeas de habla alemana, las ideas anti-voluntaristas se transmitieron a través de figuras de la baja Edad Media, como Alberto Magno y Meister Eckhart,[19] y era la tradición de la que surgieron los pensamientos de "oposición" de Jakob Boehme. Eventualmente, sería especialmente influyente entre los idealistas postkantianos, y por lo tanto se justifica una pequeña desviación para conocer las disputas teológicas de finales del cristianismo medieval.

Un precursor del voluntarismo medieval tardío se encuentra en la concepción de Dios de San Agustín, Obispo de Hipona (ca. 354-430), que, aunque muy influido por los neoplatónicos paganos, rechazaba el característico optimismo griego en los poderes de la razón humana. En palabras de Janet Coleman, tal concepción de los poderes racionales humanos era considerada "como parte de una perversa fantasía humana de auto-perfección, de omnipotencia autosuficiente y de autonomía auto-dependiente. La ética antigua ejemplificaba al pecado original del hombre, a la soberbia que se regocija en bienes privados y un perverso amor de sí mismo " (Coleman 2000: 393). Esta actitud crítica hacia los límites de la razón humana fue lo que habría de surgir nuevamente en el siglo XIII, como queda manifiesto en la Condena de 1277, en la cual Etienne Tempier, obispo de París, condenó el entretenimiento de una variedad de ideas filosóficas que se habían reintroducido en teología contemporánea a partir de fuentes paganas. En la Condena también estaba incluido Tomás de Aquino, quien había muerto sólo tres años antes. Los beneficiarios de la condena voluntarista del aristotelismo de Tomás de Aquino eran nominalistas como Duns Escoto y Guillermo de Ockham, y las consecuencias para el desarrollo de la cultura occidental han sido tema de considerable atención.

A principios del siglo XX, el físico francés e historiador de la ciencia Pierre Duhem afirmaba que la insistencia voluntarista en el poder absoluto de Dios, que era la ortodoxa desde finales del siglo XIII, había liberado al pensamiento europeo de las restricciones del aristotelismo y había abierto la posibilidad de la ciencia natural (Duhem 1985). Más recientemente, Hans Blumenberg también se ha detenido en la importancia de la condena del obispo Tempier, pero dándole una importancia algo mayor a la otorgada por Duhem. Para Blumenberg, "Este documento marca el punto exacto en el tiempo cuando el interés en la racionalidad y la inteligibilidad humana de la creación cede prioridad a la fascinación especulativa ejercida por los predicados teológicos de poder absoluto y libertad" (Blumenberg, 1983: 160).[20]

---

[19] Véase, por ejemplo, la explicación dada por McGinn (2005).

[20] Michael Allen Gillespie ha insistido en el lado oscuro de la tradición nominalista y en su vínculo con el nihilismo: "[M]ás que establecer al hombre como señor de la naturaleza y de su propio destino, lo deja a la deriva en un universo que depende completamente de una caprichosa voluntad divina. El nominalismo no apunta hacia el amanecer de una nueva ilustración sino hacia la forma oscura de un Dios omnipotente e incomprensible" (Gillespie 1995: 23). Como veremos, la atracción hacia Platón y Aristóteles que sienten figuras dentro de la tradición idealista continental, como

La insistencia de la iglesia en el poder absoluto de Dios era en efecto un movimiento contra ese tipo de versiones no-voluntaristas del pensamiento platónico-cristiano, para el que las ideas eran concebidas como igualmente reales que la mente divina que los pensó, y no eran reducibles, como en Agustín, a los pensamientos subjetivos de Dios. En este modelo Dios estaba en la posición más propia del demiurgo del Timeo de Platón, pero tal concepción fue interpretada por los voluntaristas como si pusiera una limitación al poder de Dios. Para Ockham, por ejemplo, la única ley a la que Dios mismo estaba sujeto era la ley de la no contradicción, y algunos voluntaristas medievales ni siquiera admitían esa restricción.[21] Pero este modelo voluntarista de Dios fue explícitamente desafiado por Leibniz: "la gente ha declarado el poder irresistible de Dios . . . y han asumido un poder despótico, cuando más bien deberían haber concebido una potencia ordenada por la sabiduría más perfecta" (Th: 53). Para Leibniz, Dios actúa de acuerdo con dos principios básicos, la ley de la no contradicción y la ley de razón suficiente: la primera representa un tipo de necesidad metafísica, y la segunda, un tipo de necesidad moral. La idea de que Dios esté sujeto a la necesidad moral parecía imponer restricciones sobre los posibles universos que podría haber creado, pero este tipo de "limitaciones" son sólo una medida de su bondad.[22] Dios pudo haber creado otros universos posibles, si no fuera por el hecho de su justicia divina, lo que implicaba que Él cree el mejor de los mundos posibles. De hecho, éste era el que Él había creado: este mundo era, como célebremente argumentó en la Teodicea de 1710, el mejor de todos los mundos posibles.[23]

El anti-voluntarismo platonista de Leibniz era, entonces, justo el tipo de concepción que el obispo Tempier había tratado de eliminar de la cristiandad en 1277, ya que coloca restricciones en el poder de Dios. Y la creencia de Leibniz de que los seres humanos podrían derivar, mediante la sola razón, ciertos hechos relativos a cómo debe ser el mundo, era justo el tipo de concepción condenada por Tempier como nuestra del pecado de "soberbia". Para los nominalistas, la voluntad omnipotente de Dios estaba más allá de la comprensión humana, y por ello la razón debe dar paso a la revelación. Sin embargo, una versión radicalmente secular de tal concepción voluntarista, anti-platónica y anti-aristotélica aparecería en el siglo XVII con el pensamiento de Hobbes, un pensador contra el que Leibniz enfilaría su propia filosofía.[24] En resumen, en la oposición de Leibniz a la

---

Leibniz y Hegel, fue parte constitutiva de una respuesta a lo que percibían como las consecuencias nihilistas del nominalismo.

[21] En cierto sentido, las objeciones posteriores de Berkeley al concepto de Newton del espacio absoluto contienen el mismo punto. El espacio no puede ser visto como algo "eterno, increado, infinito, indivisible, inmutable", pero distinto de Dios (PHK: §117) presumiblemente porque tal existencia independiente constreñiría a Dios de alguna manera. Sin embargo, hacer que Dios sea espacial era acercarse demasiado a la identificación de Dios con el mundo extendido, a la manera panteísta.

[22] "[Él] es un maestro bueno y justo; su poder es absoluto, pero su sabiduría no permite que ejerza ese poder de una manera arbitraria y despótica, que en realidad sería una tiranía" (Th: 60).

[23] Como el mundo es una "conjunción total de cosas contingentes", su causa tiene que ser una voluntad inteligente, ya que el mundo real es uno entre muchos mundos posibles, y tiene, pues, que ser elegido. Y como esta causa inteligente debe ser infinita en todos los sentidos, y por lo tanto "absolutamente perfecta en *poder*, en *sabiduría* y en *bondad*, "no puede haber elegido sino lo mejor" (Th: 127-28).

[24] Leibniz parece haber compartido la misma antipatía por la combinación de voluntarismo y nominalismo que habían mostrado los platónicos de Cambridge John Smith y Ralph Cudworth. Sobre el anti-voluntarismo de Cudworth, véase

concepción newtoniana del espacio nos encontramos con la oposición implícita de un platonista a la teología voluntarista de Newton. Sin embargo, ¿cuál era la naturaleza de la oposición de Berkeley al realismo espacio-temporal de Newton?

La oposición de Berkeley a la concepción newtoniana del espacio absoluto resulta de una fuente muy diferente que la de Leibniz: era una consecuencia de su empirismo radical. Partiendo de la suposición, propio de Descartes y Locke, de que en primera instancia somos conscientes de nuestras propias ideas subjetivas, Berkeley argumentó, en sus Principios del conocimiento humano (de 1710), en contra de la legitimidad de la inferencia hacia algo fuera de la mente que corresponda causalmente a esas ideas, y sea responsable de ellas, o sea, en contra de la inferencia que es central para la explicación lockeana de nuestro conocimiento del mundo externo a través de la experiencia. Para Berkeley, la inferencia de Locke a los cuerpos materiales simplemente contravenía su criterio empirista del conocimiento. Si todo lo que podemos experimentar son nuestras propias ideas, la inferencia a los cuerpos materiales que las "causaron" no se puede hacer, ya que no podemos tener un conocimiento independiente de su existencia.

El ataque de Berkeley a la concepción del espacio absoluto de Newton procedía de ese mismo punto de vista radicalmente empirista. El espacio vacío no es perceptible, por lo que "ni siquiera podemos imaginar una idea de espacio puro, libre de todo cuerpo". Aquí solemos creer que lo hacemos así, en el supuesto de que "cada sustantivo gradas de fondo para una idea distinta" (PHK: §116). Aquéllos que dominan la noción de espacio vacío se encuentran atrapados esencialmente en un dilema peligroso. Son inducidos a pensar que "o bien el espacio real es Dios, o bien que hay algo distinto de Dios que es eterno, increado, infinito, indivisible, e inmutable" (§117). Y no sólo no hay espacio, sino que no hay cuerpos materiales creados en el espacio. Los cuerpos son simplemente colecciones de ideas.

Aproximadamente al mismo tiempo que discutía con Clarke, Leibniz comentaba sobre la radical posición filosófica que el joven Berkeley de veinticinco años había presentado en sus Principios unos pocos años antes, corrigiendo a Berkeley en términos de su propia "monadología":

Hay mucho aquí que es correcto y es afín a mi propio punto de vista. Pero el autor se expresa paradójicamente. Porque no es necesario decir que la materia no es nada, sino que basta decir que se trata de un fenómeno, como el arco iris; y que no es una sustancia, sino el resultado de sustancias, y que el espacio no es más real que el tiempo, es decir, que el espacio no es nada sino el orden de los coexistentes, al igual que el tiempo es el orden de las cosas que han existido antes [subexistentia]. . . . Equivocadamente, o por lo menos en vano, rechaza él las ideas abstractas, restringe las ideas a la imaginación, y condena las sutilezas de la aritmética y la geometría. (PE: 307)

Aquí Leibniz alude a la afirmación metafísica fundamental de los *Principios*: la tesis de que "la materia no es nada", al "inmaterialismo" de Berkeley. Ésta es la doctrina tomada tan frecuentemente como el idealismo definitivo, a pesar del hecho de que el propio Berkeley nunca describe su posición como "idealista". Pero el inmaterialismo de Berkeley es en realidad una

---

Darwall (1995: cap. 5) y Gill (2006: cap. 4). Por el contrario, More sostenía una visión bastante voluntarista de Dios, misma que compartía con Newton.

consecuencia de su realismo espiritual subyacente. Para Berkeley, la realidad subyacente de la que depende la existencia de todo, la sustancia subyacente, es la mente de Dios. Metafísicamente, pues, la posición de Berkeley era como la de Newton, excepto que más radical. Newton no había negado la materia, sino que simplemente le había dado un estatuto ontológico dependiente. Fue la creación de Dios. Pero como subraya Leibniz, Berkeley había negado la materia, y la había convertido en una ficción; y el fundamento para esta negación era, como en la negación del espacio, su radical rechazo empirista de las ideas abstractas.

Cómo entender exactamente la tesis general inmaterialista de Berkeley es objeto de controversia. Según el punto de vista común, Berkeley habría negado llanamente y del modo más contraintuitivo posible, la realidad de un mundo fuera de la mente individual. Pero en otras lecturas más sofisticados, su filosofía es compatible con el sentido común, pues lo que él rechazaba no eran los objetos ordinarios fuera de la mente, sino simplemente algo como el sustrato material imperceptible de Locke, en el cual se supone que inhieren las propiedades perceptibles. En esta lectura, pues, Berkeley no habría reducido el mundo a los estados mentales subjetivos de quien percibe, como se afirma comúnmente.[25] Pero incluso en esta lectura, Berkeley seguiría apostando por una ontología radicalmente espiritualista. Reconoce plenamente la no dependencia de los objetos "externos" de mi voluntad individual:

cualquiera que sea el grado de poder que tengo sobre mis propios pensamientos, encuentro que las ideas realmente percibidas por mis sentidos no dependen de mi voluntad. Cuando a plena luz del día abro los ojos, no está en mi poder de elegir si ver o no ver, ni determinar qué objetos particulares deberán presentarse ante mi vista; y tal como ocurre con la audición y otros sentidos, las ideas impresas en todos ellos no son criaturas de mi voluntad. (PHK: § 29)

Sin embargo, él interpreta esto en términos de que las ideas dependen de otra voluntad: "Hay, por lo tanto, alguna otra voluntad o espíritu que las produce" (ibid. : § 29). O sea que él aún requiere que las propiedades percibidas sean soportadas por algún sustrato análogo al "no sé qué" de Locke, y este sustrato se interpreta como algo espiritual, la mente de Dios.

El rechazo radical berkeleyano de "ideas abstractas" tales como la noción de Locke de la sustancia o de la materia, y la concepción newtoniana del espacio (esa postura suya que Leibniz describe como la de "restringir las ideas a la imaginación") revela el nominalismo radical de la posición subyacente de Berkeley, la relevancia del cual fue poderosamente demostrada en la última parte del siglo XIX por el filósofo pragmatista americano C. S. Peirce. Para Peirce, la posición metafísica de Berkeley era una versión extrema de "esa extraña unión del nominalismo con el platonismo" que fue recurrente dentro de la filosofía británica (Peirce, 1992: 85).[26] Centrarnos en el

---

[25] Para una defensa análoga de Berkeley véase, por ejemplo, Luce (1945). Según esta lectura, los objetos perceptibles deben concebirse como algo semejante a colecciones de datos sensoriales russelianos, con la obligatoria distinción entre el acto de percepción mismo y lo que éste percibe.

[26] Richie (1967: 50) señala la misma combinación de "teoría platónica de los espíritus" con "lo que la mayoría de las personas considera como un nominalismo extremo". Stoneham (2002: 220) se refiere al nominalismo como el "presupuesto de trabajo" de Berkeley y señala que Berkeley presumía de ser un "nominalista muy consecuente". El propio Berkeley había alineado su posición filosófica con la de los pitagóricos y los platónicos en Siris (WGB: vol. 5, 263, 266).

nominalismo de la posición de Berkeley, nos permitirá hacernos una idea más clara de aquello con lo que estaban comprometidos los los idealistas continentales, dada su fuerte postura anti-nominalista, una postura relacionada con su anti-voluntarismo. En resumen, mi argumento será que, a raíz de Leibniz, el idealismo continental se caracteriza por una oposición anti-nominalista al empirismo, y que a raíz de Kant, por una crítica a la concepción metafísica del espíritu o la mente como un tipo de sustancia no material. En virtud de su propio intento de eludir estas dos características del idealismo de Berkeley fue que el idealismo postkantiano podía interpretarse como una "lucha contra el subjetivismo" (Beiser 2002).

Según la historia de Peirce, Berkeley se encuentra al final de una línea de pensadores que comienza con el nominalista medieval Guillermo de Occam y que pasa por Thomas Hobbes y John Locke. Guillermo de Ockham (1280-1349) fue el crítico más radical de las opiniones aristotélicas sostenidas por "realistas" como Tomás de Aquino. Para los "nominalistas", como Ockham, los "universales" (las ideas platónicas) eran sólo nombres. En el mundo mismo, sólo hay objetos particulares (perros particulares, sillas particulares, nubes particulares, etc.) y por encima y más allá de éstos, no hay tipos separados de objetos, no hay un "género" del perro, ni de silla ni de nube. El giro de Ockham consistió en considerar un contenido mental como un término lógico, similar a un elemento del lenguaje, el cual "en lugar de existir en el papel o en la voz, está en la mente", pero que "es de la misma naturaleza general, a saber, un signo" (Peirce, 1992: 93). Mientras que sus oponentes realistas habían tomado los universales por algo real, en el sentido de cosas en el mundo, la idea de Occam de los contenidos mentales como algo similar a las palabras o los signos abrió la posibilidad de que lo que tenga "universalidad" sea el contenido mental mismo, no lo que éste representa. Con esto, Ockham fue, según Peirce, "el inventor *venerabilis* de una nueva manera de filosofar que ahora se ha ampliado, tal vez también profundizado, en el empirismo inglés" (ibid. : 95).

En la reconstrucción de Peirce, Hobbes generalizó el giro de Ockham y "trasladó el espíritu nominalista a todo: la religión, la ética, la psicología y la física" (Peirce, 1992: 95), mientras que Locke le agregó, en su momento, un aspecto "sensacionalista" al giro de Hobbes, al identificar las "palabras" mentales de Ockham con las sensaciones o "ideas sensoriales" de las que uno se percata inmediatamente durante la experiencia consciente. Con esto, los contenidos mentales, que habían sido concebidos como *palabroides* en Ockham, ahora eran concebidos para ser más bien como *pinturoides*. Desde este punto de partida lockeano, Berkeley se dispuso a rebasar a Locke, negando absolutamente que podamos siquiera formar una sola idea general abstractas (ibid. : 95-96).[27] Berkeley criticó inclusive a Ockham, según Peirce, por haber admitido términos generales en la mente. Todo esto es una consecuencia del hecho de que, como Leibniz puso, Berkeley "restringe las ideas a la imaginación".

---

[27] Locke cree que se requieren "algunos esfuerzos y habilidades para formar la *idea general* de un *triángulo"* (EHU: Lib. 4, cap. 7, pár. 9), pero Berkeley piensa que es imposible, invitando sus lectores simplemente a observan que no pueden formar la idea de un triángulo que no sea ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni escaleno, sino todo y nada de esto a la vez" (PHK: 13). Suponiendo que "idea" aquí significa algo así como "imagen", el intento es claramente inútil. Ayers (2005: 47) enfatiza la "descripción fuertemente nominalista, imaginista del conocimiento universal" en la "Introducción" de Berkeley, señalando que está "reivindicando un nominalismo e imaginismo más rigurosos que su célebre predecesor" John Locke.

Leibniz, como veremos, se interesó por exactamente esos elementos de las "formas sustanciales" de Aristóteles de los cuales Berkeley era el crítico radical. Por otra parte, Leibniz fue intensamente crítico del otro lado del nominalismo de pensadores como Ockham y Hobbes, su voluntarismo: el voluntarismo que vemos también en Newton y Clarke. Pero Berkeley también compartía este voluntarismo, ya que es fundamental para su realismo espiritual. Postuló, pues, dos clases ontológicas diferentes: "cosa o ser es el nombre más general de todos, que comprende bajo sí dos clases completamente distintas y heterogéneas, y que no tienen nada en común salvo el nombre, a saber, los espíritus y las ideas. " Y la distinción fundamental entre estos dos tipos de cosa es que "las primeras son sustancias activas, indivisibles: las últimas son seres inertes, fugaces, y dependientes, que no subsisten por sí mismos, sino que están soportados por, o existen en, la mente o en sustancias espirituales" (PHK: §89). Esta identificación del espíritu con la actividad había sido expresada claramente las libretas de juventud de Berkeley, en términos de una identificación del espíritu con la voluntad: "El Espíritu, la cosa actuante, eso que llamamos alma y Dios, es la mera voluntad. Las ideas son efectos, cosas impotentes "(GTB: vol. 1, 87).[28] Sin embargo, si Dios es omnipotente, entonces es de suponer que no es un ser que percibe; o en todo caso, Él no puede percibir en la forma en que lo hacemos los espíritus finitos, dada la pasividad que constituye nuestro núcleo. Y, en efecto, de acuerdo con esta idea, Berkeley dice de Dios en los Tres diálogos, que "Él no percibe nada por los sentidos,como hacemos nosotros; [su] voluntad es absoluta e independiente, causa todas las cosas, pero no es susceptibles de ser anulado o resistido por nada . . . Dios sabe, o tiene las ideas; pero sus ideas no llegan a Él por los sentidos, como llegan las nuestras "(TD: 86-87).

Tomar a Berkeley como modelo para entender el idealismo de los filósofos de la tradición continental desde Leibniz en adelante es, pues, un poco como tomar un emú como representativo de la clase de las Aves. La idea de que Berkeley es un "idealista" (una clasificación que no fue la del propio Berkeley y que ha sido negada por algunos de sus seguidores más expertos[29]) puede que esté tan profundamente arraigada en el vocabulario filosófico anglófono que sea inamovible. Pero si aplicamos esta palabra a Berkeley, debemos evitar conscientemente sacar de ahí conclusiones sobre la postura de los idealistas continentales. (Por lo tanto, en este trabajo yo utilizo "idealista" sólo en referencia a estos últimos, y me refiero a Berkeley como "realista espiritual".) Para entender la filosofía de los continentales, deberíamos olvidarnos de Berkeley y volvernos hacia a el primer representante genuino de esta tradición, Gottfried Leibniz.

---

[28] Berkeley parece haber moderado más tarde su previa y más fuerte identificación del espíritu con la voluntad mediante una en la que el "entendimiento" desempeña un papel igual; sin embargo, esta cuestión permanece sin resolver por sus intérpretes.

[29] Véase, por ejemplo, Luce (1945: 25) y Roberts (2007: 4).

Capítulo 2. El mundo monadológico de Gottfried Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) nació en Leipzig, en el seno de una familia académica y noble, justo antes de que terminara la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) que había desgarrado los estados alemanes. Su padre era profesor de filosofía moral en la Universidad de Leipzig, y su madre provenía también de una familia académica. Conforme a ello, Leibniz tuvo una educación muy completa y a lo largo de su vida estuvo activo en numerosas y variadas áreas intelectuales. Gran parte de su vida la pasó trabajando en diversas funciones oficiales en las cortes de Europa, incluyendo las de París, la de Londres y, en la mayor parte de su vida madura, la de Hanover.

Para la filosofía de Leibniz era crucial el proyecto de reconciliar la religión, la metafísica antigua y la ciencia moderna. Fue un gran innovador en las matemáticas (inventó el cálculo al mismo tiempo que Newton e independientemente) y en la lógica (anticipó el tipo de formalización "algebraica" de la lógica desarrollada más tarde en el siglo XIX), pero lo más importante, es que también trató de reelaborar las antiguas ideas aristotélicas y platónicas de tal manera que pudieran ser compatibles con las ciencias físicas en desarrollo. Aquí, su influencia fue fundamental para que se desarrollase en la Europa continental una concepción de la ciencia que se diferenciara de la tradición mecanicista, más propia de la Gran Bretaña.

Muchas de sus ideas distintivas sobre la naturaleza de las sustancias, y algunas de las consecuencias tan peculiares de estas ideas, parecen seguirse de las concepciones lógicas que tomó de Aristóteles y Platón, en última instancia. Las posteriores críticas de Kant a la metafísica de Leibniz estaban igualmente entrelazadas con la concepción lógica de aquél y sus críticas a las de éste.

2.1. El mundo monadológico de Leibniz

Leibniz es ante todo conocido por su elaborada metafísica "monadológica", una concepción en la que el universo está en última instancia compuesto de sustancias simples, activas pero sin extensión, a las que, en sus últimos escritos, llamó "mónadas": "los verdaderos átomos de la naturaleza ... los elementos de todas las cosas" (M: §3). Esta idea de una mónada, se desarrolló a partir de su idea anterior de *sustancias* individuales, noción que había tomado prestada de Aristóteles (Mercer, 2002). Pero Leibniz parece haber tomado también elementos centrales de la filosofía de Platón y de los platonistas posteriores.[30]

Donald Rutherford ha descrito muy atinadamente la concepción leibniziana de sustancia individual en términos de las siguientes características (Rutherford, 1995: 133-37). Las sustancias individuales:

---

[30] Así es que Mercer (2004: 118) describe a Leibniz como la combinación de una metafísica "bien arraigada en el pensamiento aristotélico" con una *epistemología* platónica. Entre las fuentes de la influencia de neoplatonismo cristiano en el pensamiento de Leibniz se cuentan los platónistas de Cambridge, y en particular Cudworth, Anne Conway y Franciscus Mercurius van Helmont, de quienes puede haber tomado el término "mónada" (Wilson, 1989: 161; Merchant 1979) así como los teólogos Platónico-Trinitarios que enseñaban en la Academia Calvinista de Herborn: J. H. Alsted y J. H. Bisterfeld, los "enciclopedistas de Herborn""(Loemker 1961, 1972: 143-45 y 190-93; Hotson 1994).

- **(a)** son independientes, o tienen existencia *per se*. Un ejército, por ejemplo, no es una sustancia, porque su existencia depende de la existencia de los soldados que lo componen. Por el contrario, las sustancias son totalmente independientes de la existencia de las cosas *que no son* ellas mismas (salvo de Dios);

- **(b)** son las fuentes intrínsecas de acción a que se apela en todas las explicaciones. Las sustancias son los principios explicativos últimos de las demás cosas. Puesto que las sustancias *son* independientes, uno no puede apelar a ningún factor externo a ellas para explicar *sus* comportamientos;[31]

- **(c)** permanecen a través del cambio. Pensamos que las sustancias perduran a través de los cambios en las propiedades que poseen pero que no son les resultan esenciales. Un trozo de cera sigue siendo *la misma* cera a través de los cambios en sus propiedades, como los que resultan de calentarla, por ejemplo;

- **(d)** tienen *verdadera* unidad. Cosas como los ejércitos o los rebaños de animales, cuya existencia depende de las cosas componentes (los soldados que componen el ejército, los animales que componen la manada), solamente tienen unidad *accidental*. Las sustancias individuales tienen unidad *per se*, o sea verdadera;

- **(e)** son los sujetos de la individualización: cada sustancia individual se individualiza de las demás por el *tipo* de sustancia que es (se individualiza por su "forma" o "especie"). Ninguna sustancia puede, pues, ser considerada como algo desnudo, un *esto desnudo*, sino que siempre se trata de la instancia de algún género. Siempre es un *este tal* (este soldado, esta vaca, etc.). Las sustancias individuales son *infirmae species*, las especies ínfimas del Árbol de Porfirio.

Si bien estas cinco características son en gran medida lo que se encuentra en Aristóteles, hay otras dos características de la sustancia introducidas por Leibniz que son más claramente neoplatónicas. Cada sustancia está:

- **(f)** "preñada de su propio futuro", es decir, todas las fases temporales de una sustancia están conectadas internamente, así que todo el futuro de una sustancia individual está de alguna manera y en todo momento contenido implícitamente dentro de ella. En conexión con esta característica, está la noción de que

- **(g)** cada sustancia se dice que "expresa al universo entero". Cada sustancia está conectada con *toda otra sustancia* del universo en última instancia, de tal manera que un cambio en el estado de *cualquiera de ellas* se reflejará en el estado de *todas los demás*. Leibniz expresa esto en términos de una "armonía" entre los estados de todas las sustancias en el universo, al estar coordinadas por las leyes originadas en la mente de Dios.[32]

---

[31] Si las mónadas actúan, pero no *reciben* ninguna acción, la posibilidad de una *interacción* mutua queda excluida, ya que la interacción implica realizar una acción sobre otro y recibir acciones de éste simultáneamente. Esto habría de ser importante para la relación de Kant, y de la post-kantianos, con Leibniz.

[32] Los estudiosos modernos trazan concepción leibniziana de la "armonía" hasta la noción de "inmeación" *("immeation")* de Bisterfeld. Véase, por ejemplo, Rutherford (1995: 36-40). La dimensión trinitaria de la noción de armonía se trata en Antognazza (1999).

Podríamos caracterizar estos dos últimos rasgos como expresiones de ideas típicamente *modernas*, en contraste con las más tradicionales concepciones "aristotélicas" de la sustancia reflejadas en las características (a) a (e), ya que en Leibniz esto está conectado con la idea de que el universo puede entenderse en términos de la operación de *leyes simples* y *de aplicación universal*, una idea que es característica de las aproximaciones científicas al universo que se encuentran en pensadores de la modernidad temprana, como Copérnico y Galileo. En general, los defensores de la nueva cosmología del universo infinito y "abierto", en la modernidad temprana, han sido vistos como diametralmente *opuestos* a la concepción aristotélica del mundo "cerrado" que había dominado en el período medieval. Pero mientras que Galileo y otros pensadores de la modernidad temprana, como Thomas Hobbes, con sus explicaciones mecánicas del universo, se conebían a sí mismos como *adversarios* de Aristóteles, Leibniz intentó dar una interpretación de las leyes que fuera *alternativa* a la visión mecanicista del universo, por medio de *integrar* o *reconciliar* la nueva concepción con la de Aristóteles, y modificando para ello a Aristóteles de diversas maneras, que son las expresadas en (f) y (g). Aunque, como veremos, Leibniz parece haber logrado esta modificación *modernizadora* del enfoque aristotélico sintetizándolo con otros aspectos de la filosofía antigua, en particular, los que pertenecen a las formas *platónicas* de pensamiento, especialmente los desarrollados por los neoplatónicos, Plotino y Proclo.

2.2. Leibniz, la nueva física, y la sistematicidad divina del universo

Como hemos visto, Aristóteles había pensado al *espacio* como una combinación de *lugares* diferenciados, y una forma en que esto se expresó fue en su idea de una división ontológica radical entre los reinos delimitados por la órbita de la luna. Para Aristóteles, la Tierra existe en el centro del cosmos, y está poblada por sustancias *imperfectas* (tales como los seres humanos y otros seres vivos) sujetos a la generación y la corrupción. Por el contrario, todo lo que existe más allá de la órbita de lunar (es decir, lo que pertenece a la esfera supralunar), como las estrellas, son sustancias perfectas e incorruptibles. Esta diferencia se refleja en el comportamiento de los elementos de los reinos terrestre, o sublunar, y celestial, o supralunar, respectivamente: siendo rectilíneo el movimiento natural de los cuerpos terrestres; y circular el de los cuerpos celestes.[33] En contraste con la posterior mecánica de Galileo, y con su principio de inercia, en la física de Aristóteles todo movimiento requiere un motor, y así Aristóteles postuló una causa última del movimiento. Esta causa es Dios *(theos)*, el "primer motor", quien existe en la "esfera exterior" del cosmos y es responsable de la rotación diurna de las estrellas. Dios mismo sería, sin embargo, "inmóvil".

En la física que Galileo y Newton desarrollaron para fundamentar la nueva cosmología de Copérnico y Bruno, las mismas leyes fueron vistas como aplicándose por igual en todo el universo, ahora infinito, y se eliminaron los *lugares* fijos en el universo (como un centro y un límite), que eran presupuestos por la distinción aristotélica entre sub- y supralunar. El nuevo sistema cosmológico proporcionaba un marco en el que los fenómenos terrestres y celestes se sintetizaban progresivamente bajo una forma universal de explicación mecánica en evolución; mas si en este sentido era algo realmente novedoso, en cambio como imagen cosmológica en general, no carecía

[33] Y esto es visto como un diíference de la perfección. El movimiento circular puede ir hasta el infinito, mientras que el movimiento lineal tiene puntos de partida y de finalización finitos.

de precedentes. Platónicos como Nicolás de Cusa podían aprovechar los recursos antiguos, como la cosmología que se encuentra en el *Timeo* de Platón, que era mucho más "celestial" que su rival aristotélica, y ciertas formas del neoplatonismo cristiano que habían incorporado los puntos de vista de Plotino y Proclo. El tropo del "infinito-círculo", que Cusa había aplicado al universo, había sido aprovechado ya desde el temprano siglo XIV por el místico teólogo "Meister" Johann Eckhart (c. 1260 - c. 1328), quien lo había utilizado para referirse a Dios.

Mientras que algunos contemporáneos conservadores de Leibniz, como su maestro Jakob Thomasius, habían rechazado la nueva visión científica del mundo a fin de aferrarse a las más antiguas ideas aristotélicas, Leibniz dio la *bienvenida* al nuevo estilo de pensamiento que se encuentra en Galileo, Descartes y Newton, de acuerdo al cual los elementos del mundo estarían interactuando bajo leyes de aplicación universal. Pensó, como el propio Newton, que las leyes universales que describen los movimientos de los cuerpos en el mundo habían sido decretadas por Dios; y esos mismos elementos neoplatónicos que habían entrado en la filosofía natural de Newton fueron los que permitieron a Leibniz actualizar el aristotelismo al que se adhería. Loemker ha señalado, así, que en la medida en que el eclecticismo de pensadores del siglo XVII como Leibniz buscaba principios unificadores, en esa misma medida "adoptaba la forma de un platonismo cristiano", un sistema de pensamiento cuyos "intrincados hilos de influencia" conectaban a "los franciscanos, a los *Hermanos de la Vida Común*, a Nicolás de Cusa y a la *Academia florentina* con Bruno, Campanella y Descartes" (Loemker 1961: 332). Cuando el centro focal se desplaza así hacia los esfuerzos por unificar la filosofía natural de Aristóteles con los recursos del neoplatonismo cristiano, resulta que la transición del "cosmos cerrado" al "universo infinito", como se destaca por pensadores como Thomas Kuhn, no se aprecia tan radical ni tan anti-aristotélica como suele ser retratada. Como Eckhard Kessler lo ha descrito, gran parte de los ingredientes de la nueva filosofía natural podrían considerarse "como siendo esencialmente un esfuerzo de incorporar los nuevos conocimientos y experiencias físicas por medio de la transformación de la filosofía natural de Aristóteles según los principios metafísicos neoplatónicos" (Kessler 1990: 143-44). Ésta era, de hecho, la tradición a la que pertenecía Leibniz, y también la que es relevante para entender el pensamiento de los idealistas subsecuentes: una tradición que, en su recuperación de formas de platonismo sintetizadas con aristotelismo, se puso en contraste con las formas de pensamiento nominalista y voluntarista *igualmente* expresadas en formas complejas en las nacientes ciencias naturales.

Por lo tanto, mientras que Leibniz tenía la intención de absorber en su filosofía formas modernas de explicación mecánica, él pensaba que tal comprensión *física* era operativa solamente en un nivel superficial de análisis. Este nivel físico de análisis debía estar respaldado, según él, por una explicación *metafísica* distinta, una más racional y más consistente. Y sin esta explicación metafísica más profunda, basada en la metafísica de Platón y de Aristóteles, la ciencia física moderna no podría reconciliarse con la fe religiosa y conduciría en última instancia a una concepción atea del mundo. Por lo tanto, las teorías metafísicas de Leibniz estaban destinadas a mostrar cómo la ciencia y el dogma cristiano moderno podrían convivir.[34] Aquí, como en otros lugares, su pensamiento estaba al servicio de un tipo de *reconciliación* de lo que, para otros, parecían puntos de vista antagónicos.

---

[34] Este es el tema de su *Teodicea*.

En la naciente concepción mecanicista del mundo, el universo estaría compuesto en última instancia de cuerpos materiales extensos interactuando causalmente, lo que Leibniz aceptaba en un nivel físico. Pero Leibniz negaba que ésta fuera la explicación *completa* del mundo: en un nivel más profundo, estos cuerpos materiales en interacción mecánica tenían que ser comprendidos como unidades monádicas, elementales. Las mónadas, según Leibniz, carecen en sí mismas de extensión. Tampoco interactúan realmente entre sí, como típicamente se supone que interactúan las sustancias aristotélicas. (Si los estados de una mónada estuvieran causalmente causados por otras mónadas, ellas no podían ser cosas independientes.) De hecho, las mónadas se comportan de la manera como lo hacen porque se dejan llevar por sus propios "los apetitos", concebidos como algo semejante a deseos o impulsos. Además de apetitos, las mónadas tienen "representaciones" de los estados de todas las otras mónadas en el universo (característica (g) de arriba). En este sentido, las mónadas tienen todos los rasgos de de "mentes" o de "almas", y la filosofía de Leibniz involucraba una clase de espiritualismo, aunque no un espiritualismo "inmaterialista" como el del obispo Berkeley. En contraste con el inmaterialismo de Berkeley, el idealismo de Leibniz, al servirse de la distinción aristotélica entre forma y materia, prefiguraba el idealismo de Kant y de los postkantianos.[35]

Las relaciones existentes entre los comportamientos de las diferentes mónadas no son aleatorios sino legaliformes, y ésta es la razón de que solamos creer *equivadamente* que los cuerpos están en última instancia constituidos por mónadas interactuando causalmente. Es decir, cuando vemos a una bola de billar chocar con otra, "causando" al parecer que la segunda se mueva, el movimiento de la segunda bola no se debe *realmente* al impacto de la primera. En realidad se debe a una armonía entre los "los apetitos" de su mónadas constitutivas.[36] Nuestra manera normal de concebir cosas que se afectan entre sí causalmente en el espacio y el tiempo es una mera consecuencia de las limitaciones de nuestro modo de pensar. Cuando pensamos las relaciones causales de esta manera, como referidas a las interacciones de las cosas extendidas en el espacio, concebimos sus elementos en términos de ideas "indistintas" y "confusas" resultantes de la percepción. Como Platón, Leibniz fue profundamente escépticos del tipo de "conocimiento" que

---

[35] Sobre la forma en que el idealismo de Leibniz difiere de idealismo "fenomenalista" de Berkeley, véase, por ejemplo, a Garber (2005) y Shim (2005), y para el punto de vista opuesto, Adams (1994: cap. 9). En un influyente artículo, Garber (1985) argumentó que, en la década de 1680 y 90, Leibniz consideraba que los componentes últimos del mundo eran las sustancias corporales que necesariamente combinaban materia y forma, aunque la idea de la peculiaridad del período medio de Leibniz y su oposición con la concepción monadológica posterior es criticada por Adams (1994: cap. 11). Subrayando a la herencia cristiano-platónica de Leibniz, Smith (2004) ha señalado el error cometido por Adams al hacer una lectura de Leibniz, incluso incluso el más tardío, como una versión de inmaterialista berkeleyiano: "En el modelo 'platónico-aristotélico', no es correcto decir que no exista otra cosa sino espíritus, ni tampoco que exista materia existiendo de manera independiente. Por el contrario, toda la materia efectiva sirve como cuerpo algún alma o de alguna forma espiritual. Al igual que para Aristóteles, la materia prima sólo tiene realidad conceptual, pero no es nada que pueda encontrarse en el cosmos, así es también para Nicolás [de Cusa], y la cuestión de la materia no informada ni siquiera se plantea. Tampoco para el tipo de pananimismo leibniziano existe *hyle* que no sea un *soma*, ni materia que no sea el cuerpo orgánico de alguna mónada" (p. 49).

[36] Recuerde que en cada momento una mónada está "preñada" de todos sus estados *futuros*, por lo que serían los estados de las mónadas que constituyen a la bola "golpeada" los que causarían que se moviera cuando lo hizo, y no el impacto de la bola golpeante.

suministra la percepción.[37] En realidad, los estados cambiantes de las mónadas que constituyen las dos bolas estarían simplemente coordinados entre sí en la armonía universal de los estados de todas las cosas, tal como se indicó anteriormente en la característica (g) (aunque desde el punto de vista de un nivel aún más profundo de análisis, la "armonía" en cuestión no es tanto entre los comportamientos "externos" de las mónadas constituyentes como entre las representaciones constituyentes de las mónadas que "experimentan" las interacciones). La realidad metafísica que subyace a la apariencia es algo que vamos a llegar a entender cuando seamos conscientes de todo esto "clara y distintamente", en lugar de confiar únicamente en la percepción.

Para capturar la distinción entre el carácter limitado del conocimiento propio de las mentes finitas y la infinitud del conocimiento de Dios, Leibniz con frecuencia recurría a la metáfora de la "perspectiva". De acuerdo con ella, mientras que una mónada finita no existe "en" el espacio ni tiene extensión, no obstante representa al universo como si fuera desde un *punto de vista*, "de la misma que una ciudad es representada de forma diferente en función de las distintas situaciones que ocupe la persona que la observa" (DM: § 9). La diferencia entre las aparentes "ubicaciones" espaciales implicadas aquí se hace efectiva en las relaciones específicas entre las representaciones que componen los estados de cada mónada. Por el contrario, el "punto de vista" de Dios, que Leibniz distingue del que pertenece a todas y cada una de las mónada finitas, se describe de la siguiente manera:

> Dios, por así decirlo, voltea por todos lados y considera en todos sus aspectos el sistema general de fenómenos que creyó conveniente producir para para expresar su gloria. Y considerando todas las caras del mundo en todas las formas posibles (porque no hay ningún aspecto que escape a su omnisciencia), la descripción del universo, que resulta de verlo desde cierta posición particular, constituirá, si Dios considera oportuno producirla y actualizar sus pensamientos, una sustancia, una que expresa al universo según su propio punto de vista. (Ibíd .: §14)[38]

Cada punto de vista finito, cada mónada, es, pues, como un "espejo de Dios" en este respecto, lo que es un recurrente tropo platónico-cristiano, y que en Eckhart y Cusa sirve para capturar la diferencia entre el intelecto divino y los humanos. La idea subyacente de la armonización ordenada de las perspectivas individuales que hay en la mente de Dios parece provenir directamente del enciclopedista de Hernborn, J. H. Bisterfeld (Antognazza 1999; Rutherford, 1995: 36-40); sin embargo, la idea está ya en el núcleo de la imagen neoplatónica de "esfera infinita" avanzada por Nicolás de Cusa.[39] Como veremos, el tema reaparecerá en el idealismo trascendental de Kant bajo esta misma figura.

Una de las ventajas explicativas de la idea de Leibniz de que todas las mónadas contienen "representaciones" y "apetitos" es que evita el tradicional problema de la relación mente-cuerpo, o

---

[37] Las representaciones sensoriales, tales como las de olores o sabores, son en cierto modo, "incomprensibles" y en ellas "somos convencidos, por una especie de fe que debemos a la evidencia de los sentidos, de que estas cualidades perceptibles se fundan en la naturaleza de las cosas y de que no son ilusiones "(Th: 97).

[38] Anteriormente, Leibniz había descrito cada sustancia como "como un mundo entero, y como un espejo de Dios, o de hecho de todo el universo, al que cada una expresa a su manera; como la misma ciudad es representas de formas diferentes según las distintas situaciones de las personas que la miran" (M: § 9; véase también M: § 57, y Th: §147).

[39] Para una explicación detallada de este tema, véase especialmente Harries (2001).

de "sujeto-objeto". También explica cómo ciertos tipos de mónadas (los seres humanos) son capaces de *conocer* (tener representaciones verdaderas de) la naturaleza del universo y de actuar según sus deseos, ya que hace de ellos un mero caso particular de algo que es característica común a *todas* las mónadas. El costo de esto, por supuesto, es la peculiar idea de que, de alguna manera, todo está vivo y dotado de alma: la posición del "pananimismo".

2.3. La concepción leibniziana del *orden* moral

Leibniz apela a las leyes universales no sólo en su explicación de los fenómenos físicos, sino también en su concepción de la vida social. Los desastrosos efectos que la Guerra de los Treinta Años tuvo en la vida de los pueblos europeos de habla germana llevaron a muchos pensadores de la generación de Leibniz a reconsiderar la manera en que la sociedad debe organizarse y estructurarse, si se quiere reducir al mínimo la posibilidad de un conflicto. La solución de Leibniz va en contra de las explicaciones, característicamente seculares, que de las relaciones políticas se están desarrollando en su época, y que encontramos en pensadores como Hobbes y Locke, debido a que aquél funda dichas relaciones en su metafísica fuertemente platónica y teocéntrica.

Como hemos visto, en el mundo monadológico de Leibniz no hay interacción *efectiva* entre mónadas: en cambio existe una "armonía preestablecida" entre las mónadas (es decir, entre las percepciones y los apetitos que caracterizan a todas las mónadas) que ha sido instituido por Dios. No sólo es Dios responsable de la sistematicidad o la armonía del mundo, sino que *este* mundo es en realidad el *mejor* (es decir, el más armonioso) mundo *posible*. Esto se sigue de la perfección de Dios: puesto que Él es perfecto, su reino (el mundo) debe ser el mejor objeto posible, tal como una perfecta voluntad no quiere lo que no es *bueno*. (Este ámbito no puede *ser* perfecto, sin embargo, puesto que sólo Dios es perfecto.) Leibniz piensa que esto puede efectivamente colegirse del *concepto* de Dios, como también el hecho de su *existencia*.[40] Los humanos, dotados con un entendimiento imperfecto y atados a una percepción sesgada por sus perspectivas, no pueden ver que el suyo es el "mejor de los mundos posibles"; pero en la medida en que la comprensión de una persona se aproxime a ser perfecta (en la medida en que sus ideas se vuelven más claras y más distintas, y *menos* atadas a la particularidad de sus perspectivas), ella sí podría entender la manera en que las aparentes imperfecciones del mundo en realidad contribuyen a que su estado general sea el mejor posible.

Esto no suena como un punto de partida particularmente productivo para el pensamiento moral y político (en el siglo XVIII Leibniz sería satirizado por Voltaire, como el Dr. Pangloss de la novela *Candide*), y sin embargo, Leibniz tenía una filosofía política bien elaborada, anclada en esta metafísica teocéntrica, y aplicó este pensamiento en muchos contextos prácticos. Al igual que las leyes físicas universales que describen el universo físico, la "jurisprudencia universal" que gobierna el reino humano está basada en la mente de Dios, y Dios, siendo como es perfectamente racional y bueno, sólo puede querer que rijan al universo las *mejores* leyes, o sea, aquellas que son las más justas, las más ordenadas y las más armoniosas. A su vez, estas leyes pueden ser

---

[40] De ahí que Leibniz retome la precedente prueba "ontológica" de Dios elaborada por Anselmo: la idea de que la existencia de Dios se deduce del propio concepto de "Dios". Dado que el concepto de Dios implica la perfección de Dios, y puesto que una cosa existente es más perfecta que una simplemente imaginaria, Dios *tiene que* existir. Kant habrá de socavar esta prueba en la *Crítica de la razón pura*.

descubiertas y comprendidas por los seres humanos en la medida en que éstos aprendan a pensar de forma racional. Así, en una obra temprana, Leibniz pudo describir la teología como "una determinada especie de jurisprudencia (si tomamos a esta última universalmente), ya que se ocupa del [sistema de] justicia y leyes que valen en la República, o más bien, en el Reino de Dios sobre los seres humanos".[41]

La idea de Leibniz de que las leyes de Dios podrían ser entendidas mediante el uso de la *razón* tuvo importantes consecuencias sobre su actitud hacia la religión, pues implicaba que los seres humanos no estuvieran simplemente atados a lo que la Biblia revelaba o a lo que debía ser aceptado por fe. De esta manera, pensaba él, la razón podía ser aplicada para reconciliar las diferencias doctrinales que existen entre el catolicismo y el protestantismo que había desgarrado el tejido social de Europa durante la Guerra de los Treinta Años.[42] Por otra parte, también dio un carácter peculiar a Dios, tal como Leibniz lo concebía: una peculiaridad que distingue la teología de Leibniz de las de los pensadores cristianos más voluntaristas del momento. Él se opuso a la idea de que Dios, mediante un acto de su voluntad omnipotente, *define* simplemente qué era "el mejor" para el mundo. *Esa* concepción daba cierto carácter contingente a las leyes, tanto naturales como sociales, que rigen al mundo, pues se podía pensar que estas leyes *podrían haber sido* de otra manera, si Dios hubiera *querido que fueran de otra manera*.

En el siglo XVII, la posición voluntarista se puede ver claramente en la reivindicación de Descartes de que no hay verdades que precedan a la voluntad de Dios. Por otra parte, residuos similares de esta teología voluntarista se encontraban inclusive en el enfoque de Hobbes al pensamiento político, por lo demás predominantemente naturalista. Hobbes es más conocido por haber introducido la idea de que la legitimidad política se basa en el *acuerdo* de la voluntad de los gobernados, un acuerdo alcanzado en una especie de "pacto" o "contrato social". Sin embargo, por debajo de la explicación hobbesiana que encontramos en el *Leviatán*, según la cual la legitimidad política surge del acuerdo de los gobernados, yace la idea de que la "fuerza irresistible" de Dios es la fuente subyacente de su *absoluto* derecho a dominar: lo que Hobbes llama, "el derecho de la naturaleza".

> El derecho de naturaleza por el que Dios reina sobre los hombres, y por el que castiga a quienes quebrantan sus leyes, no ha de derivarse de que los haya creado (como si Él exigiera obediencia en agradecimiento por sus favores), sino de su poder irresistible . (L: Cap. 31, § 5)

Comentando este pasaje, Yves Charles Zarka señala que muestra claramente que "Hobbes pertenece a la tradición del voluntarismo teológico y que su filosofía natural y política dependen de éste" (Zarka 1996: 79).[43] El poder irresistible, piensa Hobbes, no se encuentra realmente en el dominio político; de ahí el papel central que en él tiene el contrato. Sin embargo, aclara que esto se

---

[41] Citado en Adams (1994: 194-95).

[42] Para las bases metafísicas del pensamiento político-moral de Leibniz véase especialmente Riley (1996). Durante la guerra civil en Inglaterra, una actitud analogamente mejorista y conciliadora reinaba claramente entre los Platonistas de Cambridge.

[43] La controvertida afirmación de que Hobbes era un voluntarista teológico ha sido recientemente defendida por Martinich (1992).

debe a características contingentes del poder en el ámbito político: si un ser humano tuviera un poder irresistible, esto sería la justificación definitiva de su autoridad política. "El poder irresistible justifica toda acción real y propiamente, en *quien quiera que se encuentre*." (HEW: Vol. 5, 114-16, énfasis añadido).

Leibniz, como Ralph Cudworth, el platonista de Cambridge, fue explícito en su oposición a la combinación hobbesiana de nominalismo y voluntarismo, y tal oposición tendría consecuencias importantes para el pensamiento idealista posterior, incluyendo la de influir en la concepción idealista de la voluntad.[44] Como a menudo se ha señalado, es difícil ver cómo la idea contractualista de Hobbes puede llevar la fundamentación de la autoridad al libre albedrío de los sujetos, dada su explicación naturalista de la voluntad.[45] Hobbes efectivamente identifica la voluntad con un apetito o aversión corporal empíricos: "En la deliberación, el último apetito o la aversión, que se adhiera inmediatamente a la acción, o a la omisión de ésta, es lo que nosotros llamamos VOLUNTAD; el acto, no la facultad, de la querer" (I, cap. 6, § 53). Al distanciarse de la *facultad* de querer, Hobbes se ponía a sí mismo en contra de la concepción escolástica, que se remonta a Aristóteles, de la facultad de la voluntad *(voluntas)* como un tipo de poder racional *que causa* la acción (L, cap. 46, § 28). En vez de eso, Hobbes introduce el apetito y la aversión como estados afectivos cuasi-mecánicos de actuación, provocados causalmente por la interacción perceptual con el mundo, y que se manifiestan en acciones particulares. Esto significa que la libertad para Hobbes no puede identificarse con cualquier noción de una voluntad racionalmente *auto-determinante* de las que son presupuestas en la tradición platónico cristiana. Un hombre no puede no "determinar su voluntad más que cualquier otro apetito, es decir, más de lo que puede determinarse cuándo tener hambre o no tenerla" (HEW: vol. 5, 34). En lugar de consistir en que la voluntad se determine *a sí mismo,* la libertad consiste en hacer "aquello que la voluntad está determinada a hacer" (ibid.: 35). En psicología, al igual que en teología, el voluntarismo hace que la racionalidad dependa de un concepto de voluntad fuera del alcance de cualquier razonamiento. El contenido de la voluntad es simplemente algo *dado.*

En su oposición al voluntarismo en todas sus formas teológicas y seculares, Leibniz utilizó todas las consideraciones aristotélicas y platónicas, pero aquí como en otros lugares, esto se hizo de una manera que intentaba reconciliar esta manera de pensar con el tipo de pensamiento característico de la modernidad. Estos intentos no carecían de problemas, y en muchos respectos parece que el posterior enfoque de Kant a la voluntad, dada su similar oposición al voluntarismo psicológico del tipo hobbesiano, fuera un intento por superar esos problemas. Pero lo que caracteriza a Kant en

---

[44] Contra las lecturas tradicionales, Darwall (1995: 110-11) caracteriza a los platonistas de Cambridge como promoviendo, dentro de la tradición moral británica, una aproximación a la ética basada en la noción del sujeto auto-determinante, basada en la primacía de la razón práctica sobre la teórica; avanzando, pues, "versiones de una tesis con la que relacionamos más a Kant que a ellos: que la obligación moral es auto-impuesta por un agente auto-determinado, mediante su propio razonamiento práctico".

[45] Es una percepción común de que el naturalismo de Hobbes socava la función normativa destinada atribuido a la voluntad como base de la obligación. "Hobbes nunca tuvo éxito en la voluntad de distinción de apetito, salvo en lo que es la voluntad último apetito, aunque un último apetito sigue siendo un apetito. Como resultado, a pesar de que urge en el Leviatán que quiere "hacer que la esencia de todos los pactos, 'que la legitimidad política se deriva de actos voluntarios de consentimiento, que nunca fue capaz de mostrar cómo una obligación puede derivarse de un apetito" (Riley 1982: 58). Ver también Schneewind (1998: 91).

este respecto es un compromiso con las mismas consideraciones vagamente aristotélicas que marcaron la posición de Leibniz contra la versión secularizada de la orientación nominalista-voluntarista de su antagonista, Hobbes.

2.4. La concepción monadológico del alma y sus capacidades

Como la idea leibniziana de una "mónada" representa una versión moderna de la antigua idea aristotélica de la sustancia individual, debemos pensar en las mónadas cuasi-mentales en términos de la antigua concepción de la "psique", la "mente" o el "alma" que tenía *Aristóteles,* más que a cualquier idea moderna de la mente como las que hay, por ejemplo, en Descartes o en Berkeley. Para Aristóteles, existen tres tipos de alma que se encuentran en el mundo vivo—las almas de las plantas, las almas de los animales y las almas humanas, racionales—y aquí "alma" significa algo así como el principio de la actividad y el movimiento de algo (DA: libros 2 y 3). Así, el "alma" aristotélica no estaba asociada con el fenómeno de la conciencia particularmente, como ocurre con la noción moderna de la "mente", ni nombra algún tipo de sustancia inmaterial por contraste con la naturaleza material de los cuerpos.[46] Más bien, Aristóteles describe al alma como la *forma* del cuerpo,—siendo como son todas las sustancias en última instancia "materia formada". Por otra parte, la forma de una sustancia es también su principio explicativo, y por tanto cualquier intento de explicar el movimiento de una planta—que crece *hacia arriba,* por ejemplo—tendrá usar las características típicas del "alma" vegetal.

Las almas vegetales son efectivamente nutritivas, lo que es evocado en la explicación de cómo una planta se mantiene viva. En contraste, los animales son móviles y por lo tanto necesitan la percepción sensorial de su entorno. El alma humana tiene estas características y otros más también. En la explicación de la acción humana, uno no simplemente apela a las necesidades nutritivas y la capacidad para percibir el entorno, sino también a la capacidad de razonar. Aristóteles había entendido esto como involucrando la capacidad, no sólo de percibir objetos particulares en el mundo (como un animal puede), sino también para recibir en la mente la *forma* de esos objetos. Es esto lo que faculta a los seres humanos para razonar acerca de, y no sólo para responder a, los objetos que hay en su mundo.

Esta diferencia entre el conocimiento animal y el humano se refleja en la distinción leibniziana entre las ideas *oscuras* y *confusas,* por una parte, y el conocimiento claro y distinto, por el otro. Yo tengo ideas oscuras (o poco claras), como *mi* idea de "roble", cuando no puedo reconocer instancias de esas ideas. Y a la inversa, tengo ideas claras, como mi idea "árbol de goma", cuando puedo reconocer instancias de esas ideas. O para decirlo de otra manera, tengo un oscuro conocimiento de los robles, sino un conocimiento claro de los gomeros. Pero además, el conocimiento claro puede ser distinto o *confuso* (o indistinto). "Cuando puedo reconocer una cosa entre otras, sin ser capaz de decir en qué consisten sus diferencias o propiedades", escribe Leibniz en el *Discurso de metafísica,* "mi conocimiento es *confuso"* (DM: § 24). Para ilustrar el conocimiento

---

[46] Si bien es evidente que el alma vegetal o animal no puede existir fuera de su encarnación en la planta o animal, en relación con el alma racional, Aristóteles distingue la inteligencia (Nous) del alma (psique), por lo que el antiguo inmortal y separables, y el segundo mortales e inseparable (Meta: lib. 12, cap 7, 1072b27.). La inseparabilidad del alma resultó difícil para los pensadores cristianos posteriores que quería integrar la filosofía aristotélica con la creencia cristiana.

claro pero confuso, Leibniz usa un ejemplo, la resonancia del cual ya notaremos en Kant: *el juicio estético.* "De esta manera, a veces sabemos *con claridad,* sin estar de ningún modo en duda, que un poema o una pintura es bueno o es malo, porque hay un cierto *je ne sais quoi* que agrada o nos ofende" (ibid.). El conocimiento distinto, por el contrario, implica la capacidad de "explicar la evidencia que estoy usando" en mi enjuiciamiento. "El conocimiento de un valuador es de este tipo; es capaz de distinguir verdadero oro del falso por medio de ciertas pruebas o marcas que componen la definición de oro" (ibid.). Esto es crucial. La distinción se da en grados, ya que puede darse el caso de que mi conocimiento de las *evidencias* que aporto en una sentencia distinta sea claro, pero confuso. Por ejemplo, yo podría dar como prueba de mi creencia el que este metal es el oro, que es un metal de color amarillo brillante, pero ser incapaz de decir nada más, ya que mis ideas de "brillante", "amarillo", etc., están "confusas": Bien podría yo sólo saber escoger cosas amarillas, brillantes de la misma manera en que puedo elegir un buen cuadro o un poema. El valuador no se detiene en este tipo de ideas confusas, sin embargo, sino que puede seguir haciendo otras pruebas. Pero el valuador también se detendrá en algún punto de la presentación de evidencias, ya que no hay más que un solo ser con conocimiento cuya distinción baja "hasta el detalle", por así decirlo: Dios. El punto en el que las ideas distintas que uno tiene dan paso a las confusas de la percepción es lo que define, por así decirlo, la "perspectiva" o "punto de vista" desde el cual uno entiende el mundo.

La distinción leibniziana entre los seres capaces de formar ideas claras y distintas, como nosotros, y seres que no pueden ir más allá de las ideas claras pero confusas, parece ser una modificación de la distinción aristotélica entre el tipo de percepciones aptas para los seres humanos y las que son aptas para animales no humanos. Aristóteles pensaba que mientras los animales simplemente perciben las cosas como las cosas *singulares* que son, nosotros los humanos son somos capaces de reconocer objetos como instancias de clases—como *tales o cuáles.* Veo esta cosa delante de mí *como* un árbol, esa cosa *como* un coche. En la terminología de Aristóteles, yo percibo su *forma.* En la explicación de Leibniz, es esta habilidad la que está vinculada con la capacidad de dar razones ("evidencias") de la declaración. Ser capaz de la percepción de la "forma", o lo que Leibniz describe como ser capaz de "apercepción", es lo mismo que ser capaz de dar razones del *como* de la percepción.

Como bien ha señalado Robert Brandom (Brandom 2000: 46), este entendimiento parece ser la marca de la aproximación a la idea de "representación" propia de los racionalistas clásicos, como Leibniz y Spinoza, de la de Descartes y, después de él, la de los *empiristas* británicos. Mientras que los racionalistas

> aceptaban el papel central del concepto de representación a la hora de explicar la actividad humana de conocimiento ... no estaban dispuestos a aceptar la estrategia cartesiana de tratar la posesión del contenido representativo [i.e., cierto conocimiento de una idea meramente clara] como un explicador inexplicado ... Estaban explícitamente preocupados, Descartes no, de poder explicar lo que significa para algo poder ser entendido, tomado, tratado o empleado como una instancia representativa por parte del sujeto: lo que para ella significa ser un representante a, o para ese sujeto. ... La idea que ellos tenían era que la forma en que los representantes apuntan más allá de sí mismos a algo representado debe de

> entenderse en términos de relaciones inferenciales entre representantes. Los estados y los actos adquieren contenido al ser atrapados en inferencias, como premisas y conclusiones. (Ibid.)47

Para Leibniz, la naturaleza ha proporcionado los animales no humanos "con órganos que agrupan una serie de rayos de luz o de ondulaciones en el aire, haciéndolos así más eficaces mediante su combinación" (M: § 25), y combinando eso con la memoria, son además capaces de "una especie de *secuenciación,* que imita a la razón, sino que debe distinguirse de ella" (ibid.: §26). Los humanos también pueden operar de esta manera, por un tipo de asociación de ideas, por ejemplo, "cuando esperamos que haya mañana luz del día, sobre la base de que siempre ha sido así hasta ahora", pero esto es un tipo diferente de expectativa a la encontrada en un *astrónomo* quien, teniendo una teoría para explicar la regularidad de las transiciones de la noche al día, "cree lo mismo sobre la base de la razón" (ibid.: §28).

El hecho de que la distinción del conocimiento sea escalar explica el modo en que, para Leibniz, el conocimiento empírico que las ciencias suministran puede distinguirse del conocimiento metafísico, y necesitar de su acolchonamiento. Es "el conocimiento de las verdades necesarias y eternas" el que "nos distingue de los simples animales y nos da la razón y la ciencia, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios" (M: § 29). Pero, como hemos visto, para las mónadas finitas como nosotros, las razones se agotarán en algún punto de un tipo de conocimiento que, aunque claro, será confuso y oblicuo. La ciencia empírica es así en la medida en que la física mecanicista moderna siga apelando a algo dado en la percepción. Sólo el conocimiento de Dios, que se encuentra en la parte superior de la escala de la distinción, aprehende todo de una manera que es necesaria y en forma de verdades que son eternas.

En el genuino conocimiento *metafísico* del mundo, en el cual aspiramos a llevar todas nuestras ideas al más alto nivel de claridad y distinción, vamos a entender, por ejemplo, que el tiempo y el espacio dentro de los cuales están destinadas a ocurrir tales interacciones locales, no son, de hecho, *reales,* tal como Newton supuso que era el tiempo y el espacio.[48] Esto significa, según Leibniz, que cuando pensemos sobre el tiempo y el espacio clara y distintamente, entenderemos que no se refieren a *substancias* (i.e., a lo que en definitiva es real), sino solamente a las relaciones de simultaneidad y sucesión entre las representaciones que ocurren dentro de las mónadas. Por ejemplo, cuando experimento una bola de billar golpeando a otra y *causando* el movimiento de ésta, lo que estoy experimentando es una cierta sucesión de mis representaciones sensoriales. Otros mónadas pueden percibir el "mismo" caso de que una bola de golpeando a otra, no porque estén percibiendo algún evento independiente "real", como se supone convencionalmente, sino sólo porque Dios ha armonizado los cambios en todas las representaciones y en todas las mónadas; y así, los cambios en los estados sensoriales de los humanos. "Explicar" esto en términos de la "realidad" del evento percibido sería tanto como apelar a una forma de entendimiento limitado a las ideas poco claras y confusas de la percepción.

---

[47] Esto, por Brandom, es la base de la diferencia entre la metafísica de los idealistas de Leibniz a través de Kant, a la post-kantianos y los empíricos. Berkeley, como se recordará del capítulo 1, después de haber tomado el empirismo al extremo, es un mal modelo en el que entender la filosofía de los idealistas Continental. Brandom elabora esta lectura de Leibniz en Tales of the Mighty Dead (2002: cap. 5, 34).

[48] Este es el núcleo de una famosa disputa entre Leibniz y la filosofía natural newtoniana representada por Samuel Clarke (ver L - C).

Esta concepción de la relación entre la percepción y el conocimiento podría parecer que implica una extensión radical de cambios en la concepción del conocimiento que acompaña a la nueva física. Hasta cierto punto, Leibniz estaba aquí simplemente aceptando la opinión de Galileo y otros que creían que el mundo revelado por la ciencia es muy diferente del mundo de la percepción cotidiana o del sentido común. Por ejemplo, mientras que para el sentido común los colores que vemos son propiedades reales no relacionales de las cosas externas, Galileo pensaba que los colores son efectos subjetivos producidos en nosotros por los objetos del mundo exterior, los cuales en sí mismos no están coloreados, en el sentido familiar. Desde un punto de vista de la ciencia moderna, ciertas características del espacio y el tiempo del mundo percibido parecen "subjetivas", o limitadas a nuestro punto de vista—por ejemplo, cualquier distinción direccional ingenua entre "arriba" y "abajo" o, menos obviamente, la direccionalidad de "antes" y "después". En la vida cotidiana, tenemos un sentido intuitivo de estas direcciones y quizás pensemos en ellas, antes de la *reflexión,* ellas como objetivas", más bien que como ocurriendo en relación con nuestra posición.

Como hemos visto, en la cosmología aristotélica, en el cual la Tierra imagina como estando en el centro del cosmos, "arriba" y "abajo" adquieren un sentido menos confuso del que tendrían para, digamos, un "planilandés"—puesto que "arriba" sería considerado algo así como la dirección de una línea trazada desde el centro del cosmos hacia *cualquier* punto en su circunferencia. Desde la perspectiva de la cosmología moderna y la física, sin embargo, "arriba" estará relacionada con el campo gravitatorio de un cuerpo masivo. Si estoy en la superficie de la Tierra, "arriba" será en una dirección que apunte lejos del centro de gravedad de la Tierra; y si estoy en la Luna, será en una dirección que apunta lejos del centro de gravedad de la luna—y así etc..[49] De hecho, desde el punto de vista de la física moderna, puede argumentarse que el tiempo *mismo* es simétrico y que la aparente direccionalidad del tiempo desde el pasado hasta el futuro es una función del hecho de que el tiempo, así concebido es la del punto de vista de un ser situado "en" tiempo.[50] La posibilidad de que, desde el punto de vista de la física , la concepción intuitiva de tiempo con su direccionalidad sea ilusoria ayuda a dar sentido a la cuenta "relacional" de Leibniz de tiempo, y de su atribución de los apetitos a las mónadas. Tendemos a pensar en seres conscientes, como nosotros, como si tuvieran deseos que son *posteados para delante,* porque están conectados con acciones que *dan* lugar *a* estados de cosas en el futuro. Por el contrario, creemos que no podemos *cambiar el pasado.* Pero esta asimetría es, por supuesto, para Leibniz una ilusión, ya que es una característica del tiempo que, en la medida en que se considera como sustancial, es en sí mismo una ilusión. Cuando se piensa "clara y distintamente", entonces, la diferencia radical entre el proceso de causalidad eficiente y una acción dirigida a objetivos va a desaparecer, una idea que sería explotado por Kant en su filosofía moral, y que se repitan en el extraño pensamiento de Nietzsche del "eterno retorno ".

Una vez más, el enfoque de Leibniz hacia el tiempo puede relacionarse con la tradición neoplatónica. Siguiendo a Jámblico, y más explícitamente a Proclo, el tiempo "imparticipable", o "monádico" llegó a distinguirse del tiempo "participable", es decir, empírico o física. El tiempo

---

[49] Véase, por ejemplo, Sklar (1981).

[50] Cf. Preiss (1996).

imparticipable era el tiempo de "descanso", ya que él mismo era concebido como exento de cambio, mientras que el tiempo participante o físico era concebido como tiempo físico como "suspendido" en su interior. Como explica Siorvanes,

> esta suspensión atemporal contiene todas las secuencias de eventos que se van a "desplegar" una vez que el tiempo vuelva a fluir. El tiempo monádico abarca lo que constituirá el pasado, presente y futuro. ... Al pasar de imparticipable en cuando participado, pasamos de las relaciones metafísicas a las empíricas. Las conexiones causales entre los seres y entre los grados suelen ser vistas, en las secuencias temporales o nuestro lenguaje condicionado por el tiempo nos hace asociar y confundir la historia temporal con una prioridad metafísica. (Siorvanes 1996: 135)

2.5. Leibniz y el neoplatonismo místico-religioso

La cepa neoplatónica del pensamiento cristiano que había influido en Leibniz tuvo consecuencias sobre la manera de concebir la relación entre Dios y el mundo. Mientras que la visión ortodoxa sobre la creación, derivada de San Agustín, suponía que Dios creó el mundo a partir de la nada ("ex nihilo"), la concepción de místicos como Eckhart estaba más cerca de la de los antiguos neoplatónicos paganos, para quienes el mundo era un " emanación" de Dios, un concepto en términos del que ellos interpretaban la doctrina de la Trinidad. Para los cristianos ortodoxos, la concepción más neoplatónica se aproximaba peligrosamente a la herejía del "panteísmo", que *identificaba* el mundo y un material extendido Dios.[51]

El principal representante de esa concepción panteísta del mundo en el siglo XVII era, por supuesto, Baruch Spinoza. Como hemos visto, Newton en *su* filosofía natural y teología pensaba al mundo extendido mismo como un atributo de Dios, pero Newton concebía a la materia que lo ocupa como creada *ex nihilo* por Dios. En efecto, Spinoza, influenciado por los antiguos escritos cabalísticos y neoplatónicos que también habían influido a Henry More, había hecho de todo el mundo material extendido un atributo de Dios, una idea a la que More reaccionó con horror. Para Spinoza, la sustancia que en última instancia constituye al mundo tenía los atributos de pensamiento y extensión, y por lo tanto, al ser considerado *como* extenso, Dios era simplemente idéntico con el mundo captado en su totalidad o como "uno".[52]

Leibniz, cuya concepción de la relación entre Dios y el mundo contenía elementos de este emanacionismo neoplatónico,[53] estaba claramente influido por Spinoza y se interesaba por sus

---

[51] Agustín había discutido específicamente en contra de equiparar creación del mundo de Dios con la idea de emanación atemporal. El mundo tuvo un comienzo real: que, literalmente, hay que creer en las Santas Escrituras, donde está escrito que, a pesar de que Agustín tiene la voluntad de Dios como algo que ocurre en el tiempo imparticipable (CG "E n el comienzo Ning creó Dios los cielos y la tierra.": Bk 11, cap. 4). Por otra parte Agustín incluso las fechas de este evento a menos que 6.000 años antes de su escritura (ibid.- lib. 12, cap. 11). La idea de la emanación atemporal se había convertido en objeto de la acusación de herejía de principios del siglo XIV.

[52] Kristeller (2001) y Popkin (1992) han llamado la atención sobre las características neoplatónicos del pensamiento de Spinoza.

[53] En consonancia con esto, rechazó la idea asociada de que el mundo fue creado ex nihilo. En la interacción de las ideas teológicas y científicas en el siglo XVII, véase en particular Funkenstein (1986: caps 2 y 3).

ideas, pero al mismo tiempo se esforzaba mucho por cubrir este interés.[54] Tal vez la fuerza con la que Leibniz resistía al panteísmo era proporcional a la necesidad que veía de distinguir sus propios puntos de vista de esta herejía evidente. La teoría monadológica de Leibniz otorgaba al mundo material y a su partes algunas de las cualidades propias de un ser vivo, una idea prominente en el pensamiento de Cudworth. Mientras que para Newton el mundo estaba hecho de materia "muerta", empujada pasivamente por la voluntad de un Dios omnipresente que actúa en cada punto del universo, los cuerpos que componen el mundo de Leibniz *actúan,* pero no lo hacen sobre nada que no sea nada ellas mismas.[55] Sin embargo, Leibniz se oponía a la concepción spinozista, que hacía de Dios algo totalmente "inmanente" al mundo extendido. Desde el punto de vista de Leibniz, Spinoza, como Hobbes, había sacrificado toda posibilidad de concebir a los individuos como auto-determinados libremente, al someterlos a leyes naturales concebidas como determinantes de una manera tan absoluta como el Dios todopoderoso de los voluntaristas. Estas cuestiones metafísicas respecto relativos a las relación de Dios con la naturaleza y con la comunidad humana y los individuos dentro de él dominarán más tarde el idealismo alemán en el período post-kantiano, cuando los puntos de vista de Spinoza y los neoplatónicos fueron restablecidos y popularizados.

Con todo, el interés de Leibniz en el neoplatonismo no sólo se expresa en su concepción metafísica del universo, que combina elementos de las tradiciones platónicas y aristotélicas con los de la nueva física emergente, o de las formas contemporáneas de concebir el orden social. También parece haber estado atraído y haberse interesado por experiencias místicas como las de los místicos cristianos medievales. Según Jean Baruzi, Leibniz estaba "nutrido por la literatura mística. Estaba familiarizado con Jacob Boehme, [Juan de] Ruysbroeck, San Juan de la Cruz, [Valantin] Weigel y [Johann Angelus] Silesius, así como con Santa Teresa y Angela de Foligno "(Baruzi 1907: 436n1). También en esto, sin embargo, la actitud de Leibniz fue reconciliacionista. La "contemplación" mística no era, para él, ni suprarracional ni irracional, y se oponía al "quietismo" de los que, como el obispo católico François Fénelon (1651-1715), abogaban por el abandono de la razón discursiva ("meditación") y la acción intencional en favor de la búsqueda de una unión totalmente pasiva con Dios. "La contemplación de los místicos, afirmaba, 'no es más que una visión muy clara de un Ser infinitamente perfecto'. Y el pensamiento que se eleva por sí solo hasta Dios es meditativo y contemplativo al mismo tiempo" (ibid.: 43 7).[56] La investigación moderna de la naturaleza, que Leibniz reconoce como una actividad fundamentalmente comunicativa y social, era en sí misma una ruta hacia la apreciación de "la gloria de Dios", y Leibniz veía las actividades científicas tan apropiadas para las órdenes religiosas como para las

---

[54] Henee Leibniz parecía restar importancia a su famosa visita a Spinoza en La Haya en 1676.

[55] Y esto implica, por supuesto, que no podían interactuar, como la interacción exige que los agentes también se actúa sobre.

[56] Una vez más, la idea de que los estados "místicas" en el que el yo se experimenta como la fusión con "la divinidad" se alcanzaban adecuadamente por formas rationales de pensamiento se encontraba entre los primeros pensadores dominicanos como Meister Eckhart.

academias científicas. La "acción social", señala Baruzi, "no es ajena a la metafísica de Leibniz:. podría decir se que es la *realidad última del universo de Leibniz*" (ibid.: 456).[57]

Pero si Leibniz no veía a los estados místicos de manera irracional, otros sí lo hacían, y sus ideas más tarde fueron vinculadas con las de Emmanuel Swedenborg, el científico sueco y supuesto clarividente que creía poder comunicarse con los espíritus de los muertos y profetizar eventos futuros. El cuñado y mentor de Swedenborg, Eric Benzilius, conoció a Leibniz en 1697, cuando Benzilius y Swedenborg buscaban establecer una Academia Sueca de las Ciencias siguiendo el modelo de las academias científicas con las que Leibniz había estado involucrado (Scuchard 1998). Los intereses principales de Swedenborg, sin embargo, se enfocaban en la experiencia místico-religiosa no menos que en la ciencia misma. En un episodio extraño, Swedenborg más tarde desempeñaría un papel crucial en la ruptura de Kant con sus propios primeros intentos de sintetizar a Leibniz y a Newton, y en su giro hacia su propia filosofía trascendental. En 1766, Kant publica un libro, *Sueños de un visionario,* en el que satiriza el interés popular en las visiones proféticas de Swedenborg. Este libro parece marcar un punto de inflexión en la propia filosofía de Kant en el que él criticaba los puntos de vista más leibnizianos que había celebrado hasta entonces. De acuerdo con los intérpretes recientes (Laywine 1993: 57; Schönfeld 2000: 237-44), Kant no trata a Swedenborg como una especie de *reductio ad absurdum* de *su propia* respuesta metafísica anterior al problema mente-cuerpo.

En sus primeros trabajos, Kant se había adherido a una especie de concepción monadológica del mundo, aunque, pese a Leibniz, una que admitía la interacción causal *real* entre las mónadas. En la versión kantiana de la monadología, las mónadas, consideradas como una especie de puntos, no *ocupaban* un espacio concebido (como con Newton) como un tipo de "contenedor" preexistente absoluto. En otro sentido, sin embargo, podrían ser concebidos como *en el espacio.* Debido a que interactuaban mediante fuerzas positivas y negativas, la idea del espacio "en" el que estaban podía entenderse, de alguna manera, como *un producto de* esa interacción. Kant había creído que con estas ideas de fondo, se podría resolver el problema sobre la manera como podían interactuar las mónadas materiales y las no materiales (la mente y el cuerpo).

Las reflexiones de Kant sobre las inverosímiles pretensiones de Swedenborg de que podía ver y comunicarse con las mónadas no materiales (almas separadas de sus cuerpos tras la muerte) planteaban la cuestión de cómo las mónadas materiales y no materiales (cuerpos y almas) podían interactuar en la vida. Si un alma podía tener un efecto causal sobre un cuerpo en la vida (el cuerpo de la persona cuya alma es), ¿por qué no podían las almas sin cuerpo (las almas después de la muerte) seguir teniendo efectos causales sobre *otros cuerpos*—por ejemplo, efectos causales sobre sus órganos de los sentidos? ¿Por qué nosotros no podríamos *ver* espíritus como acontecimientos naturales, de la manera que Swedenborg pretendía ver? Kant parece haber respondido a esta pregunta apelando a algo parecido a un "error de categoría"—el alma es el objeto propio de una especie distinta de cognición y conocimiento, de una basada en meros conceptos, y no deberíamos confundir esta clase de conocimiento con la que se obtiene de la experiencia sensorial. En vez de tratar de encontrar la manera como las almas interactúan con los cuerpos, deberíamos considerarlos como objetos de distintos tipos *de conocimiento* (la versión

[57] En general, Baruzi (1907) explora interés de por vida de Leibniz en la organización de la vida religiosa de tal manera que daba una encarnación de la armonía de las mónadas como fue concebido metafísicamente.

kantiana del "pluralismo cognitivo") relacionados con *clases de cosas* diferentes, las cuales él distinguió como "fenómenos" y " noúmenos".

La filosofía tradicional, pensaba Kant, cometía el mismo error que Swedenborg con sus "espíritus"—confundiendo objetos pertenecientes a diferentes tipos de conocimiento. El camino a seguir en la metafísica tenía que plantear la cuestión de la "reflexión trascendental": ¿A qué tipo (o fuente) particular de conocimiento compete cada pretensión? Confundir diferentes tipos (o fuentes) de conocimiento equivalía a caer en un tipo de error específico, que el llamó primero el error de "subrepcion" y más adelante, "ilusión trascendental".

La influencia de Swedenborg podría ser tomada como una piedra de toque para la cuestión de los límites de cualquier dimensión *irracionalista* de las direcciones postkantianas en la filosofía alemana. Sin lugar a dudas, el idealismo alemán floreciente después de Kant tomó con entusiasmo muchos elementos de una tradición mística heterodoxa que incluía muchos elementos irracionalistas. Esto es particularmente cierto de Schelling, de quien se dice que se interesó en Swedenborg después de la muerte de su propia esposa en 1811. A la vez, está claro que esta tradición popular puede ser concebida como expresión "simbólica" de verdades, más bien que literalmente, como una explicación del mundo. Esta parece haber sido la más racionalista orientación de Hegel hacia esta tradición, y es más que probable que él no tuviera creencia alguna en un Dios personal o en el más allá, y más bien parece haber aceptado la posición de Kant sobre la no separabilidad de la mente individual y el cuerpo.

Capítulo 3. El desarrollo de Kant desde monadologista físico a monadologista moral

Emmanuel Kant (1724-1804), uno de los filósofos más influyentes en el mundo moderno, nació en Konigsberg (entonces parte de Prusia, y hoy parte de la Federación Rusa, bajo el nombre de Kaliningrado), en donde vivió y enseñó toda su vida. Ante todo es más conocido como el autor de tres "Críticas": la *Crítica de la razón pura* (1781 y 1787); la *Crítica de la razón práctica* (1788), que sucedió a otra obra sobre filosofía moral, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); y la *Crítica de la facultad de juzgar* (1791), a lo largo de la que desarrolló su llamado "idealismo trascendental".

En su temprana filosofía "pre-crítica", Kant propuso un tipo de filosofía natural, que combina elementos de la metafísica de Leibniz (la cual le fue transmitida por medio de Christian Wolff, el más influyente de los seguidores alemanes de Leibniz) con elementos de una filosofía natural asociada a Newton (la que también le fue transmitida por influencia de los filósofos alemanes que le precedieron). Durante este tiempo Kant formuló una hipótesis cosmológica para explicar la estructura del universo a partir de principios físicos (más tarde llamada la hipótesis de Kant-Laplace). A mediados de la década de 1760, las sucesivas reflexiones de Kant sobre la estructura del espacio y el tiempo en las que se refirió a problemas surgidos en la crítica leibniziana de la explicación newtoniana de la naturaleza, dieron lugar a la tesis fundamental de lo que sería su idealismo trascendental, la tesis de la "idealidad trascendental" del espacio y del tiempo. De acuerdo con esta tesis, lo que experimentamos como la característica básica del espacio (su tri-dimensionalidad) y la del tiempo (su direccionalidad "unívoca" desde el pasado hacia el futuro) *no son* características de la manera como el espacio y el tiempo son "en sí mismos", sino más bien resultan de la forma en que la mente "representa" objetos y eventos en su experiencia.

En la *Crítica de la razón pura*, la tesis del idealismo trascendental fue desarrollada en una teoría general de la forma en la que el pensamiento coherente sobre el mundo, y la experiencia del mismo, dependen de la propia "arquitectónica" cognitiva de la mente. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, Kant vincula tales aspectos del funcionamiento teórico de la mente a lo que él consideraba por la característica más importante de la existencia humana, la capacidad humana para la *libertad*, tal como se manifiesta en la acción moral. En su trabajo posterior, que incluye la "tercera Crítica", la *Crítica de la facultad de juzgar*, que se ocupa del papel del juicio en la *estética* y (efectivamente) en la *biología*, Kant trató de consolidar sus retratos de la razón teórica y la práctica; y, por implicación, trató de dar cuenta de los seres humanos como conocedores *del* mundo, y como agentes libres *en* el mundo, a partir de las exposiciones expuestas en sendas Críticas precedentes. Este intento de consolidar esos *divergentes* retratos de nosotros mismos, fue luego esencial para el trabajo de los "idealistas" alemanes que siguieron a Kant.

3.1. La pre-crítica monadología física de Kant y el problema mente-cuerpo

A principios del siglo XVIII la influencia de Leibniz en Alemania se difunde principalmente a través de los escritos de Christian Wolff, y los primeros trabajos de Kant fueron concebidos en términos generales dentro de ese marco de Leibniz y Wolff. En su filosofía pre-crítica, Kant siguió una "monadología" que estaba, como la de Leibniz, basada en una modificación de las *sustancias*

aristotélicas. Sin embargo, Kant rechazó una característica central de la monadología de Leibniz: la idea de que la armonía legaliforme que existiría entre las mónadas (el tipo de armonía expresada en, por ejemplo, las leyes de Newton) había sido *pre-establecida* por Dios y, por consiguiente, hacía imposible e innecesaria cualquier interacción causal *local* entre las substancias. Es decir, se opuso a la concepción leibniziana de las mónadas como carentes de "ventanas", y quiso reafirmar la idea de interacción causal local o "influencia".[58]

Para el Kant temprano, las mónadas *físicas* que constituyen el mundo físico *efectivamente* interactuan, y lo hacen de tal manera que la "fuerza" que constituye el núcleo activo de cualquier mónada podría actuar en las propiedades de otras mónadas que esté en su esfera de influencia, y provocar cambios en ellas. Además, como esta interacción ha de estar de acuerdo con la Tercera Ley de Newton sobre la igualdad de acción y reacción, también tiene que ser simétrica. En la misma interacción en la que la mónada A provoca cambios en las propiedades no esenciales de la mónada B, por medio de la acción de las fuerzas activas de A, las fuerzas activas de B producen cambios en las propiedades no esenciales de A. Se podría, pues, decir que para Kant la "armonía" de la totalidad de las mónadas no es "preestablecida" sino lograda: es producto de las interacciones *reales* entre las propias mónadas físicas. Pero a la vez que Kant pensaba que, de hecho, los cambios en cualquiera mónada son provocados por la acción real de otra, consideraba las *regularidades* en esas modificaciones como debiéndose a la existencia de un "esquema" en la mente de Dios. La monadología física de Kant combinaba, pues, elementos de la monadología de Leibniz con la filosofía natural de pensadores británicos como Newton y Locke: una amalgama que pronto se le volveria muy inestable.[59]

Uno de los elementos centrales de la controversia entre Newton y Leibniz tenía que ver con sus diferentes concepciones del espacio y del tiempo. Mientras que Newton pensaba el espacio como un tipo de contenedor infinito que existe con independencia de las cosas en él contenidas, porque se trata de un atributo de Dios[60], Leibniz sostenía una teoría que diríamos *relacional* del espacio y del tiempo en la que la supuestamente vacía pero infinita magnitud absoluta de Newton se

---

[58] Debe recordarse, sin embargo, que tampoco en el pensamiento de Newton *actúan* los objetos unos *sobre* otros, ni siquiera "a distancia". Todas las acciones, en la explicación de Newton, provenían de Dios, su omnipresencia en el universo le permitía actuar directamente en cada punto de la misma. Todos los cuerpos eran los receptores pasivos de la acción de Dios.

[59] Mientras que Kant usaba el nombre de "monadología física" en un documento de 1756 (TP: 1.473 a 87), yo voy a utilizar esto ampliamente para referirme a la naturaleza general de los escritos pre-críticos de Kant hasta mediados de la década de 1760. Cf. la descripción de Michael Friedman de la filosofía temprana de Kant como una "versión newtoniana de la monadología" (Friedman, 1992: 6). Al igual que Leibniz, Kant en su obra precrítica concebía el comportamiento legaliforme de las cosas en el mundo, tal como es revelado por la física moderna, como siendo de alguna manera producido por la legislación divina. Pero Newton *también* concebía a las leyes de la física como decretos de Dios; por lo que *este* aspecto de la concepción de Kant no lo obligaba a tomar partido entre Leibniz y Newton.

[60] En el Escolio General, escrito para la segunda edición (1713) de los *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Libro 3, Newton escribe que "la duración de Dios se extiende desde siempre y para siempre; su presencia desde el infinito hasta el infinito ... Él no es la eternidad y el infinito, pero es eterno e infinito; Él no es la duración o el espacio, pero él perdura y está presente. Él dura por siempre y está presente en todas partes; y al existir siempre y en todas partes, Él constituye la duración y el espacio." (MPNP: vol. 46, 43).

explicaría a través de las relaciones existentes entre las mónadas mismas. Las mónadas, entonces, no podían concebirse como existentes *en* el espacio y el tiempo, porque esta última concepción *presupone* la existencia independiente del marco espacio-temporal "en" el que estarían las mónadas. Al igual que con su teoría general, Kant también combinó aquí elementos de las posiciones respectivas de Leibniz y de Newton en algo que ultimadamente resultó ser una combinación inestable. Para Newton, los cuerpos materiales *ocupan* espacio, pero Kant pensó a las mónadas físicas mismas como algo simple, indivisible y carentes de la extensión necesaria *para poder* ocupar espacio. Las mónadas físicas *darían la impresión* de ocupar un espacio particular en cada momento determinado sólo por las fuerzas que puedan ejercer sobre otras mónadas, específicamente por sus fuerzas *repulsivas*.[61] Esta idea de que una mónada punti-forme ocupa espacio *indirectamente* en virtud de la "esfera de acción" de sus fuerzas de repulsión, le dio así a Kant una explicación del aparente fenómeno de que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo, sin tener que admitir al mismo tiempo la suposición de que estén compuestos de alguna "materia", cuyas propiedades primitivas incluyan ser ocupadora de espacio.

Kant parece haber pensado que su monadología transformada resolvía uno de los problemas pendientes de la filosofía-moderna: el "problema mente-cuerpo". Descartes había pensado que la mente y el cuerpo son dos sustancias diferentes: mientras que el cuerpo era para él espacio-temporal, la mente no lo era. Pero esto plantea el problema de cómo una sustancia no espacio-temporal pueda interactuar con una espacio-temporal. Leibniz tuvo que introducir su muy elaborada idea de la armonía preestablecida entre las mónadas. Una dificultad con esta idea, sin embargo, consistía en ver cómo se podía reconciliar con otra idea que la concepción leibniziana de la mónada tenía que asegurar: la idea de mónadas humanas como libremente *auto-determinadas*. Si la historia de una mónada en el mundo ya estaba pre-establecida por Dios, ¿no era ilusoria la idea de su libre autodeterminación, como señalaban, por ejemplo, Hobbes y Spinoza?

Kant parece haber creído que su adaptación de la posición monadológica de Leibniz podía explicar la manera de superar estos problemas que giran sobre la espinosa cuestión de la relación de la mente con el cuerpo. Las "mónadas mentales", como privadas de extensión que son, no ocupan espacio. Sin embargo, *están en* el espacio en tanto que se pueden concebir como *situadas en* algunos puntos espacio-temporales particulares. Parecería, así, que una mónada mental podría, en cualquier momento dado, coexistir de alguna manera en el espacio con las mónadas físicas porque ninguna de ellas es ocupante de espacio *en forma directa*.

Por otra parte, si las mónadas físicas fueran centros de fuerza capaces de afectar los estados no esenciales de otras mónadas esencialmente dinámicas, entonces quizás las mónadas mentales mismas podrían ser concebidas como ejerciendo fuerzas sobre otras que sean físicas y como teniendo *sus propios* estados no esenciales afectados de manera similar. Kant creía que tenemos experiencia directa de nuestra propia capacidad, *en cuanto* mentes, de afectar cuerpos físicos cuando actuamos de manera voluntaria. Yo decido mover esta pluma sobre la mesa delante de mí, y, a través de la mediación de mi cuerpo, la pluma se mueve. Del mismo modo, *como* mentes experimentamos cambios en nuestros propios estados no esenciales, tales como nuestros propios

---

[61] Además de la fuerza gravitacional de atracción postulada por Newton, hacía falta postular, en opinión de Kant, una fuerza de repulsión, para poder explicar por qué todas las mónadas físicas en el universo no se colapsan, bajo la influencia de la atracción, en un solo cuerpo.

estados *sensibles*, de maneras que podemos pensar como siendo causadas por la influencia de otras mónadas *físicas*. Toco la pluma y tengo la sensación de su solidez; la miro y tengo la sensación de su color, y así sucesivamente. Las mónadas físicas y mentales parecen, así, interactuar; y al pensar las mónadas mentales como esencialmente *dinámicas* nos da una manera de entender esto. De esta manera, Kant pensó que su modificación de monadología de Leibniz prometía dar una solución a uno de los problemas más difíciles que enfrentaba el pensamiento del siglo XVIII.

3.2. El papel de Swedenborg en la transformación del pensamiento pre-crítico de Kant

Los historiadores del desarrollo intelectual de Kant en el período previo a su "giro trascendental" se han referido normalmente a la influencia de dos gigantes intelectuales de la segunda mitad del siglo XVIII, David Hume y Jean-Jacques Rousseau. Con menos frecuencia, algunos apuntan a la influencia de una figura bastante más cuestionable, Immanuel Swedenborg, del que Kant publicó un pequeño libro en 1766, *Los sueños de un espiritista dilucidados por los sueños de la metafísica.* Recientemente, sin embargo, varios estudios han hecho hincapié en lo importante que esta figura era para Kant (Laywine 1993; Shell 1996). Pero esta influencia fue negativa más que positiva. Efectivamente, Swedenborg suministró a Kant una *reductio ad absurdum* de algunas de las principales creencias propias de su juventud.

Swedenborg, un "espiritista", había encontrado en la monadología de Leibniz una explicación de su propia pretendida capacidad de profetizar eventos futuros. Después de todo, si *fuera* el caso que una mónada contiene toda su historia futura como algo implícito dentro de sus propios estados de representación interna, y si en sus representaciones una mónada representa implícitamente el estado de todo el universo de las mónadas desde su propio punto de vista, entonces presumiblemente la capacidad de profetizar el futuro no podría descartarse totalmente por razones *metafísicas*. Que la mónada mental esté preñada con sus propios estados futuros era una opinión que Kant *no* compartía; de modo que lo que Kant parece haber tomado como una patente irracionalidad de las ideas de profecía no parece haber amenazado a su propio sistema. Pero sí compartía con Swedenborg ciertos puntos de vista que parecían estar igualmente conectados con las extravagantes afirmaciones de Swedenborg, y esto sí parece haber dado a Kant una causa para preocuparse.

Swedenborg afirmaba tener no sólo visiones de acontecimientos futuros, sino también la capacidad de ver y hablarle a las *almas inmateriales* de los muertos; afirmaba haber tenido conversaciones con el fantasma de Aristóteles, por ejemplo. El mundo no sólo estaría hecho de una comunidad de cuerpos; igualmente se compondría de una comunidad de almas inmortales inmateriales: espíritus individuales extendidos en el espacio y el tiempo al modo de los concebidos por Henry More un siglo antes. Kant parece haberse percatado de que los obvios problemas que aquejan a las creencias de Swedenborg apuntaban hacia los mismos problemas en su propia concepción de la mónada mental. Para Kant, la mente era de hecho *coextensiva* con el cuerpo, una idea hecha posible por la noción de que las mónadas punti-formes eran en sí mismas carentes de extensión, junto con la idea de que las mónadas mentales carecían de la fuerza repulsiva que daba a las mónadas físicas su aparente carácter de ocupadoras de espacio. Pero la fuerza de repulsión era aquello por lo que las mónadas físicas interactuaban entre sí, y *sin* fuerza repulsiva se volvia

poco clara la manera como las mónadas mentales *podrían* actuar unas sobre otras o sobre las mónadas *físicas*. Éstos son los problemas que saltaron a la vista por las extravagantes pretensiones de Swedenborg: si Swedenborg pudiera de hecho ver y oír, digamos, al fantasma de Aristóteles, entonces el alma de Aristóteles tenía que ser capaz de interactuar con los del *cuerpo* de Swedenborg; debería tener alguna fuerza repulsiva (Laywine 1993: 77). Pero si ese fuera el caso, ¿cómo podría entonces el alma de Aristóteles haber ocupado el mismo espacio que su propio cuerpo por todos los años que lo hizo mientras Aristóteles vivía?

3.3. El papel de Leibniz en la transformación del pensamiento pre-crítico de Kant

El intento de Kant de satirizar sobre el "espiritista" Swedenborg, fue una obra dentro de un grupo de varias escritas en la década de 1760, en el centro de las cuales estaba un diagnóstico de un error filosófico que Kant vio que impregnaba no sólo su propio trabajo, sino toda la filosofía hecha hasta ese momento. El error tenía que ver con lo que hoy se llamaría un "error categorial", y para Kant consistía en la confusión "subrepticia" de diferentes *formas de representación*. Mientras que el propio Kant solía descartar todas estas obras y declarar que su primera obra "crítica" era el trabajo conocido comúnmente como la Disertación Inaugural de 1770, es claro que las ideas que se hicieron explícitas en esta obra habían venido precisándose en esos trabajos tempranos.

Esta separación de dos facultades diferentes involucradas en el conocimiento (percepción sensorial y pensamiento conceptual) habría de convertirse en el centro del giro trascendental de Kant, aunque de hecho apareció en dos versiones. La versión 1 se encuentra en la primera obra de su filosofía "crítica" o "trascendental", "Sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible", una conferencia impartida en agosto de 1770 a propósito de su designación para el cargo de Profesor Ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg en 1770, y popularmente conocida como la Disertación Inaugural. La versión 2 se encuentra en su gran obra, publicada once años después, la *Crítica de la razón pura*. Como veremos, Kant consideraba el movimiento filosófico que desembocó en la "filosofía trascendental" madura como un avance revolucionario en el progreso de la filosofía, tan significativo como lo fue la revolución copernicana en la cosmología y que dio lugar a las ciencias físicas modernas. Inclusive vio ciertas analogías entre estas dos revoluciones del pensamiento. Es evidente que una compleja madeja de factores estaba funcionando en el giro de Kant hacia su filosofía trascendental al finalizar la década de 1760. Una de las líneas de pensamiento que recorren esta madeja tiene que ver con su permanente forcejeo con la filosofía leibniziana, en particular con la teoría leibniziana del espacio y del tiempo.

En la temprana monadología newtoniana o "física" de Kant, la síntesis que había tratado de lograr entre la filosofía natural de Newton y la de Leibniz se reflejaba en su explicación del espacio y del tiempo. Al igual que Leibniz, Kant fue crítico de los conceptos newtonianos "sustancialistas" del espacio y del tiempo, de la explicación que suponía algo así como la concepción espiritualista del espacio de More como una propiedad de esa sustancia inmaterial infinita que supuestamente era Dios. Este enfrentamiento crítico de Kant hacia lo que eventualmente llamaría la explicación "trascendentalmente realista" del tiempo y el espacio intentada por Newton seguirá ocupando un lugar central en su filosofía crítica. Sin embargo, Kant tampoco aceptó nunca del todo la interpretación "relacionalista" que Leibniz tenía del espacio y del tiempo, aunque en cambio había

intentado preservar *algo* de la concepción "absoluta" de Newton del espacio en cuanto independiente de las cosas reales que hay en él.[62] Fue a partir de los reiterados intentos de Kant de lidiar con estas cuestiones que surgió una de las características centrales de su idealismo trascendental. Se trata de su *dualismo* representacional: la tesis de que en la actividad representacional de la mente, ésta emplea dos distintos tipos de representaciones, "intuiciones" y "conceptos".

Los dos elementos básicos de la cosmología de Newton eran espacio y tiempo concebidos como vacíos absolutos, por una parte, y la *materia* que ocupa espacios y tiempos, ubicada "en" este vacío, por el otro. Sobre la base de dos de sus principios filosóficos más básicos, la identidad de los indiscernibles y el principio de razón suficiente, Leibniz había argumentado contra la coherencia de la noción del espacio vacío como real.[63] Pensar al espacio como real es pensar las ubicaciones en el espacio independientemente de cualesquiera cosas materiales que existan *en* esas ubicaciones. Sin embargo, argumentaba Leibniz, sin la referencia a dichos cuerpos nunca tendríamos forma de distinguir entre dos ubicaciones cualquiera, ya que las meras ubicaciones *carecen*, por supuesto, *de todo rasgo distintivo*. Así, de acuerdo con su principio de la identidad de los indiscernibles, si dos ubicaciones no pueden distinguirse, entonces se trata en realidad de *la misma*[64]. Por otra parte, como hemos visto, la tesis del vacío "real" transgrede también el principio de razón suficiente.

En la última parte de la década de 1760, Kant experimentó con diversas formas de distinguir su pensamiento del enfoque de Leibniz del espacio y el tiempo. La resolución en la que optó por una de ellas es la más explícitamente expuesta en las secciones iniciales de la Disertación Inaugural y en la correspondiente "Estética trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de 1781, en las que se dice que el espacio y el tiempo tienen una forma fundamentalmente *no conceptual* de representación, la forma de "intuición pura". No hay nadie que dispute que la distinción kantiana entre intuiciones y conceptos está en el núcleo de su idealismo trascendental. Con todo, si escarbamos un poco más profundamente, parece que Kant tuviera diferentes formas de interpretar esta dualidad, o en el mejor de los casos, que diera impresiones ambiguas sobre cómo entender esta distinción. Lo que a menudo se pasa por alto, sin embargo, es que *antes* de detenerse en la dualidad de la representación humana para su crítica del tratamiento leibniziano del espacio y el tiempo, Kant había empleado *formas ligeramente diferentes* de defender su punto en contra el tratamiento leibniziano del espacio y el tiempo, y que estas formas seguían desempeñando un rol importante en el pensamiento de Kant y eran particularmente importantes para sus sucesores.

Éste es un tema al que volveremos en el examen del método de la "negación determinada" de Hegel; por el momento, sin embargo, es importante ver la razón por la que Kant era crítico con la concepción "relacional" del espacio que Leibniz defendía. Al concebir como "relacional" al espacio, Leibniz renunciaba a explicar una serie de hechos simples y cotidianos que se explicaban

---

[62] Esto se argumenta en Friedman (1992: 8-9), en oposición a Vuillemin (1955), quien trata a la temprana explicación kantiana del espacio como más plenamente leibniziana.

[63] Véase, por ejemplo, la tercera carta de Leibniz a Clarke (LC: párrafos 5 y 6, pp 14-15.).

[64] Leibniz emplea por lo tanto algo así como el principio de verificacionismo en este argumento. Véase, por ejemplo, Hale (1988: 96).

fácilmente en la newtoniana concepción "absoluta" del espacio; hechos tan cotidianos como el de que uno no puede meter su mano derecha en el guante izquierdo. La diferencia entre los guantes derechos e izquierdos, o la diferencia entre los tornillos dextrógiros y levógiros[65] (diferencias entre lo que él llama "homólogos [o contrapartes] incongruentes") no podían ser explicadas, según Kant, por medio de relaciones conceptualizadas entre las partes espaciales. La explicación absoluta del espacio *de Newton* era capaz de dar cuenta de esta diferencia, pero Kant tampoco creía que la explicación de Newton pudiera ofrecer una alternativa. La solución "idealista trascendental" de Kant, con su dualismo representacional de conceptos e intuiciones, estaba destinada a rescatar la explicación idealista del espacio y el tiempo que tenía Leibniz del problema planteado por las contrapartes incongruentes *sin* caer de nuevo en el turbio espiritualismo de la concepción newtoniana del vacío.

Kant parece haber obtenido una lección importante de todo esto. Los absurdos de Swedenborg habían resultado del error de pensar a las mentes como *algo parecido a* cuerpos fantasmales, y Kant se acercaba cada vez más a la idea de que todo esto tenía su raíz en un equívoco que él pensó que era endémico a la filosofía, incluso la propia, hasta ese momento. Este equívoco, que más tarde denominó la falacia de subrepción, y que equivalía a una fusión o confusión de lo que para él eran dos formas bien distintas de conocer: el tipo de saber que se basa en los datos como insumos sensoriales, por una parte, y el tipo de saber que se basa exclusivamente en el ejercicio de las capacidades conceptuales, por el otro. El conocimiento del alma no es la clase de conocimiento para el que necesitemos datos sensoriales: es el tipo de cosa que se entiende mediante el uso de meros conceptos. Pertenece a la "mundo inteligible". Por el contrario, nuestro conocimiento de la existencia y el comportamiento de los cuerpos físicos depende del producto de nuestros sentidos. Así, los cuerpos habitan un "mundo sensible" y diferente[66]. La concepción popular, swedenborgiana, de las almas como cuerpos fantasmales, con extensión en el tiempo y en el espacio, y en su mayor parte, sin embargo, transparentes y permeables, era la de concebirlos mediante el uso simultáneo de diferentes condiciones de nuestro conocimiento acerca de cuerpos y de almas. Se necesitaba una concepción mucho más *radical* de aquello en que consiste *ser* un alma o ser una mente. Usando una terminología más reciente, podemos afirmar que Kant llegó a entender que reconocer una "mente" o un "alma" en otro no equivale a atribuirle un estado empírico o propiedad, ya no digamos adscribirles la posesión de algún tipo de "cosa". Más bien consiste en adoptar una *actitud* particular hacia ellos, una actitud tendiente a tratar de manera diferente a los cuerpos empíricos. Consistía en atribuirles un cierto "estatuto normativo". Los frutos de este descubrimiento serían el *desplazamiento* filosófico trascendental de Kant de la "metafísica" hacia el ámbito de la filosofía *práctica* más que la teórica, con su reconceptualización radical de los fundamentos de la *moral*, y esta transformación parece haber resultado en parte de lo que Kant había aprendido de leer a Rousseau.

---

[65] O, como diríamos hoy, entre formas "levo" y "dextro" de las moléculas con sus propiedades químicas diferentes.

[66] La locución de Kant "dos mundos" y su énfasis en la necesidad de mantener el *conocimiento conceptual* libre de las influencias distorsionadoras de los sentidos tienen fuertes resonancias *platónicas* que serán importantes en el desarrollo posterior del idealismo después de Kant.

3.4. El papel de Rousseau en la transformación del pensamiento pre-crítico de Kant

La separación de Kant, en la Disertación Inaugural, de los mundos sensorial e intelectual, junto con su énfasis en la necesidad de mantener el conocimiento conceptual libre de los distorsionantes efectos de los sentidos, tuvo fuertes resonancias *platónicas*, las cuales fueron importantes en el desarrollo del idealismo después de Kant. Características platónicas semejantes suelen detectarse en otro pensador a quien Kant se sintió atraído a mediados de la década de 1760: el filósofo social franco-suizo Jean-Jacques Rousseau[67]. En la influyente obra de la filosofía política, el *Contrato social* (de 1762), Rousseau usó el concepto de un contrato social para explicar la legitimidad de los acuerdos políticos de una manera que estaba llamada a transformar radicalmente la idea de la relación entre un individuo y la sociedad que había estado implícita en las precedentes concepciones "contractualistas" de la sociedad. Para Rousseau, el contrato social no era un artificio útil para dar satisfacción a los deseos de múltiples individuos, que es lo era para Hobbes. Más bien, se trataba de un artificio para la formación y la expresión de una *voluntad general*, una "voluntad" unificada que expresaba el interés de la comunidad considerada como un todo y sustancialmente concebida; una voluntad general que no debía ser equiparada con la suma de sus partes, la "voluntad de todos". El contrato social era por lo tanto una respuesta a una versión *política* del antiguo problema metafísico de "lo uno" y "lo múltiple".

Desde el punto de vista de Rousseau, sólo cuando los individuos son concebidos como partes dependientes de esta *totalidad* a la que pertenecen es que las debidas condiciones de su libertad pueden ser apreciadas. En sus propias palabras, "el problema fundamental que el contrato social resuelve" es el de encontrar

> una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en la que cada uno, a la vez que se une a todos, no obedezca a nadie más que a sí mismo, quedando tan libre como antes. (CS: 174)

Lo que este tipo de contrato exige es "la enajenación total de cada asociado, junto con todos sus derechos, a la comunidad total; porque, en primer lugar, ya que cada uno se entrega él mismo absolutamente, las condiciones son iguales para todos." Se requiere la alienación total de los derechos individuales, ya que cada individuo "al entregarse a todos, no se entrega a nadie" (ibid.). Es decir, se supera el mal de las dependencias *locales* de unos individuos sobre otros particulares al hacerlos a todos equi-dependientes del todo. Es fácil ver ahora cómo es que Kant pudo considerar al Rousseau de esta concepción como un Newton. Según Kant, "Newton había sido el primero en ver al orden y a la regularidad como atados con gran simplicidad, ahí donde antes de él se encontraban sólo un desorden y una multiplicidad mal emparejada, mientras que desde entonces los cometas viajan en cursos geométricos. Rousseau fue el primero en descubrir, bajo la multiplicidad de las formas disponibles de la humanidad, la naturaleza profundamente oculta del hombre y la ley oculta de acuerdo con la cual se justifica la Providencia a través de su observación".[68]

---

[67] Para el platonismo de Rousseau, véase, por ejemplo, Williams (D. Williams 2005, 2007) y Cooper (2002).

[68] Citado en Shell (1996: 81).

Aquí, sin embargo, hay que recordar la especial importancia que Newton tenía para Kant y su intento de transformar la monadología de Leibniz. A partir de este punto, Kant parece haber comprendido que el tipo de leyes previstas como reguladoras del mundo *humano* deben ser concebido como discontinuo con las que regulan el mundo *físico*, aun si análogo a éstas. Como Kant lo pondría más tarde, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, los seres humanos, en cuanto actúan "conforme a leyes," actúan "*conforme a la representación* de las leyes" (FMC: 4.412).[69] O, dicho de otra manera, las leyes que los humanos siguen en su vida moral son leyes *prescriptivas* a las que *sujetan* su comportamiento, no leyes que simplemente *describen* su comportamiento. De Rousseau, Kant adquirió la idea de que la libertad humana debía ser pensada en términos de la capacidad humana para ser el autor de las leyes que uno sigue. Como Susan Shell ha expuesto el punto: para Kant "[t]anto Newton y como Rousseau imponen unidad y orden regido por reglas a una multiplicidad anteriormente percibida como caótica. Pero mientras que las leyes descubiertas por Newton se refieren a la necesidad física, aquellas descubiertas por Rousseau se refieren a los principios de la libertad" (Shell 1996: 83-84).

3.5. El "giro semi-trascendental" de Kant en la disertación inaugural de 1770

El título completo de la Disertación inaugural de Kant, "Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible", hace clara cuál es la cuestión central de su crítica a Swedenborg. Al concebir las almas como análogos fantasmales de los cuerpos, es claro que Swedenborg confundía la "forma y principios" pertenecientes al mundo sensible (el mundo de los cuerpos) con los pertenecientes al "mundo inteligible" (el mundo de las "almas"). Pero mientras que el error de Swedenborg era franco, la idéntica confusión de otros filósofos más reputados (incluyendo a Leibniz y al mismo Kant precedente) era más sutil.

En la disertación, la separación kantiana de la "forma y los principios" que rigen al mundo sensible e inteligible toma la forma de una distinción entre dos tipos de representaciones mentales *(Vorstellungen):* conceptos e intuiciones. Manfred Kuehn, quien se refiere a esta separación como la "tesis de la discontinuidad", hace que sea la primera de las tres principales tesis entrelazadas que se adelantan en la Disertación Inaugural, siendo las otras dos la de la *subjetividad* del espacio y el tiempo, y la de la naturaleza esencialmente *racional* de la moralidad (Kuehn 2001: 191). Estas tesis habrían de constituir los pilares centrales de su idealismo trascendental.

3.5.1. La dualidad representacional de conceptos e intuiciones

Para Kant, los conceptos son representaciones *generales*: un concepto puede aplicarse a muchas cosas individuales separadas. La forma más fácil de entender esto es pensar en el concepto expresado por ciertos tipos de palabras; especialmente los nombres comunes o *"sortales"*, como "silla" o "caballo", por un lado, o adjetivos tales como "azul" o "pinto", por el otro.[70] Así, el concepto "silla" se aplica a todas las sillas, el concepto "caballo" a todos los caballos, "azul" para

[69] Véase también la *Crítica de la razón práctica* (CRPr: 5.117).

[70] Antes de la llegada de la filosofía analítica del siglo XX, influenciado por las innovaciones lógicas de Frege, los lógicos tradicionales sostenían que los predicados "sortales" nombraban clases distintas a las de los predicados atributivos.

todas las cosas de color azul, y así sucesivamente. Esto es cierto incluso cuando usamos estos conceptos para escoger las cosas particulares, como cuando decimos, por ejemplo, que esta silla tiene una pata rota, seleccionamos esa cosa particular como una silla (es decir, en términos de la clase de cosa que es) y, por lo tanto, en términos de las propiedades que tenga en común con otras sillas.[71] La explicación de Kant implica que no hay conceptos "singulares" y así que no hay *juicios* propiamente singulares. Los conceptos no pueden aplicarse *en principio* a un objeto solo, de la misma manera que un nombre propio puede aplicarse, según creemos, a una sola persona, como "Julio César", por ejemplo, a Julio César. Incluso si hubiera solamente un caballo en el universo, el concepto de "caballo" se aplicaría a éste como un término general que podría aplicarse a otros caballos, si llegaran a existir.

Por el contrario, las intuiciones son *representaciones singulares*; esto es, presentan a la mente una cosa individual y la presentan *como* individuo y no como una instancia de una clase. La nueva especie kantiana de representación de la intuición parecía combinar aspectos de la noción leibniziana de una idea clara pero pero confusa con la noción de Locke de una "idea sensorial", sólo que en contraste con Leibniz tanto como con Locke, Kant insistía en la existencia de dos tipos de representación estructuralmente distintas, ahí donde Leibniz y Locke veían un solo tipo.[72] Los análogos kantianos para las ideas sensoriales de Locke son las intuiciones "empíricas", porque tienen contenido sensible, pero el espacio *en el que* me represento la silla también es considerado por Kant como un singular y así como algo que ha de ser intuido. Las intuiciones empíricas de las cosas espacio-temporales, tales como las sillas, son sensoriales, pero las intuiciones del espacio y el tiempo mismos no tienen ningún contenido sensorial: son "puras".

En la *Crítica de la razón pura*, Kant agregaría otra distinción, y dirá que, si bien las intuiciones son *inmediatas*, los conceptos son *mediatos*. Con esto, Kant parece haber querido decir que los conceptos nunca se aplican directamente a los objetos mismos, sólo se aplican a los objetos tal como son presentados por las intuiciones, o por otros conceptos. Es decir, conceptos trabajando solos son incapaces de representar ninguna cosa, una idea expresada en la primera mitad de su famosa afirmación de que "los conceptos sin contenido son vacíos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas" (A51/B75). Voy a llamar a esta tesis, que es central en la primera Crítica, la "tesis de la dependencia mutua": sostiene que, tomándolos por sí *solos*, *ni* los conceptos *ni* las intuiciones pueden funcionar como representaciones. Una representación plena de contenido requiere que ambas sean operativas. Sin embargo, en la Disertación Inaugural, Kant no parece haber interpretado su dualismo representacional de esta manera, ya que ahí parece haber dado a entender que los conceptos por sí solos *pueden* funcionar representacionalmente, y se imagina al conocimiento propiamente metafísico precisamente de esta manera. A partir del pensamiento conceptual solo, por un proceso que él llama "análisis", podríamos llegar al conocimiento propiamente conceptual de los "noúmenos"; una tesis que parece ser repudiada en la primera

---

[71] Una ventaja de esta lógica basada en términos es que el término de clase proporciona una forma de restringir el rango de posibles predicados atributivos a una cosa. Por lo tanto, se podría decir que las sillas son el tipo de cosa que suelen tener patas. Por el contrario, "este número tiene una pata rota" no tiene sentido, ya que los números no son el tipo de cosas que tienen (o incluso que carezcan de) patas.

[72] Como Kant lo pone más tarde, Leibniz había *intelectualizado* las apariencias, mientras que Locke había *sensualizado* los conceptos (CRPu A271 / B327).

Crítica, en donde sostiene que somos incapaces de conocimiento de las "cosas en sí mismas". Sin embargo, sugeriré en el siguiente capítulo que la posición del Kant de la *Crítica de la razón pura* no está tan obviamente enfrentada a la posición de la Disertación Inaugural.

No hay duda de que la *Crítica de la razón pura* está plagada de muchas contradicciones aparentes, contradicciones de las cuales los seguidores de Kant trataron de liberar al idealismo trascendental. Una de estas contradicciones aparentes parece consistir en las volubles actitudes de Kant hacia la posibilidad del conocimiento metafísico. Las partes de la primera Crítica que más directamente hablan al lector filosófico moderno son las partes aparentemente *epistemológicas*, en las que Kant intenta dar cuenta de las condiciones de nuestro conocimiento. Todo lo que podemos saber son cosas captadas *en relación con* nuestro modo de saber finito, lo que excluye el conocimiento de las cosas tal como son independientemente de nuestra aprehensión sensorial, "cosas en sí". Nuestra relación con el mundo es pues como la del ejemplo leibniziano de los espectadores de una ciudad distante: sólo podemos conocerla desde el particular "punto de vista" en el que nos hallamos. Pero Kant elude una posible lectura *relativista* de la condicionalidad, diciendo que hay condiciones epistémicas *universales* que se aplican a *todos* los seres finitos pero racionales. Estamos todos "ubicados", pues, en *el mismo* lugar, y esto es lo que nos permite decir que nuestro conocimiento es "objetivo", *no obstante* su parcialidad. Ésta es quizás la lectura más frecuente sobre cuál es el tema del idealismo trascendental de Kant, al que presenta como una doctrina que es *escéptica* sobre las pretensiones del conocimiento "metafísico" considerado como conocimiento de las cosas en sí mismas. Llamaré "idealismo trascendental débil" (IT débil) a esta postura.

Sin embargo, hay otra concepción del idealismo trascendental en la primera Crítica, que a veces se deja entrever, en marcado contraste con el pesimista enfoque "escéptico". Por ejemplo, en el prefacio a la primera edición, Kant dice de la metafísica que

> es la única de todas las ciencias que puede prometer que con poco pero unificado esfuerzo ... se completará. ... Nada aquí se nos puede escapar, porque nada de lo que la razón produce totalmente de sí misma se nos puede ocultar, sino que tendrá que ser traído a la luz por la razón misma tan pronto como el principio común de la razón sea descubierto. (CRPu: Axx)

Esto refleja claramente una aproximación a la metafísica que es todo *menos* escéptica: la metafísica científica es posible y completable, y aquí nada puede escapar a la razón porque, en la metafísica, la razón se ocupa por completo de *sus propios productos*. Llamaré a esta posición "idealismo trascendental fuerte" (o TI fuerte). Este pasaje, creo, pone de manifiesto la fuente de la aparente contradicción sobre la posibilidad del conocimiento metafísico: "metafísica" significa cosas distintas en sendos casos.[73] En el IT débil, "metafísica" se refiere a aquello que los filósofos la habían hecho significar tradicionalmente (y en su mayoría todavía lo hacen): un conocimiento de cómo funciona el mundo en última instancia y lo que "realmente" es, independientemente de nuestro conocimiento de eso mismo en la experiencia empírica.[74] Pero el *IT fuerte* nos insta a

---

[73] Gardner (1999: 22, 30-33) señala esta ambigüedad del uso kantiano de "metafísica" y saca de ahí una distinción entre las formas "analítica" e "idealista" de interpretar la primera Crítica con similitudes a la distinción entre lo que yo llamo IT "débil" y "fuerte".

[74] Que no se piense que "lo que existe de todos modos" debe agotar el papel de lo que una ciencia *podría* tratar, la noción ejemplar de un "derecho" podría invocarse. Por tanto, se podría argumentar que si bien hay un hecho sobre la cuestión de si tengo, por ejemplo, el derecho exclusivo para manejar *este* coche (el que yo *poseo*), la existencia de tales

pensar en la metafísica de una manera diferente. La metafísica debe ser considerada como la ciencia de lo *que* la razón produce a partir de su propia actividad. Desde este punto de vista, los metafísicos tradicionales "pre-científicos" tenían una concepción errónea de su propia labor. Éste es el estado de ánimo que se refleja, por ejemplo, en la reivindicación kantiana de que entiende a Platón, sin duda el metafísico paradigmático, *mejor de lo que éste se entendió a sí mismo* (CRPu: A314/B370). La prevaricación de Kant en su manera de hablar de la naturaleza de la metafísica es fundamental, creo yo, para entender correctamente la relación de los idealistas postkantianos con Kant. Brevemente, ellos persiguen el proyecto de IT fuerte, cuya primera versión, como he de sugerir, es la llamada "doctrina del conocimiento" de Fichte. Pero para vislumbrar cómo Kant concebía este proyecto tenemos que saber un poco sobre el método que usa para lograr un conocimiento teórico de los noúmenos en la Disertación Inaugural, su "método analítico".

Normalmente se piensa que el "análisis" implica una descomposición de un todo en sus partes atómicas constituyentes, una connotación común en la "filosofía analítica", por ejemplo; pero esto no ha sido siempre así.[75] La educación filosófica de Kant era aristotélica, y la distinción de Kant entre los métodos "analítico" y "sintético" parece retraerse, en efecto, a la distinción aristotélica entre la inferencia al "hecho" *(to hoti)* y la inferencia "a la razón" *(to dioti),* tal como había sido transmitida a la filosofía alemana a través de la lógica de Jacobo Zabarella, el lógico renacentista de Padua. (Pozzo 2004: 176) En pocas palabras, la forma aristotélica de clasificar cosas ontológicamente a través de la relación género-especie había sugerido un tipo de representación sinóptica, como la propuesta por el filósofo neoplatónico Porfirio con su jerarquía arbórea de conceptos de clases (aunque es más fácil pensar el "árbol" en posición invertida, con el tronco arriba y las ramas abajo). (Int: 109-10). Puede verse la clasificación de Linneo de los seres vivos como un ejemplo de semejante estructura, aunque Porfirio pensó en *todas las cosas*, no sólo las biológicas, como pertenecientes a un único árbol, en cuya parte superior estaría el concepto más general, "ser". Conforme se "asciende" por el árbol, uno se mueve de los conceptos más específicos a los conceptos más generales, de la misma manera que uno podría moverse por el árbol de Linneo desde la "especie", al "género", a la "familia", y así sucesivamente, hasta la más alta categoría de la "vida" en sí.

La idea que tiene Aristóteles de la inferencia a "la razón" que explicaría un hecho dado parece implicar la idea de un tipo de "regresión" sobre un árbol así. Para dar el banal ejemplo familiar, yo puedo *saber* que Sócrates es mortal (él *ha* muerto!) y preguntar cuál es la explicación de este hecho. Postulo que es su humanidad lo que explica su mortalidad, debido a que una de las propiedades esenciales de los seres humanos es que son mortales. Aquí, que la mortalidad es esencial para los seres humanos es algo que puede verse por su lugar en el árbol, pues la sub-rama de "humanos" se deriva en última instancia de otra que lleva por nombre algo así como "seres vivos mortales", la cual, junto con la de "seres vivos *inmortales* (dioses)" forma la rama de los "seres vivos". La idea de Porfirio de un árbol ramificado proporciona efectivamente una

---

derechos depende del hecho históricamente contingente de que en nuestra sociedad reconocemos derechos de, por ejemplo, propiedad privada. Para decirlo de otro modo, el *hecho* de que este coche sea mío ha de pensarse como un "hecho institucional" en lugar de un "hecho bruto".

[75] Véase, por ejemplo, la excelente descripción de Michael Beaney de la historia de la noción de análisis (Beaney 2007).

representación formal de una manera de pensar acerca de las jerarquías conceptuales que se remonta al método platónico de "recolección y división".

El método "analítico" de Kant tenía básicamente la intención de trabajar de la misma manera. Para cualquier hecho, se podría tratar de encontrar una explicación suya mediante una *ascensión* por el árbol. Por lo tanto, al parecer, la explicación última se alcanza cuando uno finalmente alcanza el concepto más alto. En realidad, esto es sólo otra manera de presentar la interpretación de Leibniz del proyecto de hacer las propias ideas claras y distintas. Se recordará que, según Leibniz, tengo una idea confusa de algo cuando puedo reconocer esa cosa entre otras, "*sin* ser capaz de decir en qué consisten sus diferencias o propiedades" (DM: § 24, énfasis añadido). En el modelo de la regresión, decir en qué "consisten sus diferencias o propiedades" es justo lo que hacemos al subsumir la cosa bajo un concepto de orden superior en el árbol y de esa manera la distinguimos de las cosas que pertenecen a la misma clase de la que ésta se desprende.

El "método analítico" de la filosofía pre-crítica de Kant de hecho continúa en la *Crítica de la razón pura,* aunque no bajo este nombre. Se encuentra en la explicación de Kant, en la "Dialéctica trascendental", de la manera como la indagación paradigmáticamente metafísica de Platón genera "ideas". Es aquí, sin embargo, donde la tensión entre las distintas concepciones kantianas de la "metafísica", caracterizadas como la interpretación fuerte y la débil del idealismo trascendental, se hará más visible.

3.5.2. La subjetividad del espacio y el tiempo

El dualismo representacional del idealismo trascendental está relacionado a su vez con la solución de Kant al debate entre Leibniz y Newton sobre la naturaleza del espacio y el tiempo.

Después de que el giro trascendental había comenzado con la Disertación Inaugural, Kant todavía estaba de acuerdo con la aversión de Leibniz a la idea newtoniana de la "realidad del espacio, pero ahora rechazaba cualquier realismo del espacio por otras razones diferentes. (Esta parte de la Disertación Inaugural es en gran medida lo mismo que su tratamiento del espacio y el tiempo en la *Crítica de la razón pura*.) La idea de Kant es que cuando tenemos la experiencia de objetos particulares en el mundo, lo hacemos sobre la base de que ellos son la causa de que tengamos ciertas sensaciones, pero la experiencia perceptual involucra más que el mero hecho de *tener sensaciones*. Cuando miro un jitomate, por ejemplo, no sólo tengo "sensaciones" de rojo, "redondez", y demás; yo veo el jitomate como un objeto perdurable *en* el espacio y el tiempo (un "continuante espacio-temporal"). Parte de mi representación del jitomate es, entonces, *como* una cosa material que existe en este medio espacio-temporal. Sin embargo, Kant piensa que no hay manera de que yo pudiera haber *conocido* la naturaleza del espacio y el tiempo mismos *a partir de* la experiencia. La experiencia es experiencia de cosas *como en* el espacio y en el tiempo, y tiene por ende que *presuponer* la representación del espacio y el tiempo como algo dado *a priori*. Yo tengo que tener ya la capacidad de representar el espacio y el tiempo "en mí" como una condición para cualquier experiencia perceptiva en absoluto.[76]

---

[76] Kant no debe de ser tomado como diciendo que no podemos saber nada fuera de nuestras mentes individuales, y que sólo podemos conocer nuestras propias ideas subjetivas o representaciones. No era un escéptico sobre el "mundo exterior", a pesar de que a menudo se le toma por tal. Que tenemos sensaciones da testimonio de nuestra interacción

Pero este aspecto *leibniziano* del pensamiento de Kant se contrarresta por cierto aspecto "newtoniano". La idea de Kant de que el espacio está representado por una forma específica *no conceptual* de la representación (la intuición) le proporcionó una manera de recuperar algo de la idea newtoniana de la *independencia* que tiene el espacio vacío ocupado por los objetos respecto de estos objetos que lo llenan. Pero ahora esta independencia está garantizada por la idea de que nuestra representación del espacio *ocupado* por un objeto es de una naturaleza diferente a la del tipo de representación empleada para representar el objeto *que lo ocupa*. En su forma más simple, el punto básico de Kant podría exponerse de esta manera. Piensa en un ladrillo, por ejemplo, y piensa en el espacio real ocupado por el ladrillo. Los ladrillos son el tipo de cosas acerca de las cuales podemos hacer declaraciones en juicios con la forma sujeto-predicado. Podría decir, por ejemplo, que "este ladrillo es de color rojo". Pero carezco de una manera equivalente para referirme al espacio ocupado o demarcado por objetos que no sea la de referirme a esos objetos. El espacio *mismo* está desprovisto de propiedades como el color, la forma, etcétera. Pero esto sólo sirve para mostrar que la representación proposicional es *el tipo incorrecto de representación* empleada cuando se trata de representar el espacio directamente. No todas las representaciones son sentencias, después de todo. Puede decirse que una pintura o una fotografía de un ladrillo son una representación del mismo, y no es claro que éstos hayan de pensarse en términos de la estructura sujeto-predicado de las sentencias. ¿No será aquí relevante alguna otra forma de representación?

Kant pensó así que su idea de la naturaleza no conceptual de la representación espacial mantenía algo de la idea de Leibniz de la "idealidad" del espacio, sin las consecuencias adversas de la formulación *conceptual* de Leibniz de este punto. Pero si el espacio y el tiempo son "ideales", y si las cosas que aparecen en el espacio y el tiempo (es decir, las cosas con *"propiedades" espacio-temporales*) son sólo *cosas en cuanto se nos presentan*, en lugar de *cosas tal como son "en sí mismas"*, ¿qué podemos decir acerca de las cosas "en sí mismas"? Es decir, ¿qué podemos decir acerca de los objetos tradicionales de la metafísica? Tanto en la Disertación Inaugural como en la *Crítica de la razón pura*, Kant responde que no debemos emplear la intuición como una forma de representación de las cosas en sí. Pero mientras que en la Disertación Inaugural todavía parecía abrazarse a la idea de que podemos llegar a conocer cosas en sí (razonando a partir de conceptos puros tan solo, con el método analítico), en la *Crítica de la razón pura* estableció que razonando a partir de conceptos no puede resultar conocimiento sustancial ninguno. Es en este sentido que se trata de una *"crítica"* de la "razón pura" (del razonamiento mediante meros conceptos).

De acuerdo con el IT débil, Kant contextualiza esta discusión en el marco de una explicación epistemológica de por qué *no podemos* alcanzar la parte más alta del árbol de Porfirio. Sin embargo, en las dos versiones de su idealismo trascendental, la tesis de la unidad intuitiva del espacio y del tiempo suministraba un modelo para la inalcanzable unidad ideal del conocimiento de un sujeto. Al mismo tiempo, la inaccesibilidad de tal conocimiento unificado lo llevó a reinterpretar el proyecto de investigación metafísica lejos de su forma *teórica* tradicional y

---

con sustancias fuera de nosotros mismos. Sin embargo, no podemos, sobre la base de estas interacciones asumir que las cosas sean *como nos parecen* a nosotros, y que "realmente" tengan las propiedades que parecen tener. Esas propiedades, y en particular las propiedades espacio-temporales, realmente reflejan la forma en que nos representamos esas cosas con las que nos relacionamos. En *ese sentido*, el espacio y el tiempo están "en nosotros", y no en las "cosas mismas".

llevarla adentro de la forma de la *razón práctica*. Es esta reinterpretación lo que surgió de la tercera característica distintiva de la Disertación Inaugural, según la narración de Kuehn: la creencia de Kant en la *naturaleza racional de la moralidad*.

3.5.3. La naturaleza racional de la moral

La metafísica es un (presunto) conocimiento acerca del mundo *inteligible*, no del *sensible*. En la Disertación Inaugural, Kant sostiene que hay que razonar sobre entidades puramente inteligibles (como el alma), y llegar a conocerlas, usando nada más que conceptos: las intuiciones sensoriales no desempeñarían ningún papel en su representación. Emplear aquí intuiciones sensibles (tratar de *imaginar* el alma como un tipo de "cosa" en el espacio y el tiempo) es lo que condujo a Swedenborg a imaginar las almas como tipos fantasmales de los cuerpos. Los errores de Swedenborg eran obvios, mas tan sólo eran formas obvias del *mismo* tipo de error que Kant se atribuía a sí mismo en su primero trabajos, donde había sido víctima de esta falacia de subreptividad.

Pero hay otra forma en que comúnmente cometemos este error. Cuando pensamos en nuestras acciones morales, podemos imaginarlas *como* eventos físicos desarrollándose en el ámbito espacio-temporal de la interacción física, y desde esta perspectiva se vuelve misterioso cómo puedan pensarse como acciones libres, originándose en nuestras propias "voluntades". Pero esto es como cometer otra versión del equívoco de Swedenborg. El "alma" es una entidad *inteligible*, no una entidad *sensible*; y nosotros tenemos que pensar sus operaciones y efectos bajo conceptos solamente. Es decir, la moralidad se basa en procesos *racionales*, no *sensibles*. En esta perspectiva moral, pues, Kant conserva gran parte de la perspectiva monadológica de Leibniz desde la cual la mónada es pensada como conteniendo en sí misma las razones de sus propias acciones y su independencia de la influencia causal local.

En el contexto de la Disertación Inaugural, Kant entendía aún esta verdad sobre la naturaleza esencialmente racional de la moralidad dentro de un marco de metafísica tradicional como esfuerzo teórico. En su versión completamente desarrollada del idealismo trascendental, que se encuentra en su "filosofía crítica" de los años 1780 y 1790, sin embargo, desechó la idea de tal conocimiento "metafísico" como rama de la filosofía teórica. Lo que quedó intacto de la primera versión del idealismo trascendental fue la tesis de la naturaleza esencialmente racional de la moralidad. Pero ahora se ha convertido en una tesis acerca de la naturaleza igualmente "moral", es decir, *práctica*, de la *racionalidad*. En otras palabras, lo que Kant hizo es desplazar esencialmente la "metafísica" de su suelo tradicional de filosofía teórica a su nuevo suelo en la filosofía *moral*. Lo que Kant hizo, quiero decir, es abandonar totalmente su proyecto original de una versión *newtoniana* de la monadología de Leibniz y reemplazarla con una monadología *moral*.

Capítulo 4. Kant y la concepción "copernicana" de la filosofía trascendental

En su primera aparición en 1781, la *Crítica de la razón pura* encontró una considerable desaprobación, crítica y, según Kant, malentendidos. Seis años más tarde, Kant publicó una segunda edición ("B") con numerosas adiciones y cambios. Específicamente, él añadió un nuevo prefacio, en el que trataba de explicar su enfoque. En éste está contenida la que de entrada parece ser una extraña reivindicación del método de la metafísica.

> Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debe adecuarse a los objetos; pero todos los intentos para averiguar algo sobre ellos, *a priori*, a través de conceptos que extiendan nuestro conocimiento se han convertido, según este supuesto, en nada. Por ello, tratemos una vez de ver si no llegaríamos más lejos en la solución de *los problemas de la metafísica* suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, lo cual sería más acorde con la buscada posibilidad de un conocimiento *a priori* de los mismos, que es tanto como establecer algo de los objetos antes de que nos hayan sido dados. (CRPu: BXVI, énfasis añadido)

Cuando leemos esto por primera vez, quizás todos objetamos. Kant ha entendido la relación entre la mente y el mundo justo al revés. En el proyecto de llegar a conocer el mundo, seguramente se supone que nosotros debemos hacer que nuestras creencias se adecuen al mundo. Hablar del mundo ("objetos") como adecuándose a nuestro conocimiento parece sugerir que el hecho de creer que algo es de tal o cual manera basta para hacer que el objeto realmente es así. ¡Esto tiene que estar mal!

Sin embargo, es crucial advertir que Kant no está hablando aquí de los objetos de conocimiento empírico, sino de los "objetos" investigados por la metafísica; es decir, de objetos atemporales supuestamente conocidos independientemente de la experiencia y tan sólo mediante la razón pura, al modo como Leibniz afirmaba que podemos conocer a las mónadas. Kant no está diciendo que en relación a mi conocimiento de que, por ejemplo, el tomate frente mí es rojo, deberíamos pensar al tomate como adecuándose necesariamente a mi estado mental, en vez de lo inverso. Con relación a este tipo de afirmaciones empíricas sobre el mundo, Kant se consideraba realista.[77] La realidad para la que él defendía una orientación "idealista" era la realidad "metafísica" supuestamente subyacente a la que solían apelar los filósofos de la modernidad temprana, como Leibniz: la realidad que en algún sentido se decía estar a la base o soportando al mundo, tal como es conocido en la experiencia empírica. Para Leibniz, la distinción entre el mundo tal como se describe en la ciencia mecánica y el mundo metafísico subyacente es lo más importante para reconciliar al nuevo mundo de la ciencia con alguna versión de la concepción cristiana del mundo. De una manera igualmente conciliadora, Kant llegó a pensar que la única manera de ser un realista sobre el mundo empírico era ser un "idealista" del mundo "metafísico".[78]

---

[77] Kant, pues, afirma en la primera edición, Cuarto Paralogismo, que "el idealista trascendental es un realista empírico, y otorga a la materia, como apariencia, una realidad que no necesita ser inferida, pero que se percibe de inmediato" (CRPu: A371).

[78] Por el contrario, el realismo trascendental, dice Kant, "se encuentra obligado a dar paso al idealismo empírico" (CRPu: A371), el "idealismo empírico" no sería más que otro nombre para la doctrina de la inmaterialidad, de Berkeley.

Debemos recordar que Kant hace hincapié en la actividad de la mente en el logro de un conocimiento empírico; en particular, él concibe a la mente como aportando activamente la forma de los objetos que llegamos a conocer. Aunque sólo aporta la forma. El mundo también aporta algo; aporta la materia que es "formada": "a eso que, en la apariencia, corresponde a la sensación yo le llamo su materia, pero aquello que permite que la multiplicidad del fenómeno sea intuido como ordenado en ciertas relaciones le llamo la forma de la apariencia" (CRPu: A20/B34). En el conocimiento empírico (mi conocimiento de que el tomate es de color rojo, por ejemplo), algún aspecto del mundo (el tomate) aporta la "materia" de la sensación involucrada en mi saber de que es rojo, en vez de verde, por ejemplo. Pero inclusive con respecto a tales ejemplos sencillos de conocimiento empírico, este conocimiento tiene una forma lógica: si yo sé que este tomate es rojo, y que un tomate es una fruta, entonces sé que hay una fruta que es roja. Las relaciones entre los conceptos involucrados aquí, las relaciones entre los conceptos "tomate" y "fruto", es lo que nos permiten hacer tales inferencias. Según la explicación de Kant, dicha estructura lógica que aporta la forma a nuestro conocimiento es, como las formas de la intuición del espacio y el tiempo, aportada por el conocedor más bien que por lo conocido. Para apreciar lo que está detrás de la idea de Kant de que debemos pensar lo que es conocido en la metafísica como adecuándose a la mente, y no viceversa, basta recordar que Platón, el padre de la metafísica, pensaba que el conocimiento estaba dirigido en última instancia a lo que él llamaba "formas", y que después de él Aristóteles había hecho a las formas inseparables de la "materia".[79]

Para entender la relación de Kant con los puntos de vista de Platón y de Aristóteles respectivamente, podría ayudarnos estudiar el examen de la analogía establecida por Kant entre su propio y revolucionario "cambio de perspectiva" en la metafísica y el cambio de perspectiva que ocurrió en la cosmología copernicana del primer período de la ciencia natural moderna.

4.1. La inversión copernicana de perspectiva y sus consecuencias para la metafísica

En el "Prefacio" a la segunda edición (o "B") de la *Crítica de la razón pura*, Kant vincula el enfoque del primer astrónomo moderno, Copérnico, a esta inversión de la relación mente-mundo. Así continúa el pasaje citado anteriormente:

> Esto sería exactamente igual que los primeros pensamientos de Copérnico, quien, al ver que no lograba hacer ningún progreso en la explicación de los movimientos celestes mientras siguiera asumiendo que todo el ejército de estrellas se revuelve en torno al observador, intentó ver si no podría tener mayor éxito haciendo que el observador diera las vueltas, y dejando a las estrellas en reposo. Ahora bien, en la metafísica podemos tratar de la misma manera a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tiene que ajustarse a la constitución de los objetos, entonces no veo cómo podamos saber nada de ellos *a priori*; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se ajusta a la constitución de nuestra facultad de intuir, entonces sí puedo representarme fácilmente esta posibilidad. (CRPu: Bxvi - xvii)

[79] Aquí podríamos entender qué significa ser idealista acerca de la forma, apelando a una explicación realista de la forma que contraste bien. Por ejemplo, se podría decir que la apelación de Armstrong (1997) a la realidad de "estados de cosas" proposicionalmente estructurados constituye una teoría realista de la forma lógica explícitamente realista.

En el cosmos precopernicano de Ptolomeo y Aristóteles, una característica del mundo supuestamente conocido (el movimiento del sol y las estrellas) era, como pudimos entender gracias a Copérnico, un movimiento que en realidad pertenece a nosotros mismos, y en el que, sin saberlo nosotros mismos, siempre vemos al sol y a las estrellas desde una Tierra en movimiento. El experimento mental de Copérnico había consistido en concebir el cosmos desde algún punto de vista distinto al de su lugar real en la Tierra, y desde ese punto de vista imaginar a la Tierra como un planeta más, girando sobre su propio eje y orbitando alrededor del sol. Desde un punto de vista tan fantástico (ya desde antes preparado por la nueva manera de conceptualizar al espacio que propuso Nicolás de Cusa) podríamos entonces reflexionar sobre cómo las cosas se vería a observadores situados en una Tierra hipotéticamente rotando, y esto nos hace percatarnos de que las cosas se verían exactamente igual a como lo hacen en realidad.

Entonces Kant, a partir de esa manera de pensar las propiedades espacio-temporales particulares de objetos (que, por ejemplo, estén en movimiento o estén en reposo), generaliza hacia el hecho mismo de que los objetos posean una *forma espacio-temporal*. La posesión misma de "forma" es ahora considerada como un efecto del "movimiento" del observador; es decir, como un efecto de la actividad de representación del observador, y no como una función de la manera como estos objetos son realmente "en sí mismos".[80] Luego, en línea con su *dualismo de las representaciones*, Kant pasa a imaginar a la mente como capaz de aportar un nivel formal independiente a sus objetos: la *forma conceptual*. El argumento de la subjetividad de la forma *conceptual* será paralelo al de la forma de la intuición del objeto. En primer lugar, Kant apela a la idea de que, por sí sola, la intuición sensorial es insuficiente para el conocimiento. Se debe complementar con nuestra determinación *conceptual* de qué es lo que *se da* en la intuición. "No puedo detenerme en estas intuiciones, si han de convertirse en cogniciones, [yo] debo referirlas como representaciones de algo como de su objeto y determinar este objeto a través de ellas" (CRPu: Bxvii). Es decir, necesitan ser expresados en juicios, donde se diga algo *del* objeto. Como Kant lo establece más adelante en un pasaje muy citado, "Sin sensibilidad ningún objeto puede sernos dado, y sin entendimiento ninguno puede ser pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas" (ibid.: A51/B75). Dada la necesidad de conceptos para la cognición, Kant ahora plantea *para estos conceptos* la misma pregunta que había planteado para las intuiciones.

> Puedo suponer que o bien los conceptos a través de los cuales provoco esta determinación también se ajustan a los objetos, y entonces estoy una vez más en la misma dificultad de cómo podría saber de ellos algo *a priori*, o bien puedo suponer que los objetos, o lo que es lo mismo, la experiencia única en la que pueden ser conocidos (como objetos dados) se ajusta a esos conceptos, en cuyo caso veo inmediatamente una salida más fácil de la dificultad, ya que la experiencia es en sí misma un tipo de conocimiento que requiere del entendimiento, cuya regla tengo que presuponer en mí mismo antes de que me sea dado cualquier objeto, y por lo tanto, *a priori*, y cuya regla se expresa en conceptos *a priori* a los cuales todo objeto de la experiencia debe ajustarse necesariamente, y con los que éstos deben concordar.[81] (Ibid.: Bxvii - Xxviii)

---

[80] Esto se explora en la Estética trascendental.

[81] Una vez más, hay que enfatizar que los conceptos en cuestión son tales que se pueden conocer de los objetos forma independientemente de la experiencia.

Podría ayudarnos a entender las cuestiones fundamentales en el proyecto de Kant que desarrollemos este paralelismo entre la forma intuitiva y la forma conceptual.

La idea de la forma *intuída* de un objeto, digamos su forma espacial, en un principio parece relativamente simple. Después de todo, si hablamos de la "forma" de un objeto, es probable que su figura sea lo primero que venga a la mente. Pero, como hemos visto desde la disputa de la modernidad temprana sobre la naturaleza del espacio, la manera como tiene que pensarse el espacio mismo (y por implicación, la "forma" espacial) está lejos de ser algo simple. Las primeras alternativas habían sido la nulibilista identificación cartesiana de la extensión con una propiedad fundamental de la materia, la substantialización newtoniana del espacio mismo (como un atributo de Dios), y la explicación relacionalista del espacio de Leibniz. La respuesta de Kant a esta disputa era pensar en las propiedades del espacio y el tiempo como características morfológicas de una forma *no conceptual* de la representación que nos presenta a cada cuerpo como algo definido por sus relaciones exteriores a otros cuerpos. La forma espacial de un cuerpo se toma, pues, como siendo igual al pedazo determinado de espacio desplaza en este espacio infinito, homogéneo y unificado dentro del cual otros cuerpos también se alojan.[82] ¿Pero qué haremos de la idea de la forma *conceptual* de un objeto?

Sugiero que lo que aquí se espera es que nos figuremos la forma conceptual de una cosa de manera análoga: como un "lugar" dentro de un tipo de "espacio" *conceptual*. La entidad "espacio"-ocupante aquí no es el objeto espacio-temporal de la intuición, sino algo más bien como el contenido propio de un juicio: lo que solemos considerar como un "hecho" o un "estado de cosas". Un "hecho", como por ejemplo el hecho de que "este tomate es rojo", es más una entidad abstracta que una cosa espacio-temporal, como lo es el propio tomate. Es algo *conocible* (más bien que *lanzable*, como sí lo es el tomate intuible) y sus relaciones adecuadas son las relaciones con *otros* hechos conocibles. El "espacio" en el que existe es el que hay entre conocibles, el espacio que recorremos, por así decirlo, al razonar, un espacio articulado por las complejas relaciones de los hechos supuestos, determinados por su verdad o por su falsedad.

Piensa, por ejemplo, que tú presencias la manera como una roca lanzada rompe un cristal en un cierto tiempo *t*. En este caso, el hecho aprendido es algo situado dentro de lo que hoy se llama relaciones "veri-funcionales" con otros hechos reales o posibles. Saber que la roca rompió la ventana en el tiempo *t*, es saber que la ventana en un momento posterior a *t*, se romperá, pero no antes del tiempo *t*. Además es saber que si la roca no hubiera sido lanzada, la ventana seguiría *intacta*, suponiendo que todas las demás cosas permanecen constantes.[83] Del mismo modo, pues, que podríamos pensar a un tomate en un tazón de tomates como manteniendo ciertas relaciones espaciales con los tomates que lo rodean, así también podemos pensar análogamente al "hecho" de la roca rompiendo la ventana como manteniendo relaciones veri-funcionales con los hechos "que lo rodean". La mente atraviesa este tipo de "espacio lógico" al hacer inferencias.

---

[82] De hecho, esto se parece mucho a una versión "infinitizada" del enfoque aristotélico del espacio o lugar como una "frontera envolvente".

[83] Kant implica que la noción de "causa" es igualmente derivado en un simple juicio de percepción, tal como lo es "este tomate es rojo". La idea es que para decir que algo es de un color particular es tanto como atribuirle una propiedad causalmente responsable de que uno lo experimente de la manera como uno lo hace al tacharlo de ser de ese color.

Es este tipo de descripción, sugiero, lo que está implícito en las ideas de Kant sobre la forma conceptual: una imagen que se puede discernir más claramente en la idea más del segundo Ludwig Wittgenstein, de que "la forma de un objeto" es "la posibilidad de que éste ocurra en un estado de cosas" (Wittgenstein 1922: §2.0141).[84] La interpretaciónwittgensteiniana de la idea de que los objetos tienen una forma conceptual fue acompañada de una idea muy específica, y en cierto modo contraintuitiva: la reinterpretación de la idea del "mundo". En pocas palabras, Wittgenstein declaró que el mundo es un conjunto de "hechos" o de "estados de cosas" (*Tatsachen*), en lugar de un conjunto de "cosas" (Dinge_) (ibid.: §§1.-1.1). Además, que el mundo no es simplemente una colección de "hechos", sino más bien hechos *en el espacio lógico*: "Los hechos en el espacio lógico son el mundo" (§1.13). Kant, sugiero yo, tenía una imagen de algo como esto cuando, en su célebremente difícil "deducción trascendental de las categorías", alude a que los conceptos dependen de "funciones": "Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, descansan en afecciones; los conceptos, por lo tanto, en funciones" (CRPu: A68/B93).[85]

"Por una función", dice Kant, "entiendo la unidad de la acción de ordenar diferentes representaciones bajo una sola común" (ibid.). La "ordenación" de las representaciones que parece tener en mente es el tipo que permite la unificación de la experiencia que se produce por la subordinación de unos conceptos a otros, por ejemplo, cuando conceptos como "rojo", "verde", "azul", etc., están unificados al reducirse al concepto de "color". Kant parece querer decir que, si bien las condiciones de identidad para las intuiciones se dan de abajo hacia arriba (o sea, que "descansan en" afecciones), la identidad de los *conceptos* se deriva de arriba hacia abajo, por la división de sus conceptos subordinados. Es esta relación lo que nos permite identificar conceptos con "reglas". El papel de los conceptos es ser aplicados en los juicios, y en tal aplicación, el sujeto que juzga está limitado por reglas, las reglas, podríamos decir, que articulan al "espacio lógico". Al juzgar que un tomate es (uniformemente) rojo, por ejemplo, me he comprometido a negar que es a la vez (uniformemente) verde. Que no puedo decir que es a la vez (uniformemente) rojo y verde tiene algo que ver con las relaciones lógicas entre (las reglas que conectan el uso de) los conceptos mismos de "rojo" y "verde". Por el contrario, los conceptos de "rojo" y "redondo" *no* están conectados de esa manera: al juzgar que una cosa es roja, no excluyo la posibilidad de juzgar que sea redonda de la misma manera en que excluyo la posibilidad de que sea verde.[86] Estas restricciones en el juicio tienen que ver con el "espacio lógico" del mundo, un espacio articulado por las relaciones entre conceptos como "rojo", "verde", "redondo", etc..

Kant, como hemos visto, insiste en que el *sujeto* del conocimiento es quien aporta la forma lógica del mundo, su "espacio lógico". El idealismo trascendental o "formal" de Kant, pues, puede entenderse como una de las posibles maneras de interpretar la idea de Wittgenstein de que el mundo *posee* un espacio lógico. La interpretación ontológica contraria del espacio lógico sería la

---

[84] Una lectura generalmente kantiana del Tractatus Logico-philosophicus de Wittgenstein fue presentada por Stenius (1960), pero para una explicación del paralelismo sugerido aquí véase Burri (2004). Más tarde, en el siglo XX, una concepción a lo largo de estas líneas la desarrolló Sellars (1997) y se refirió a ellas como el "espacio de las razones".

[85] Kant ha eludido astutamente el verbo que indica la relación entre los conceptos y las funciones, pero como debería quedar claro del siguiente párrafo, "descansa en" es inadecuado.

[86] Un análogo espacio-temporal podría ser que para juzgar que un objeto está en la ubicación l1 en el tiempo t1 es excluir la posibilidad de que esté en una ubicación diferente l2 en t1 pero no en t2.

posición realista formal de que el mundo simplemente *está* compuesto de unidades conocibles, de "estados de cosas" o "hechos". Es la lectura idealista kantiana de esta concepción, sin embargo, la que se presenta en su difícil noción de la "unidad trascendental de la apercepción". Kant nuevamente aprovecha la analogía de este espacio *lógico* con el espacio *físico*:

> Hay *una sola* experiencia en la que todas las percepciones se representan como teniendo una relación estricta y sujeta a leyes, de la misma manera que no hay sino un espacio y un tiempo, en el que todas las formas de aparición y todas las relaciones del ser o del no-ser tienen lugar. (CRPu: A110)

El énfasis que hace aquí Kant en la *unidad* de la experiencia (hay "sólo *una* [nur *eine*]" experiencia, al igual que hay un espacio y tiempo) pone de manifiesto las referencias *platónicas* subyacentes de su enfoque.

Como Dieter Henrich (2003: 85-86) ha señalado, el platonismo puede contrastarse con el aristotelismo precisamente en la medida en que identifica la "unidad" más que el "ser" como el concepto central desde el que parte todo razonamiento. El platonismo es, como él bien dice, una "henología" (del griego *to hen*, lo uno) por oposición a la "ontología" aristotélica.[87] Como veremos más adelante, la relación de Kant con Platón y la tradición platónica era compleja. En contraste con el propio Platón, Kant no era *realista* acerca de la forma que reduce a unidad a todas las apariencias, por medio de su "relación del ser o no-ser", es decir, por medio de las relaciones que dependen de su verdad o falsedad. Él, por lo tanto, y en línea con la dimensión *débilmente* idealista trascendental de la filosofía crítica, niega que haya a disposición de la filosofía ningún *conocimiento* de un todo cosmológico unificado. Pero la filosofía crítica no sólo puede interpretarse en este punto como un "escepticismo trascendental", sino que Kant también puede tomarse como repitiendo una afirmación muy común dentro de la tradición *neoplatónica*: la afirmación que se encuentra en Plotino y Proclo de que el cosmos mismo, entendido como una unidad, no puede pensarse en términos de los conceptos determinados que aplican para los "muchos", para los particulares, que lo componen; ni siquiera en términos del concepto de "ser". Así Plotino, por ejemplo, decía del "Uno" o "Absoluto" que es el principio y la fuente de todas las cosas particulares, que "su naturaleza es que nada puede afirmarse de ella (ni su existencia, ni su esencia, ni su vida) ya que él es Eso que trasciende a todos éstos" (Enn: Enéada III, tratado 8, cap. 10), mientras que Proclo había *criticado a Platón mismo* por atribuir "ser" a "lo Uno", así fuera implícitamente.[88] Además, Kant mantiene sus credenciales de ser en general ser un "henologista"

---

[87] En un espíritu similar Lloyd Gerson ha descrito la idea de que el universo tiene una unidad sistemática como "el más profundo legado de los filósofos presocráticos al platonismo" (Gerson 2005: 260). Gracias a que el mundo es una unidad es que "es posible una comprensión sistemática del mismo", una que es decididamente "de arriba a abajo" en su estructura explicativa. Gerson, sin embargo, no distingue entre un "henología" y una "ontología". Recientemente, la idea de una alternativa "henológica" neoplatónica a la metafísica tradicionalmente concebida como "ontológica" ha sido desarrollada en el contexto de la teología medieval, en Narbonne (2001).

[88] En su Comentario sobre el Parménides de Platón, Proclo critica a Platón por considerar al "ser" como "superior" al no ser. Mas considerar algo como "ser" es considerarlo como sujeto de una afirmación, y no debe considerar "al Uno" de esta manera, ya que está "por encima de la forma, y no se presta para aplicarle ninguna de los cualidades que son propias de las cosas secundarias, ni para transferirle atributos propios de nosotros" (CPP: 426). Considerar a "el Uno" como no ser lo exime, pues, de este error. Este argumento, basado en la naturaleza de la negación, se volverá muy importante para Hegel.

platónico cuando afirma que, sin embargo, la razón debe trabajar con la idea de la unidad última del mundo, en el sentido de *estar regulada* por ésta.

Todo esto, sugiero yo, está por lo menos implícito en la respuesta "copernicana" de Kant a la paradoja con la que todos los idealistas continentales posteriores habrán de lidiar: la que está implícita en la tesis planteada por primera vez de forma explícita por Leibniz de la *parcialidad* o *perspectividad* del conocimiento. En pocas palabras, si somos *conscientes* de la *parcialidad* de nuestro conocimiento, ¿no estamos ya *entendiendo* esa condición desde un punto de vista *libre* de esa perspectividad? A la manera platónica, Kant vincula al pensamiento conceptual el logro de una imparcial "visión desde el ojo de Dios". Esto se hizo evidente en su "posición semi-trascendental" de la Disertación inaugural, en la cual se pensaba que el "método analítico", liberado de los datos del conocimiento sensorial, podía resultar en un conocimiento del "mundo inteligible".

En este trabajo, el "método analítico" efectivamente instancia eso a lo que Platón aludía con el mito de que el alma humana es, por virtud de sus capacidades conceptuales, capaz de cierta clase de "vuelo" en los cielos, y por lo tanto de trascender sus limitaciones de situación en el tiempo y el espacio, típicamente corporales. Esta noción de la *indiferencia* respecto de la situación espacio-temporal había sido un elemento característico de la tradición platónica y se refleja en la concepción del neoplatónico cristiano Meister Eckhart de que "en la cabeza del alma, en el entendimiento, me aproximo tanto a un punto situado mil millas por arriba del mar como me aproximo ahora al lugar donde estoy parado" (SW: 114).[89] Una idea similar será expresa más tarde por Wittgenstein con la afirmación de que el "sujeto metafísico" concebido como sujeto del pensamiento lógico "no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (Wittgenstein 1922: §5.632).[90] Esto es, la mente está libre del cuerpo no en el sentido de que pueda "volar" fuera del mismo a la manera como Swedenborg y otros espiritualistas sugerían, sino más bien a la manera en que el pensamiento conceptual parece liberar al pensador de los efectos de la perspectiva: lo distante, es tomado, por así decirlo, como igual de importante que lo próximo.

Capturando la idea expresada en el mandamiento bíblico de estar "en el mundo", pero no ser parte "de él", Eckhart había interpretado la idea de vivir según valores cristianos como una forma de vida en la que "el saber de una persona es uno con el saber de Dios; y su actividad una, con la actividad de Dios; y su entendimiento, uno con el entendimiento de Dios" (SW: 149). Como veremos más adelante, con su idea de un una "razón pura *práctica" completamente conceptualizada*, Kant *secularizaría* eficazmente la idea de que, una vida moral es una en que la actividad personal se fusione con "la actividad de Dios". Por el momento, sin embargo, podemos empezar a ver cómo, con la revolución copernicana de Kant, estas metáforas pueden hacerse efectivas. Mediante la separación de las formas intuitiva y conceptual de representación, Kant puede identificar la influencia de la situación espacio-temporal con la aportación de la intuición sensible. Puedo percibir la rojez del tomate, porque está "aquí", "ahora". Pero en la medida en que

---

[89] Del mismo modo, el alma que conoce no está localizada en el tiempo: "En mi opinión, el alma es mucho más alta que los cielos ya que en su parte más alta y pura que no tiene nada que ver con el tiempo" (SW: 137).

[90] El pasaje continúa, "¿En qué parte del mundo se encuentra un sujeto metafísico? Tú afirmas que este caso es del todo como la del ojo y el campo de visión. Pero en realidad tú no ves el ojo. Y no hay nada en el campo de visión de lo que pueda concluirse que se lo ve desde un ojo" (ibid.: §5.633).

el contenido del pensamiento es *conceptual*, su contenido no es ni espacial ni temporal: el *hecho de que* ese tomate particular sea de color rojo *no* se encuentra en el espacio y el tiempo real, sino en el espacio "lógico". Esta faceta del espacio lógico se refleja en la idea de que si una proposición es verdadera, es *eternamente* verdadera: los auténticos contenidos proposicionales deben estar libres de ataduras a cualquier lugar y tiempo. Pero para el Kant de la *Crítica de la razón pura*, el conocimiento *puramente* conceptual debe estar "vacío". Según el IT débil, nunca podemos *llegar* a un conocimiento unificado del mundo, "tal como es en sí mismo", y sin embargo continuamente debemos intentar unificar nuestro conocimiento empírico, encontrando explicaciones cada vez más generales para los hechos particulares. Una indagación tal de la totalidad del mundo, que va "de abajo para arriba", nunca irá más allá de una comprensión de la "unidad distributiva" de hechos empíricos acerca del mundo, y nunca puede alcanzar una comprensión del mundo como una "unidad colectiva", una comprensión que sólo podría estar disponible para un Dios omnisciente.

4.2. La aporía de la metafísica tradicional

En algún punto entre el momento de dar su disertación inaugural y la aparición de la *Crítica de la razón pura*, Kant renunció a su optimismo platónico de que si el filósofo mantuviera la influencia del mundo sensible a raya, y distinguiera cuidadosamente las formas de la representación intuitiva y la conceptual, el pensamiento conceptual puro podría dar lugar a un conocimiento propiamente divino del mundo tal como es en sí mismo. Las alegorías platónicas de un punto de vista divino intelectual de las "ideas" al que la filosofía podía aspirar ahora le parecía revelar un *malentendido* de la naturaleza misma de las ideas y de nuestra relación con ellas, pues implicaba una confusión de la generalidad de los conceptos y la singularidad de las intuiciones. Para Kant, las ideas son tipos de conceptos y los conceptos no son, por supuesto, *intuiciones* con su contenido empírico singular, ni representaciones de una realidad en sí misma. En cuanto conceptos, las ideas deben ser consideradas como algo más parecido a unas *reglas* a las que los sujetos empíricos pueden sujetarse. Mezclar elementos intuitivos en el pensamiento puramente conceptual da lugar a una falacia: una falacia, hay que recordar, a la que Kant se refirió primero como la falacia de subrepción, y que estaría operando en la especulación metafísica tradicional. Bajo el hechizo de la falacia de subrepción, los filósofos le habían atribuido a los conceptos la singularidad de las intuiciones y los habían considerado como capaces de trabajar en forma aislada, presentando a la mente los objetos singulares de la especulación metafísica. En la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*, Kant ahora diagnostica las maneras en que esta falacia, llamada de ahora en adelante "ilusión trascendental", genera los problemas que aquejan al pensamiento metafísico, especialmente en su investigación de las singularidades últimas: el yo, el cosmos considerados como un todo, y Dios.

El conocedor, *en cuanto* sujeto de conocimiento, no es una unidad espacio-temporal como el cuerpo, pero esto no se debe a que se trate de un extraño tipo de cosas alternativa, como las sustancias mentales no localizables de Descartes o las presencias fantasmales transparentes de Swedenborg. El sujeto no es una sustancia espacio-temporalmente localizable, porque no es *ninguna* sustancia, y sólo por error se lo piensa como tal. Sin embargo, bajo la influencia de la falacia de subrepción o la ilusión trascendental, ésta fue la manera en que se trató al sujeto desde la perspectiva de la "psicología racional" wolffiana. Entre las consecuencias que esto tuvo está el hecho de que la psicología racional se enredó en un tipo de inferencia sofística a la que Kant llama

"paralogismo trascendental": una inferencia que, de la proposición "yo pienso", deriva la conclusión de que existe una cosa, una entidad, una sustancia, que "piensa".[91]

Los paralogismos (argumentos en que la idea trascendental del sujeto pensante es sustancializada) surgen de la mala interpretación de la función de los silogismos categóricos (silogismos cuya premisa mayor es un juicio categórico). Un problema similar afecta a la aplicación incorrecta de los *silogismos hipotéticos*, en los cuales los fenómenos empíricos se unifican bajo leyes universales. La extensión sofística de este proceso explicativo da como resultado la postulación del cosmos mismo como un *ser* unificado, la naturaleza problemática del cual se manifiesta en las "antinomias" que resultan cuando se intenta decir algo determinado sobre el cosmos como una totalidad que sería *más que* la suma de sus partes fácticas constitutivas. Por ejemplo, si se trata de responder a la pregunta de si el mundo tiene un origen en algún momento en el tiempo, uno se encuentra con que pueden encontrarse argumentos igualmente plausibles para apoyar las afirmaciones contrarias de que el mundo tuvo un primer punto en el tiempo y de que el mundo ha existido eternamente. Tales antinomias recuerdan los puntos de vista contrarios irresolublemente opuestos que los escépticos antiguos vieron atrapar a la investigación filosófica,[92] pero Kant ahora creía tener la clave para la resolución de estos dilemas paralizantes de la investigación: que se originan en la ilusión trascendental por la que el razonamiento se extiende de forma ilegítima más allá de sus propios límites.

Bajo la influencia de la ilusión trascendental no limitamos nuestro razonamiento a la postulación del cosmos como una totalidad empírica *efectiva*, sino que preguntamos por el "fundamento" de todas las cosas dentro de esa totalidad; por ejemplo, pensamos en la totalidad de la existencia empírica como *una* realidad existente dentro de una más amplia "totalidad de posibilidades" *[gesamte Möglichkeit]* (CRPu: A572 / B600), una concepción que ya se encuentra en la Teodicea de Leibniz.[93] Aquí Kant revela supuestos que serán cruciales para la posterior crítica de Hegel. De los posibles predicados empíricos aplicables a un objeto, algunos, por ejemplo, "rojo" o "cuadrado", serán afirmativos, y otros, por ejemplo, "satisfecho" o "ignorante", serán negativos o "privativos". Semánticamente, Kant asume que los predicados negativos presuponen los positivos sus contrarios, pero no viceversa.[94] El concepto completamente determinado de una cosa, pues, incluirá referencias a las propiedades de que la cosa *carece*, tal como se indica por sus predicados privativos, tanto como referencias a las propiedades que de hecho posee. Esto significa que nuestro concepto de la totalidad de las existencias empíricas depende de una representación de

---

[91] De esta proposición, "el texto único de la psicología racional", se deriva en primer lugar los atributos esenciales de la cosa que piensa. Es una sustancia, es simple, es unificado, y se destaca en posible relación con los objetos en el espacio.

[92] O, alternativamente, los "aporías" de la que Aristóteles pensaba todo el pensamiento metafísico comenzaron.

[93] Para Leibniz, es el hecho de que el mundo real es sólo una de una pluralidad de los lógicamente posibles que motiva su afirmación de que debe de haber sido elegido por una inteligencia (Th 127 - 28).

[94] "Ahora nadie puede pensar en una negación determinadamente sin puesta a tierra en la afirmación opuesta. La persona ciega de nacimiento no puede formar la menor representación de la oscuridad, porque no tiene la representación de la luz; el salvaje no tiene conocimiento de la pobreza, porque no tiene ninguna con la prosperidad. ... Todos los conceptos de negaciones son, pues, derivado, y las realidades contienen los datos, el material, por así decirlo, o el contenido trascendente, la posibilidad y la determinación minuciosa de todas las cosas "(CRPu: A575 / B603).

un "sustrato trascendental, que contiene como quien dice todo el elenco de materiales del que pueden tomarse los predicados de las cosas" (CRPu: A575 / B603); una idea de toda la realidad, que Kant llama la *omnitudo realitatis*, y que a su vez requiere la representación de un ser individual, un *ens realissimum*, al que la totalidad de las propiedades positivas son inherentes. Esta representación es el "ideal de la razón", y es la responsable de la génesis de la idea de Dios. Mas sin embargo es una representación, una idea, y careciendo como carece de contenido empírico independiente, no se le puede otorgar ninguna realidad objetiva, así que Kant somete las pruebas tradicionales de la existencia de Dios a una crítica, pues le parece que todas surgen de la ilusión trascendental.

El error que subyace a todas estas formas equivocadas de razonamiento metafísico (los paralogismos, las antinomias, y el ideal de la razón) es la ilusión trascendental, en la que la intuición se confunde con el concepto; todas repiten de alguna manera la tendencia de la razón que tan bien ejemplifica el equívoco platónico de tomar las ideas por arquetipos. Pero aunque sea inconscientemente, Platón también mostró el camino para salir de esta ilusión, ya que, como señala Kant, tomó todos sus *ejemplos* de ideas del reino de la *práctica* más que de la razón *teórica*. Con esto, pues, Kant señala la dirección de su filosofía crítica. El proyecto metafísico no ha de entenderse principalmente como un esfuerzo "teórico". "La razón pura" (sin contenido empírico) no puede aspirar a conocimiento entendido como alguna especie de *teoría* de entidades como el alma, el cosmos y Dios. La razón pura es principalmente *práctica*. El proyecto filosófico no trata, en última instancia, del conocimiento del mundo, sino que trata del logro de la *libertad*. Este es un tema recogido en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*. Antes de pasar a estas obras, sin embargo, es necesario estudiar más a fondo la cuestión de la relación de Kant con la filosofía antigua y con el pensamiento de aquellos que, para él, eran sus más grandes figuras, Platón y Aristóteles.

4.3. La modernidad de Kant

La imagen de inversión copernicana de perspectiva que Kant quiere dar está claramente destinada a transmitirnos el sentido de una transición desde la manera de pensar antigua a la moderna, e implica una reinterpretación radical de lo que significa ser un conocedor del mundo. De hecho, la afirmación inicial de Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, de que el mundo es un mundo de "hechos" más bien que de "objetos", también puede leerse como contrastando el "mundo" moderno que es correlato de la unidad trascendental de la apercepción contra el clásico mundo aristotélico de "sustancias". Para captar la diferencia entre el moderno "mundo de hechos" y el antiguo "mundo de objetos" quizás sea útil llamar la atención a otra distinción más reciente entre un "mundo *(Welt)*" y un "entorno *(Umwelt)*".

Generalmente pensamos en los gatos y los perros como conscientes de los objetos en su proximidad inmediata y de los eventos que se desarrollan alrededor de ellos: los objetos y los acontecimientos de su entorno circundante (Gadamer 1992 443-45). Es difícil, sin embargo, pensar que una criatura sin lenguaje o pensamiento conceptual tenga cualquier tipo de noción de lo que podría estar ocurriendo en las partes del mundo que están *fuera* de su entorno. El "mundo" de una criatura perceptiva no humana, podríamos decir, tendría que *ser* sólo su entorno, es decir, el espacio y el tiempo egocéntricos que irradian desde su ubicación particular en un momento dado hasta algún "horizonte" limitante. Por el contrario, los seres con la capacidad para el pensamiento conceptual, se podría decir, tienen los recursos para representar objetos y eventos

existentes más allá del horizonte de la conciencia perceptiva, porque es sólo *razonando hacia* dichas representaciones que podemos ampliar la gama de pensamiento en de esta manera, y sólo *los conceptos*, se podría pensar, pueden proporcionar al agente los medios para tal razonamiento inferencial. Así, por ejemplo, los seres humanos pueden hacer inferencias sobre las partes del mundo de las que no tienen experiencia, como cuando infieren lo que la manera como podrían ser las cosas a un nivel subatómico o en alguna parte distante del universo, sobre la base de las evidencias a las que *sí* tienen acceso perceptual.

Pero cuando reflexionamos sobre la naturaleza del antiguo "cosmos" de Aristóteles, parece decididamente más como la representación de un "entorno" que la de un "mundo". Tiene seres humanos en su centro, y termina en un horizonte distante que los rodea, de la misma manera que un entorno termina. La inversión copernicana, sin embargo, altera radicalmente nuestra concepción del mundo que habitamos y nuestra propia relación con él. El conocedor ya no está irreflexivamente en el centro de un cosmos que lo envuelve; más bien, como dijimos, el o la conocedora se ve a sí misma como ocupando contingente algún lugar dentro de un universo homogéneo, y como el sujeto *reflexionante*, que no está en ninguna parte especial dentro de aquél. Esta es la escisión, en Kant, entre el sujeto psicológico o "empírico", por un lado, y el sujeto "trascendental", por el otro. Con una concepción de sí mismo como sujeto trascendental, está claro que el modelo *perceptual* del conocimiento como un tipo de "ver" a los objetos ya no es apropiado. Si el mundo del sujeto trascendental se concibe ahora, como he sugerido, como una totalidad de "hechos" relacionados lógicamente, entonces los "hechos" que lo componen no son el tipo de entidades que uno *puede* pensar en el modelo de objetos perceptibles. Los "hechos" *mundanos*, a diferencia de las "cosas" que están *en torno*, no son entidades que puedan ubicarse en cualquier momento del tiempo o en cualquier punto en el espacio, ni el tipo de entidades que pueda estar *más cerca o más lejos* de uno. Aspirar a un conocimiento del mundo como totalidad de hechos es aspirar a trascender la particularidad de espacio y tiempo, no en el sentido de alcanzar un punto de vista desde el Cielo, sino en el de desprenderse de absolutamente cualquier "punto de vista".

Pero si bien el "giro copernicano" de Kant es paradigmático del giro hacia *el mundo moderno* desde *el antiguo*, emplea sin embargo medios para hacer esto que pertenecen igualmente al mundo antiguo. Como hemos visto, el "giro copernicano" es *de alguna manera* anticipado por el neoplatónico cristiano del siglo XV Nicolás de Cusa; y, de hecho, las ideas neoplatónicas habían sido invocadas desde antes para captar la infinitud del espacio, en oposición a la concepción aristotélica del espacio como una totalidad de "lugares" cósmicos finitos. Por lo tanto, el idealismo trascendental de Kant muestra un uso complejo de concepciones tanto de la tradición aristotélica como de la platónica para efectuar su moderna revolución "copernicana".

4.4. Kant, sobre las "categorías" de Aristóteles y las "ideas" de Platón

La idea de Kant de que proyectamos una forma conceptual *sobre* los objetos perceptibles, en lugar de intuir una que ya exista *en ellos*, encaja bien con la reinterpretación que hace en la *Crítica de la razón pura* de la teoría aristotélica de las "categorías". Aristóteles, en su trabajo sobre las *Categorías*, había intentado hacer una lista de las características básicas de los objetos que se reflejan en las maneras como hablamos de ellos. Reflexionando sobre la idea de que haciendo afirmaciones, lo que típicamente hacemos es decir algo, o "predicar" alguna característica o propiedad, *de* algo, Aristóteles intentó capturar las maneras como las cosas deben ser para que nosotros podamos hacer esto. Las cosas independientes *de* las que podemos afirmar alguna

característica son lo que llamó "sustancias", y distinguió la categoría de sustancia de aquellas otras que tienen que ver con las posibles maneras en que dichas sustancias pueden *ser*. Al decir que Sócrates está en el mercado, pues, yo designo a la sustancia *Sócrates*, y digo *de* Sócrates, *dónde* está, y Aristóteles toma esta distinción verbal para reflejar una distinción ontológica entre la categoría misma de *sustancia* y la categoría de *estar en algún sitio* de tales sustancias.[95]

En la "Analítica trascendental", Kant ofrece su propia versión de las categorías; pero mientras que para Aristóteles las categorías nos dirían algo de las cosas (sustancias primarias) "en sí mismas", para Kant, en cambio, desde el *copernicano* punto de vista inverso que ensayó, estas categorías reflejan la estructura lógica de nuestro conocimiento de las cosas, su *forma conceptual* fundamental. Es decir, mientras que Aristóteles piensa que nuestra conversación y el pensamiento reflejan de manera realista la forma que los objetos realmente tienen[96], Kant piensa que la forma es proyectada sobre los objetos cuando juzgamos sobre ellos (Thompson, 1983). En lo fundamental, gran parte de lo que Kant llama la "Analítica trascendental" se ocupa de esta inversión del planteamiento aristotélico de las categorías. La idea básica parece ser que llevamos la estructura categorial del entendimiento a los objetos que percibimos de la misma manera en que llevamos las "intuiciones puras" de espacio y tiempo a esos objetos. El tema principal se concentra en la forma de los objetos con que nos encontramos y de los que hacemos juicios en la experiencia perceptual. Por el contrario, el metafísico presupuesto en la segunda mitad del libro, la "Dialéctica trascendental", es *Platón*, ya que ahí Kant está interesado, no en juicios aislados sobre objetos de percepción, sino en nuestra capacidad de razonar por inferencias y *unificar* los juicios que hacemos sobre tales objetos: la capacidad que para Platón nos libera en el pensamiento de nuestras limitaciones terrestres y permite al pensamiento elevarse libremente en los cielos. Este tema más "platónico" parece estar ligado a una nueva serie de observaciones relativas a Copérnico que sugieren una extensión de la analogía copernicana *más allá* del ámbito de las categorías.

En la tercera de una serie de notas en las que Kant intenta explicar los paralelos entre su nuevo enfoque de la metafísica y la forma de hacer la cosmología de Copérnico, Kant señala que si Copérnico no hubiera sido capaz de adoptar su nuevo "punto de vista" (que toma el movimiento del Sol por una ilusión provocada por el movimiento de la Tierra), los descubrimientos posteriores de Galileo y Newton (el papel de la fuerza de gravedad en la explicación de movimiento) no habrían sido posibles.

> [L]as leyes centrales del movimiento de los cuerpos celestes establecieron con certeza lo que Copérnico había asumido al principio sólo como una hipótesis, y al mismo tiempo demostraron la fuerza invisible (la atracción newtoniana) que amarra al universo, lo que habría permanecido para siempre oculto si Copérnico no se hubiera aventurado, de manera ciertamente contraria a los sentidos, en la búsqueda de los movimientos observados no en los objetos del cielo sino en su observador. (CRPu: Bxxii, nota)

---

[95] La lista actual de categorías (distintos de la sustancia) que Aristóteles da es el siguiente: Cantidad (cuatro pies, de cinco pies); calidad (blanco, gramatical); relación (doble, media, grande); donde (en el Liceo, en el mercado); cuando (ayer, el año pasado); estar en una posición (está mintiendo, está sentado); que tiene (tiene los zapatos, tiene una armadura en); haciendo (se corta ting, se quema); y siendo afectado (de ser cortado, ser quemada) (Cat.: Cap. 4, 1b25 - 2a4).

[96] En este sentido, Aristóteles está más cerca de un realista moderna sobre la forma lógica, como en Armstrong (1997).

La movida de Copérnico había roto el embrujo que la imagen irreflexivamente egocéntrica del cosmos *circundante* de Aristóteles mantenía y de ese modo socavó la idea de segmentar el cosmos en los recintos supra- y sub-lunares. Moviéndose hacia una concepción del espacio como algo infinito y homogéneo, y más bien que finito, egocéntrico y estratificado, Copérnico y Bruno suministraron a Galileo los recursos para dar el siguiente paso importante de unificar los principios mecánicos que explican el movimiento en la Tierra y el movimiento circular de la planetas, incluyendo ahora a la Tierra misma. A su vez, el avance de Galileo permitió la hipótesis *newtoniana* de la fuerza de la gravedad como la fuerza que "mantiene unido el universo".

En estas notas al pie, Kant continúa comparando el método que emplea en el "Prefacio" (aunque no en el texto mismo de la *Crítica de la razón pura*) con la adopción de Copérnico del nuevo punto de vista hipotético[97], y, según yo, él imagina que su propia "hipótesis" metafísica conduce a un descubrimiento *similar* al del descubrimiento post-copernicano de la "fuerza invisible ... que mantiene unido el universo". En esta interpretación, aquello a lo que la hipótesis de Kant conduciría es lo que él considera como la *verdad* de las "formas" o "ideas" de Platón, en la cual Kant llega a ver a las ideas de Platón como jugando un papel análogo al desempeñado por gravedad que "mantiene unido al universo". Pero mientras que las fuerzas de Newton mantienen juntos a los objetos reales, para Kant las ideas de Platón mantienen juntas *a nuestras representaciones* del universo, porque éstas son efectivamente lo que subyace a nuestra capacidad de hacer inferencias, y la capacidad de razonar inferencialmente es lo que nos permite conocer el universo como un mundo de hechos más que como un conjunto de objetos y eventos. Mientras que la "Analítica trascendental" había supuesto una reinterpretación idealista de la *ontología* aristotélica, podríamos decir que la "Dialéctica trascendental" implica una transformación similar de la "henología" platónica.

Como hemos visto, los historiadores del surgimiento de la nueva visión del mundo en la época moderna han señalado la importancia que tuvo el resurgimiento renacentista del platonismo en la superación o transformación modernas de la cosmología tradicional "aristotélica" de la Edad Media.[98] El papel de Platón en este tipo de revolución del pensamiento está también presente, al menos de manera implícita, en la variante de Kant. En la "Dialéctica trascendental", él comenta la noción platónica de la "idea":

> Platón hizo uso de la expresión *"idea"* de tal manera que podemos ver de inmediato que él entendía por tal algo que no sólo nunca podría ser tomado de los sentidos, sino que incluso va mucho más allá de los conceptos del entendimiento (con los que Aristóteles se ocupó), ya que nada encontrado en la experiencia podría jamás ser congruente con ella. Las ideas son para él arquetipos de las cosas mismas, y

---

[97] "En este prefacio que proponen la transformación en nuestra manera de pensar se presenta en la crítica como una mera hipótesis, análoga a la otra hipótesis, únicamente con el fin de elaborar nuestro aviso a los primeros intentos de una transformación tal, que siempre son hipotéticos, incluso aunque en el propio tratado se demostrará no hipotéticamente sino apodíctica de la constitución de nuestras representaciones del espacio y del tiempo y de los conceptos elementales de la inteligencia "(CRPu: Bxxii, nota).

[98] Esta tesis fue presentada por Cassirer (1963), que ha destacado el papel del siglo XV alemán neoplatonista cardenal Nicolás de Cusa, cuyas ideas teológicamente derivados de un cosmos gobernados ley homogénea parecía anticipar Copérnico y Galileo. La importancia de Cusa se ha destacado más recientemente en Blumenberg (1983) y Harries (2001).

no, como las categorías, solamente la clave para posibles experiencias. En su opinión, fluían de la más alta razón, a través de la cual la razón humana participa de ellas; si bien nuestra razón ya no se encuentra ahora en su estado original, sino que debe evocar con trabajo las viejas y ya muy oscuras ideas, mediante la reminiscencia (lo que se llama "la filosofía"). (CRPu: A313 / B370)

En la extensión científica de la experiencia vamos más allá del conocimiento de cosas individuales aisladas, y establecemos vínculos entre diferentes áreas de nuestra experiencia de manera sistemática, como hizo Galileo cuando vinculó el movimiento de los objetos en la Tierra con el movimiento circular "eterno" de los objetos en el cielo; dos tipos de movimiento que Aristóteles clsificaba en distintas *especies*. Pero, como hemos visto, para ello era preciso ir más allá de las evidencias inmediatas de los sentidos, como Copérnico había hecho en la reinterpretación del movimiento aparente del sol alrededor de la Tierra. En otros lugares Kant apela a un tipo de razonamiento hipotético-deductivo, en el que uno conjetura algún estado de cosas hipotético como explicación posible de algún hecho observable.[99] Lo que aquí cuenta como posible explicación es que de la *verdad* hipotética de la conjetura uno podría inferir la verdad del estado de cosas percibido, y aquí Kant se basa en los tipos de inferencias de la lógica *silogística* antigua para modelar tal razonamiento. Pero la silogística de Aristóteles era en sí misma una forma de razonamiento que iba pegada con una concepción de las cosas según la cual están organizadas en patrones jerárquicos de clases naturales, una concepción derivada efectivamente del método platónico "de arriba a abajo", o de "colección y división". De esta manera, entonces, el objetivo platónico de una concepción del cosmos como un todo unificado subyace a esta forma de explicación. Como dice Kant de Platón en las primeras páginas de la "Dialéctica trascendental", "solamente el conjunto de su combinación en la totalidad de un mundo se adecua por completo a su idea" (CRPu: A318 / B374-75). Platón había pensado en sus "ideas" como arquetipos de las cosas en sí, pero para Kant, las ideas de Platón se entienden mejor como *exigencias de que la comprensión se unifique*; así que juegan para él un papel *análogo* al papel desempeñado por la gravedad newtoniana: mantienen juntos los contenidos de todos nuestros *juicios*. Una vez más, la movida de Kant consiste en reinterpretar *idealistamente* el *realismo* de otro, en este caso, la comprensión realista que Platón tiene de las ideas.

He sugerido que es desde el privilegiado punto de vista de este tipo de razonamiento inferencial, la reflexión del pensamiento del mundo como un conjunto de "hechos" más que de objetos, que podríamos pensar a las "ideas" platónicas como jugando un papel análogo al de las fuerzas newtonianas. Que todas nuestras creencias (en el lenguaje de Kant, nuestras "representaciones") sean consistentes parece ser el requisito implícito en el tipo de unificación de la creencia que Kant entiende como la "unidad trascendental de la apercepción".[100] Esto representa el grado de

---

[99] Esta forma de explicación está en Leibniz, que describe de manera efectiva el método hipotético-deductivo (NE: 450). El recurso a estas formas de explicación en la tradición alemana se remonta al filósofo natural Renaissance interpretaciones de la lógica aristotélica de Jacobo Zabarella. Para una discusión más completa de estos aspectos ver la Redding (2007: cap. 46, § 28).

[100] En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant describe cómo toda conexión o unión de nuestros conocimientos requiere una "unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones, y en relación con lo que toda representación de los objetos es solo posible", una unidad de la conciencia que él allí los nombres de "apercepción trascendental" (CRPu: A107). La unidad de esta percepción, según él, está en relación con todos los conceptos, de manera *a priori*, así como el espacio y el tiempo, como formas de representación unificada, están en relación a las intuiciones de la sensibilidad (ibid.). Todo esto sugiere que lo que asegura la unidad de las creencias de

coherencia lógica entre los "hechos" que constituyen el mundo empírico que exige el entendimiento y que caracteriza a la "unidad distributiva" entre los juicios considerados desde el punto de vista de la analítica trascendental. Entendida desde la perspectiva del "IT débil", esta idea toma la forma de que nunca podemos ir más allá de esa concepción teórica como "unidad distributiva" de hechos empíricos. Ningún conocimiento holístico sería posible del mundo como "unidad colectiva". Sin embargo, los post-kantianos leerían esto en consonancia con la perspectiva de un *IT fuerte*. El objeto propio de la metafísica es lo que "la razón produce totalmente fuera de sí", por lo que no tiene nada en ella, en principio, incapaz de ser conocido. Considero que sus esfuerzos para leer el idealismo trascendental de esa manera se siguen, en parte, de una diferente apreciación de las ideas platónicas.

4.5. El "Platón" de Kant

La importancia de Platón para Kant, aunque generalmente reconocida, es fácil de subestimar o malinterpretar. Desde la perspectiva de la orientación, generalmente empirista o naturalista, de la filosofía reciente de habla inglesa (la orientación que da forma al IT débil), la crítica de Kant a las afirmaciones teóricas de la "razón pura" aparece como parte de un giro más general de la modernidad contra la idea de una investigación puramente conceptual en un reino suprasensible. Sin embargo, la relación de Kant con Platón es mucho más sofisticada que esto.[101] Como se desarrollará en el próximo capítulo, en lugar de rechazar el platonismo a la manera característica de la filosofía moderna estándar, se aprecia mejor a Kant si se lo interpreta como transponiendo el enfoque henológico de Platón desde el ámbito de la filosofía teórica al de la filosofía práctica, a la par que afirma la primacía de la razón práctica. En lugar de abandonar el platonismo, Kant afirma haber recuperado una verdad sobre su naturaleza que incluso Platón había malentendido. Pero para comprender correctamente la compleja postura que aquí adopta Kant, es importante tener en cuenta las doctrinas que él mismo consideró como constitutivas de la filosofía de Platón. De hecho, desde la perspectiva de la comprensión actual de Platón, Kant comete una serie de significativos errores en los que fusiona los puntos de vista de Platón con los del pensamiento platónico posterior. Reconocer estas confusiones es importante para entender la relación que con Kant tienen idealistas post-kantianos como Schiller, Schelling y Hegel.

En su explicación de las ideas de Platón en el primer libro de la "Dialéctica trascendental", titulado "Sobre los conceptos de la razón pura", Kant comienza por describir la manera en que las ideas platónicas eran "arquetipos de las cosas mismas", pero agrega que, en opinión de Platón, estas ideas " fluían de la razón más alta, a través de la cual la razón humana participa en ellas" (CRPu: A313/B370; ver también A316/B374). Más tarde, en la sección de la "Dialéctica Trascendental" que trata los "Ideales de la razón pura", Kant vuelve a atribuir a Platón la noción de una "mente divina" dentro de la cual existen las "ideas". Un "ideal", dice Kant, "era para Platón, una idea en el entendimiento divino" (ibid.: A568/B596). Pero como señalan los editores de una reciente edición

---

uno es que son las creencias de un solo sujeto racional. la idea de Kant es que la reagrupación de las creencias verdaderas y la celebración de los distinguen de otras tomadas de que es falsa simplemente es la función básica de lo que conocemos como "la mente".

[101] Véase Vieillard-Baron (1979: 40 - 56). Cf. la reclamación en Beiser (2003: 65) que "Kant se encuentra mucho más dentro de la tradición platónica ... que muchos estudiosos están dispuestos a admitir".

en inglés de la *Crítica de la razón pura* de Kant, la idea de una mente divina como un contenedor de las ideas no se originó antes de que ocurriera el "platonismo sincretista del período de la Academia Media" y "sólo entonces fue adoptada por platónicos tan diversos como Filón de Alejandría, Plotino y San Agustín, hasta volverse fundamental para las posteriores interpretaciones cristianas del platonismo".[102] Además, incluso con Plotino y Proclo, es discutible que "el Uno" que es el objeto de la filosofía y teología neoplatónicas paganas debe equipararse con lo que normalmente consideramos como una "mente".[103] Y lo más importante: tal "mente" no tendría en ningún sentido una voluntad.

Fue solo cuando Agustín añadió una voluntad al "Uno" neoplatónico, tomado como un entendimiento divino, que la idea antropomórfica más familiar de "la mente de Dios" tomó forma[104], y lo hizo en conjunto con una concepción que separaba la creencia cristiana ortodoxa y el pensamiento neoplatónico que por otro lado había influido tanto en los Padres de la iglesia primitiva: la idea de la creación del mundo *"ex nihilo"* y ocurriendo en el tiempo, la idea que, hemos visto, está presente en el pensamiento de Newton. Las ideas en la mente del Dios de Agustín son creativas porque es en virtud de estas ideas que el mundo material es creado. Y lo que Dios quiere se concibe como "algo que inicialmente existe en su mente en forma de ideas". Aquí parece que Agustín tomó prestado el modelo de las ideas creativas de la mente de la imagen de Cicerón: la creación de esculturas por obra de Fidias (Panofsky, 1968).[105] La tensión entre la idea voluntarista de Agustín de Dios como creador del mundo *ex nihilo* y la concepción neoplatónica de la "emanación" del mundo regresaría por lo tanto en la forma de la disputa entre el voluntarismo de los nominalistas medievales, como Ockham, y los oponentes neoplatónicos del voluntarismo, quienes se granjearon así la acusación de una herejía panteísta. Podemos ver al sucesor de esta misma disputa surgir en el contexto de la remodelación idealista de la filosofía de Kant a fines del siglo XVIII.

No debería sorprendernos la distorsión interpretativa que Kant hace de Platón. Como ha señalado Frederick Beiser, en la primera parte del siglo "Platón había sido casi olvidado, después de haber sido eclipsado por la escolástica aristotélica de las universidades" (Beiser 2003: 68). De manera consistente con esto, la educación filosófica temprana de Kant había sido fundamentalmente aristotélica (Tonelli 1975). Vieillard-Baron atribuye la primera referencia de Kant a Platón, que aparentemente ocurre en la Disertación inaugural, a un intenso interés por el platonismo, estimulado por su primer estudio profundo de la filosofía de Leibniz en 1768 (Vieillard-Baron

---

[102] CRPu: 746n86 (nota del editor). Este había sido señalado en el Reich (1964). Es notable que la artesanía de trabajo de Platón del Timeo Dios no posee ni las "ideas" en la mente, ni tampoco es un creador omnipotente - como todos los trabajadores de artesanía, este Dios está limitado por los materiales dados que tiene que trabajar con ellos. Ni es Dios de Platón un objeto de culto, pero una de emulación.

[103] Esto se argumenta, por ejemplo, en Burócrata (1982).

[104] Más tarde, el pensamiento cristiano desarrollado este Anthropomorphizing de Dios con la idea de que la mente humana está hecho a la imagen de la mente divina, o incluso que Dios y la naturaleza humana son paradigmas de uno al otro. Pero, por supuesto, la mente humana ha sido encarcelado en un mundo material que Dios creó ex nihilo.

[105] Pépin (2006) refuta la afirmación de Panofsky que esta es la primera referencia a una mente divina en la tradición, tales referencias se encuentran en las obras de los platónicos Media.

1979: 58). Y mientras Kant elaboraba los detalles de su filosofía trascendental en la "década silenciosa" que corre desde esta obra hsta la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781, "no fue sino hasta la década de 1780 cuando comenzó realmente el renacimiento platónico" (Beiser 2003: 69).[106] No se sabe cuánto Platón había leído Kant, pero al igual que otros de su generación, Kant estaba claramente influido por la interpretación de Platón dada por Johann Jakob Brucker en su ampliamente leída *Historia Critica Philosophiae*.[107] Kant discrepaba de la evaluación generalmente negativa que Brucker hace de Platón[108], pero fuera de eso parece haber seguido a Brucker, especialmente en su explicación de las ideas de Platón.

Uno de los primeros historiadores críticos de la filosofía, Brucker conscientemente se esforzaba por separar los puntos de vista de Platón mismo de lo que había provenía de las interpretaciones de neoplatónicos como Plotino y Proclo, y que había sido revividas durante el Renacimiento y representadas más recientemente por Cudworth. De hecho, Brucker consideraba al "monismo" neoplatónico y pagano de Plotino y Proclo como un precursor del materialismo ateo de Spinoza (Franz 2003: 20). Pero al hacer esto, Bruckner atribuyó a Platón un dualismo de sustancias que separaba al mundo material de la mente divina, y aunque era consciente de que era imposible encontrar la idea cristiana de la creación *ex nihilo* en Platón, él todavía consideraba a la mente divina del *Timeo* como la creadora de las ideas:

> Platón enseñaba que hay una Causa Inteligente, que es el origen de todos los seres espirituales, y la modeladora del mundo material ... Dios, según Platón, es la Inteligencia Suprema, incorpórea, sin principio, fin o cambio, y capaz de ser percibida sólo por la mente. (Brucker 2001: 130-31)

Según Vieillard-Baron, fue esto, junto con la influencia de la síntesis malebrancheana de Agustín y Descartes, lo que subyace a la interpretación claramente agustiniana que Kant hace de Platón (Vieillard-Baron 1979: 35-36).

Un crítico posterior, especialmente vehemente, de los supuestos cristianos ortodoxos incrustados en la filosofía supuestamente no religiosa de Kant, fue Nietzsche; pero como veremos, objeciones similares se encontraron más inmediatamente en las actitudes hacia Kant de Schelling y de Hegel. A menudo, el punto de partida no era tanto la teoría de Kant como su filosofía moral, a la que nos referiremos a continuación. Y lo que es más importante, la crítica de la versión del platonismo que sobrevivió en la filosofía moral de Kant a menudo se hacía en nombre de otra forma de platonismo, una que consideraba a los neoplatónicos paganos como verdaderos herederos de Platón y que evitaba la voluntarista síntesis que hace Agustín del pensamiento neoplatónico con un Dios creador antropomorfizado. Además, era cierto que esa forma de neoplatonismo tenía las características que Brucker había denunciado, características que lo aproximaban a lo que los cristianos ortodoxos consideraban como el "materialismo ateo" de Spinoza. Pero como se verá (en

---

[106] De acuerdo con Baum (2000 206 - 7), no fue hasta las cuentas de Platón de Friedrich Plessing aparecieron a finales de los años 1790 que una visión de las ideas de Platón como la actualmente aceptada fue presentada.

[107] Esa cuenta de Platón a Kant sigue de cerca la presentación del Brucker se alegó en Mollowitz (1935).

[108] En la discusión de Platón al comienzo de la "Dialéctica trascendental" (CRPu: A316 / B 372), Kant defiende la pertinencia de las "ideas" para el pensamiento político contra la crítica de Platón Brucker.

el Capítulo 6), los elementos de esta crítica también se encontraban en uno de los primeros críticos inmanentes de Kant: ¡el propio Kant!

Capítulo 5. El marco moral de la metafísica

El método copernicano de Kant habría de tener consecuencias tanto negativas como positivas para la metafísica. Las consecuencias negativas parecen obvias. La metafísica había sido concebida como la investigación racional sobre las "cosas en sí", usando la mera facultad del razonamiento inferencial, y la "crítica de la razón pura" había socavado la idea de tal indagación: nos dice eso que no podemos saber. No podemos conocer las cosas en sí, sólo podemos conocer las cosas en relación con nuestras propias facultades de conocer, es decir, las "apariencias". Los paralogismos y las antinomias son testimonios de los límites de la inteligencia humana cuando se intenta estirar su razonamiento más allá de las regiones de la sensibilidad. En este sentido, la filosofía de Kant aparece a menudo como una forma de escepticismo, o como con frecuencia se dice, una forma de escepticismo "trascendental": la posición del IT débil.

Sin embargo, Kant pensaba que su proyecto tenía también un aspecto positivo:

> cuando nos damos cuenta de que los principios con los que la razón especulativa se aventura más allá de sus límites no resultan, de hecho, en que extendamos el uso de la razón, sino más bien ... inevitablemente dan lugar a reducirla, amenazando con extender los límites de la sensibilidad, a la cual estos principios pertenecen realmente, por lo que incluso amenazan hasta con desalojar el uso de la razón pura (práctica). (CRPu: Bxxiv-xxv)

Si la razón teórica nos diera un conocimiento amplio de las "cosas en sí" sería imposible ver cómo la acción libre, y por lo tanto la moral, pudieran ser posibles, ya que toda acción parecería determinado por la naturaleza de las cosas.

> Ahora bien, si supusiéramos que la distinción entre las cosas como objetos de la experiencia y las mismas cosas como cosas en sí mismas, cosa que nuestra crítica ha hecho necesaria, no se ha hecho todavía, entonces el principio de causalidad, y por lo tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la causalidad, serían válidos para todas las cosas en general, como causas eficientes. Yo no sería capaz de decir de una y la misma cosa, por ejemplo, del alma humana, que su voluntad es libre y sin embargo, que simultáneamente es objeto de la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción evidente. (CRPu: Bxxvii-xxviii)

Pero si el mundo determinista del conocimiento teórico es el mundo de la apariencia y no el de las cosas en sí, entonces podemos mantener la noción de libre albedrío sin contradicción:

> Pero si la crítica no ha cometido un error al enseñar que el objeto debe ser tomado en un doble sentido, es decir, como apariencia o como cosa en sí; si su deducción de los conceptos puros del entendimiento es correcto, y, por lo tanto, el principio de causalidad se aplica sólo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir, en tanto que son objetos de la experiencia, mientras que las cosas en el segundo sentido no están sujetas a él; entonces la misma voluntad es pensada en la apariencia (en las acciones visibles) como necesariamente sujeta a la ley de la naturaleza y en este sentido no es libre, mientras que, por otro lado, es pensada como perteneciente a una cosa en sí y no sujeta a esa ley, y, por lo tanto, libre; sin que por ello ocurra ninguna contradicción. (Ibid.: xxvii-xxviii)

Por otra parte, no sólo la crítica de la razón pura teórica protegía la idea de una voluntad nouménica libre de los problemas del determinismo, sino que ayudaba a rescatar a la religión de las críticas de la moderna visión científica del mundo. La ciencia empírica sólo podía informarnos sobre "apariencias" y no sobre las "cosas en sí". La crítica de la razón pura teórica socavó las

pruebas metafísicas tradicionales de la existencia de Dios, pero al mismo tiempo dio protección a la existencia de Dios de los estragos de la crítica científica. Esto hizo que el mundo de los creyentes piadosos, como Lampe, el sirviente de Kant, estuvieran a salvo del tipo crítica ilustrada de la religión, la cual había crecido a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII.

La imagen de Kant que acabamos de esbozar, el "escéptico trascendental" del IT débil, es fiel a la imagen de Kant que mantienen muchos filósofos posteriores, entre los que podemos contar Hegel. Sin embargo, los intérpretes contemporáneos de Kant se han involucrado en una profunda disputa sobre lo que exactamente tenía él en mente con la distinción entre apariencias y cosas en sí, y cómo hemos de interpretar su idealismo trascendental en general. De hecho, algunos todavía se aferran a la imagen tradicional de Kant como un escéptico trascendental, que se refiere a las apariencias y las cosas en sí mismas como a habitantes de mundos diferentes, uno espacio-temporal y sensible, el otro no espacio-temporal, sino inteligible (por ejemplo, Van Cleve 1999). Para ellos, el primero es un tipo de construcción de nuestras representaciones mentales, mientras que el último es lo que Kant postula como una realidad genuina pero incognoscible. Otros, sin embargo, en oposición a la visión de "dos mundos", ven la apariencia y las cosas en sí mismas más bien como dos "aspectos" diferentes de una realidad única: aquéllas, por un lado, surgen a la vista cuando uno se ocupa de los objetos como empíricamente cognoscibles en el espacio y el tiempo, y esos aspectos, por la otra parte, que se *entienden* (aunque no sean conocidos) desde el "punto de vista" de un tipo de pensamiento *puro*, conceptualmente articulado.[109]

Desde el primer punto de vista, es como si el movimiento de Kant entre la Disertación inaugural y la *Crítica de la razón pura* hubiera implicado un cambio de actitud hacia nuestra capacidad de conocimiento puramente conceptual de las cosas en sí mismas. Según esta concepción escéptica, mientras que Kant habría pensado al principio que sí podemos tener conocimiento de semejante región, más tarde habría cambiado de opinión y llegado a considerar sus objetos como incognoscibles. En la concepción de los "dos aspectos", el cambio es más radical, pues implica algo más parecido a un cambio en la postura fundamental que correspondería tener frente a los objetos del mundo. De acuerdo con esta interpretación, Kant estaría diciendo algo así como que no debemos pensar que el *conocimiento* es la orientación definitiva hacia el mundo, de la cual dependen todas las otras formas de relacionarnos con el mundo. Por el contrario, existiría una postura puramente conceptual articulada y no reducible a un ámbito del conocer.[110] Kant se encuentra la expresión prototípico de esta postura en la *moralidad* humana, que, piensa, procede de consideraciones puramente conceptuales y no en última instancia, del conocimiento. La metafísica es reconcebida desde un punto de vista *práctico*. El conocimiento metafísico es de hecho posible, pero algo bastante diferente se entiende por "metafísica". Esta es la raíz de la interpretación que llamo IT fuerte.

---

[109] Más recientemente, el principal representante de la vista "dos aspectos" de Kant ha sido Allison (2004). Véase también Bird (2006).

[110] Esta idea ha sido bien capturada por Stanley Cavell: "creemos que el escepticismo debe significar que no podemos conocer si mundo existe, y por lo tanto que tal vez ni siquiera hay un mundo... Mientras que lo que el escepticismo sugiere es que dado que no podemos saber que el mundo existe, su presente para nosotros no puede ser una función del conocimiento ... por eso consideramos que Kant dijo que hay cosas que no podemos saber; mientras que lo que él dijo es que algo no se puede conocer, y tampoco se puede dudar coherentemente de, por ejemplo, que hay un mundo y que somos libres" (Cavell, 1976: 324).

Por nuestra parte, no es necesario decidir cuál de estas dos interpretaciones representa la "genuina" concepción de Kant, pues hay evidencias textuales de la *Crítica de la razón pura* que pueden aducirse para ambas. Reconocer esto es reconocer una cierta tensión que afecta a toda la formulación del idealismo trascendental tal como se estableció en la *Crítica de la razón pura*, la cual permitió que escritores posteriores, *incluyendo al propio Kant*, pusieran algunos aspectos de la doctrina en contra de otros. Por otra parte, es evidente que el propio Kant no se contenta con sus puntos de vista, tal como fueron expresados en la primera *Crítica*. En primer lugar, reaccionando contra ciertas críticas e interpretaciones de sus ideas ahí encontradas, reescribió partes importantes para su segunda edición, que en general pueden verse como desviándose de la interpretación fenomenalista de los dos mundos.[111] Por otra parte, cuando Kant movió su enfoque lejos del marco teórico de la primera Crítica hacia el marco práctico de la segunda, y aún más allá, a las consideraciones estéticas y teleológica de la *tercera* Crítica, surgieron diferentes aspectos y posibilidades de interpretación, a medida que Kant respondía a los problemas propios de esas áreas. A partir de este punto, parece seguro decir que que la *trayectoria general* del viaje de Kant a través de las diversas áreas de su idealismo trascendental apuntaba más a concepciones de la interpretación del tipo de los dos aspectos, que del de los dos mundos, y que aquélla está en espíritu más próxima al tipo de idealismo desarrollado por quienes le continuaron, como Fichte, Schelling y Hegel. En esta medida, podríamos contar incluso al propio Kant entre sus críticos idealistas postkantianos. Por el momento, sin embargo, es importante comprender cómo la filosofía expresada en la *Crítica de la razón pura* podría conducir a la concepción de la razón práctica que se encuentra en las obras paradigmáticas de Kant de la filosofía práctica trascendental: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788).

Hemos visto cómo, en la *Crítica de la razón pura*, las "ideas" platónicas juegan un papel crucial en la explicación de la manera como, según Kant, llegamos a entender el mundo científicamente, ya que la idea del mundo como un todo unificado nos anima a buscar una unidad cada vez mayor y mayor de nuestros juicios empíricos, lo que exige la subsunción de entidades bajo conceptos cada vez más generales que articulen una comprensión general *nomológica* de la realidad. Aquí nuestra capacidad de hacer hipótesis sobre cómo podría ser el mundo nos libera, al menos momentáneamente, de la limitación de nuestro pretendido conocimiento de la manera como es el mundo, incluso si tenemos que volver al reino de la experiencia sensible para juzgar si estas hipótesis son, de hecho, la verdad sobre el mundo. Cuando planteamos hipótesis, nos preguntamos sobre las consecuencias del "hecho" supuesto, y consideramos la forma "condicional" de pensamiento involucrados, "si p, entonces q", como válida, independientemente de la verdad *efectiva* de *p*.[112] Pero mientras que el razonaimento se desprende del conocimiento cuando hace hipótesis, en el razonamiento propiamente *moral*, Kant parece sugerir que está claramente *desprendido*.[113] La razón práctica, en contraste con la razón teórica, puede ser "pura", y esto es lo

---

[111] En particular, la "refutación del Idealismo", insertado en la segunda edición.

[112] Es decir, hipotetizamos una forma en que el mundo posiblemente sea, y a partir de la hipótesis deducimos lo que también sería el caso, si la hipótesis fuera cierta. Si lo que puede deducirse de la hipótesis resulta ser cierto en verdad, esto es evidencia de que la hipótesis en sí es verdadera.

[113] En nuestra postura moral, así podemos alcanzar ese tipo de indiferencia aperspectival a nuestra inserción particular en el mundo que había sido parte del objetivo de conocimiento teórico Platonísticamente concebido.

que permite a Kant *desplazar* el proyecto de la metafísica desde una perspectiva teorética hacia una *moral*. La idea que Kant tiene de esto, sin embargo, es mucho más complicada de lo que frecuentemente se admite, y crea problemas propios que Kant trató de resolver en su filosofía posterior.

5.1. La primacía de la razón práctica en la filosofía crítica de Kant

La razón teórica se ocupa con creencias verdaderas, i.e. con determinaciones del conocimiento. De forma análoga, la razón práctica se ocupa con las determinaciones de lo que Kant llama "la voluntad". Pero ¿cómo debemos concebir al acto de la voluntad o a la capacidad que subyace a esta actividad, "la voluntad"? ¿Y cómo vamos debemos pensar la relación entre querer y saber?

Es tentador pensar en la acción voluntaria como motivada, en última instancia, por el deseo o la aversión; y pensar tales deseos y aversiones, en consecuencia, arraigados en nuestra naturaleza corporal. 6, § 53).[114] Este es el supuesto típico que subyace a las concepciones de la "razón práctica" que se encuentran en Hobbes, por ejemplo, para quien la razón funciona prácticamente cuando se decide el tipo de acción que es necesaria para satisfacer tales deseos. De hecho, este tipo de "razón instrumental" parece, para Hobbes, constitutiva de la razón por sí. O, para presentar su proyecto de otra manera, Hobbes parece reducir todas las formas de normatividad a la de la razón instrumental. El único sentido en que el razonamiento es "racional" es en el de ayudar a un agente a satisfacer sus deseos y a evitar el dolor. (Como veremos, en su explicación de los fundamentos de la obligación política, Hobbes ha sido criticado por intentar, aparentemente, fundamentar la función "normativa" de la voluntad en una explicación totalmente "naturalista" de la voluntad, como apetito basado en el cuerpo.) Desde el punto de vista de Kant, sin embargo, la versión naturalista de Hobbes de la voluntad como apetito, socava su intento de capturar incluso la razón instrumental como un proceso normativo. Por lo tanto, Hobbes describe la voluntad como el "último apetito" en un proceso de deliberación, pero poco dice acerca de lo que este proceso de deliberación podría ser. Kant, al centrarse en el propio proceso de razonamiento práctico, intenta mostrar cómo la voluntad no puede ser identificada con ningún apetito o inclinación concebidos a la manera naturalista.

Henry Allison caracterizó la explicación de Kant de un "agente mínimamente racional" como uno "que forma sus intereses sobre la base de algún tipo de evaluación reflexiva de la inclinación y que adopta pólizas sobre la base de esos intereses" (Allison 1990: 89). La idea es que una evaluación de este tipo de reflexión parece ser un requisito mínimo para el razonamiento, incluso para el instrumental. Por ejemplo, si bien algo así como el hambre que siento podría ser un candidato para un "último apetito" hobbesiano inmediatamente anterior a "cenar", es poco probable que sea ese estado, como tal, lo que me haya conducido a través de la red de deliberaciones a, por ejemplo, comprar los ingredientes para la cena, con la cual, finalmente, había de satisfacer mi hambre. Una

---

[114] Así Hume, que a menudo se toma como representante de esta tradición, escribe: "Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas no pueden, en ningún caso, ser explicados por la razón, sino que se recomiendan por completo a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales "(Enq: 293). La idea de que los deseos son "dados" sobre la base de la cual la razón actúa instrumentalmente es efectivamente la visión recibida dentro de la filosofía analítica, aunque no sin oposición. Véase, por ejemplo, Millgram (1997) para una crítica sostenida.

especie de "silogismo práctico" tendría que estar involucrado en cualquier deliberación, por pequeña que sea, que explote los vínculos conceptuales entre conceptos como "hambre", "comer" y "comida". Kant alude a los "silogismo" implícitos del razonamiento práctico con su idea del papel de las "máximas" en tal razonamiento instrumental (Beck, 1960: 81), máximas que Allison caracteriza por tener esta forma general "cuando estés en situaciones de tipo S, realiza acciones de tipo A"(Allison, 1990: 89-90). Para el razonamiento implícito detrás de la compra de los ingredientes para la cena de esta noche, se podría pensar en la máxima relevante involucrada como en algo parecido a: "cuando te encuentres en situaciones de necesidad de alimentos, realiza acciones procuradoras de alimentos", y todo esto sugiere que para mí, qua deliberator, no es simplemente el hecho de mi *estar hambriento* el hecho más relevante de la razón instrumental, sino más bien mi *ser consciente* de que soy la clase de ser que va a tener hambre, y saber que tener hambre es estar en un estado de necesidad de alimentos. Kant expresa este punto con la afirmación de que un incentivo no puede determinar la voluntad de una acción, "excepto en la medida en que el ser humano la ha incorporado a su máxima (lo ha convertido en una regla universal para él, según la cual él desea conducirse)"(Rel: 6,24).

Con esta "tesis de la incorporación", como llama Allison a la noción central de Kant, éste alteró radicalmente los supuestos sobre el papel de las inclinaciones y las aversiones que figuran en el comportamiento de los seres con capacidad para razonar.[115] En lugar de ver, como Hobbes y Hume, las inclinaciones y las aversiones como contenidos dados naturalmente a la razón y que determinan el contenido de "la voluntad", Kant los considera como teniendo que ser "incorporados" en una "máxima"; es decir, que tienen necesidad de algún tipo de forma de expresión, conceptual y, de ese modo, *general*, para que un agente pueda razonar sobre ellos y actuar al respecto. La razón misma adquiere así un papel en la formación o la determinación de la voluntad, y esto parece sugerir una fuente de normatividad más profunda que la de la razón instrumental concebido en sua forma hobbesiana. Y esto, a su vez, sugiere alguna fuente posible de normatividad moral. Fue la idea de la autodeterminación de la "razón", en lugar de cualquier status instrumental que se le haya asignado, como hace Hume con eso de volverla "esclava de las pasiones" (THN: 415), lo que constituye la base de la filosofía moral crítica de Kant.

En sus tempranos intentos pre-críticos para unir a la posición monadológica de Leibniz con alguna explicación causal análoga a las de Newton y a la idea de interacción real, Kant había pensado en el comportamiento específicamente moral, como estando fundado en algún tipo peculiar de inclinaciones y aversiones desinteresadas pero naturales, que motivarían acciones conducentes a armonizar con los intereses de los demás, en vez de chocar con ellos. A partir de los siglos XVII y XVIII, habían habido modelos filosóficos para explicar ese tipo, en respuesta a la psicología egoísta de Hobbes, y en general todos eran platonizantes. Rousseau, por ejemplo, había postulado un tipo de aversión natural al sufrimiento de los demás, la compasión, como fuente de la moral, y otros habían invocado el papel del amor contra la explicación mecanicista de la motivación de Hobbes. Una versión quasi estética de la motivación moral desinteresada se se podía encontrar en el pensador Inglés platónico, Shaftesbury, y después de él, en Francis Hutcheson, quien influyó fuertemente en especial el pensamiento moral temprano de Kant.

---

[115] Así, en el ámbito práctico también Kant está ligado a la crítica de lo que, en el contexto de la razón teórica, se conoce como el "mito de lo dado" en Sellars (1997).

Kant, sin embargo, sintió la necesidad de abandonar este enfoque con el "giro trascendental" que estableció la posición filosófica de sus críticas. A partir de la posición crítica, Kant critica cualquier idea de la determinación natural de la voluntad, ya sea hobbesiana o rousseauniana, como una fusión ilegítima de los puntos de vista fenoménico y noumenal. Con este punto de vista, su nueva concepción de la razón moral llegó a ser, en algunos aspectos, un retorno a una posición más leibniziana, con la autodeterminación monádica del agente racional recibiendo prioridad absoluta. En la moral, la voluntad no debía tener ninguna determinación "externa", ni siquiera si esta determinación fuera tal que condujera al bien de los demás. La voluntad tenía que ser auto-determinante, y dicha autodeterminación Kant llegó a verla como la característica de la razón. La autonomía que Leibniz postula para la mónada como un tipo de sustancia independiente última se convirtió para Kant en la autonomía de la facultad de la razón misma de su auto-determinación. Postular alguna cosa subyacente y cognoscible para la razón teórica sería sólo para recaer en la trampa de la metafísica tradicional. El lado positivo de la crítica de este tipo de metafísica (la metafísica de la razón teórica pura) era sólo el de comprender que el objetivo de Leibniz, de la autosuficiencia individual, no tenía necesidad de esta infraestructura teórica. Resultaba más fácil conseguirlo con la idea de una razón pura práctica.

Podríamos ver el razonamiento práctico como dando un grado de autonomía al sujeto práctico, análoga a la que el sujeto teórico tiene con respecto a cualesquiera creencias perceptuales "dadas", una autonomía que proviene de la capacidad de razonar inferencialmente. Así, desde el punto de vista de la razón práctica también se desarrolla un "giro copernicano", análogo al de la razón teórica. En la razón teórica, la capacidad para unir las creencias en los patrones de inferencia, junto con la exigencia de que de tal forma unidas formen un conjunto coherente de creencias acerca de un mundo, es lo que sugiere la posibilidad de corregir ciertos enunciados de observación "dados", incluso si no tienen ningún objetivo final de un conocimiento total y completo del mundo "en sí mismo". De este modo el movimiento del sol es reinterpretado por el copernicano, por ejemplo, en términos del movimiento de la Tierra. Y como hemos visto, esto depende de nuestra concepción del mundo como un conjunto de hechos, más que de cosas. Es sólo cuando el mundo se concibe así, que es un tema apropiado para el tipo de razonamiento inferencial que necesitamos usar para perseguir explicaciones nomológicas de hechos particulares.

Del mismo modo, en el ámbito de la razón práctica, Kant ve al razonamiento influyendo sobre la manera en que se responde a las inclinaciones de diversas maneras, dependiendo de la forma en que se incorporan en alguna máxima: una generalización que actúa como el equivalente práctico de una explicación teórica. Por lo tanto, para usar uno de los ejemplos de Kant, alguien que se sienta obligado a satisfacer un deseo irresistible podría sentirse un poco menos obligado después de darse cuenta de que alguna consecuencia particularmente desagradable se seguiría; que él mismo o ella misma sería ahorcado de inmediato, por ejemplo (CPRR: 5,30).[116] Hasta la razón instrumental libra a la voluntad de la determinación por tales deseos, aparentemente fijos y dados, de la misma manera que el razonamiento hipotético libera a las creencias de los contenidos dados de percepción y fijos. Pero Kant piensa que en el reino de la razón práctica las leyes morales que definen lo que debemos hacer no pueden tener una base en una razón que dependa de contenido

[116] Aunque Kant es en realidad hacer un punto más con este ejemplo que la que se ilustra aquí, presupone claramente el punto que se hace aquí.

empírico, ni siquiera en este grado: "todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad del deseo como el fundamento de determinación de la voluntad son, sin excepción, empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas"(CRPr: 5,21).[117] El razonamiento moral debe ser algo así como el razonamiento metafísico tal como había sido concebido en la Disertación inaugural: debe mantenerse libre de la influencia distorsionadora de la sensibilidad y de las formas intuitivas de presentación. Debe ser razonamiento intelectual o conceptual puro.

5.2. El objeto de la "razón pura práctica" (la ley moral) sólo puede fundamentarse en la *forma* de la voluntad, mas no en su *contenido* empírico

La razón hipotética (instrumental) no puede proporcionar la forma de la moral, porque la apelación a cualquier contenido dado de la voluntad (inclinación) no podría producir la necesidad requerida de una ley. Tratando de presionar a alguien a trabajar duro, por ejemplo, apelando a la condicional, "si se quiere llegar a ser rico, usted debe trabajar duro", siempre estará sujeta a la posible respuesta, "pero no quieres ser rico "! Tal es el dilema para un caso en el que la razón práctica, como comprende Hume, pone el deseo fuera del ámbito de razonamiento.

La solución de Kant es argumentar que en lugar de estar basada en un tipo específico de contenido u objeto (algún bien o la felicidad, por ejemplo) la objetividad de la ley moral debe confiar en su forma lógica. La ley fundamental de la razón pura práctica será, como Kant famosamente pone en la primera forma del "imperativo categórico": "Obra de modo que la máxima de su voluntad siempre pueda, al mismo tiempo, ser válida como un principio de legislación universal"(FMC: 4.421). Es decir, es la propia capacidad de una máxima para ser "universalizada" lo que determina su objetividad. Esto proporciona un criterio, el "imperativo categórico", que puede ser invocado en nuestra reflexión sobre la posible objetividad de máximas morales. La idea general es que si uno puede, coherentemente, desear que su máxima sea una ley para todos los seres raciones, entonces es objetiva.[118]

Hay un paralelo determinado aquí con nuestra capacidad para alcanzar el conocimiento. Allí tuvimos que adoptar la postura de mantenernos en la estructura de reglas de los conceptos que gobiernan las inferencias. Si yo creo que p es el caso, y si la forma conceptual de la creencia de que

---

[117] En el teorema II, observación 1, Kant critica una posición en la teoría moral que él mismo había sostenido anteriormente: una que fundamenta la moralidad en el deseo, pero un cierto tipo de deseo "superior". Por ejemplo, algunas personas piensan que la moralidad se basa en deseos benévolos: deseamos que, las personas como un todo, y no simplemente nosotros mismos, seamos felices. Así, el filósofo escocés Francis Hutcheson pensó que teníamos un "sentido moral", un poco como nuestro sentido estético, de modo que sentimos cierta clase de placer en la percepción de las buenas acciones. En un sentido moral, tendríamos así una base para la acción benevolente no egoísta. Del mismo modo, Jean-Jacques Rousseau pensó que el comportamiento moral se basa en reacciones naturales, como la tendencia a sentir lástima frente al sufrimiento ajeno.

[118] Los defensores de Kant comúnmente señalan que no debemos pensar en el imperativo categórico -especialmente no como se expresa de esta manera, que es solo una de las formas que Kant le otorga- como proporcionar una prueba simple o "procedimiento de decisión" que se puede aplicar automáticamente a las máximas para dar una respuesta definitiva. Véase, por ejemplo, Wood (2005: 130-43). Este controvertido tema de la capacidad aplicable de la ley moral se tratará en el próximo capítulo.

p es tal que implica que no es el caso que q, entonces es necesario que yo crea que no es el caso q. Este tipo de relaciones lógicas son invocados en el razonamiento hipotético;son necesarias para nosotros, independientemente de lo que aprendemos sobre el mundo; es decir, independientemente de lo que el contenido de nuestras creencias resultan ser. Las leyes lógicas son aquellas a las que nos sometemos incondicionalmente con el fin de ser agentes de conocimiento en primer lugar. Podríamos expresar esto en la forma de un imperativo: determinar sus creencias de tal manera que existan las relaciones lógicas apropiadas entre todos sus contenidos. Esto es sólo la norma representada por la "unidad trascendental de la apercepción". Y tal imperativo sería incondicional o "categórico". Si concebimos el creer como un tipo de acción mental, entonces las leyes de la lógica se definirían como una "moralidad" del saber. En este sentido, entonces, podríamos pensar el imperativo categórico moral de Kant, como una generalización de esta norma incondicional del razonamiento aplicada específicamente a la autodeterminación de la voluntad.

Evitar la contradicción será la idea básica detrás de la operación del imperativo categórico en sus pruebas de las máximas, como en uno de los ejemplos de Kant, el carácter contradictorio de tratar de universalizar una máxima para hacer una promesa engañosa siempre que pueda ser ventajosa en beneficio propio. Se supone que debemos imaginar un mundo en el que esta máxima se ha convertido en un tipo de ley universal de comportamiento: en este mundo, todos harán promesas que no pretenden respetar en situaciones en las cuales pueden salirse con la suya. Que todos se comporten de esta menera no implica una violación formal de la ley de no contradicción, pero se supone que comprendamos cómo es que, en un mundo así, se extinguiría la ventaja instrumental que, normalmente, en un mundo normal resulta de prometer en vano. El acto, de prometer en vano y a la vez querer que la máxima de prometer en vano se convierta en una ley natural, es un acto que tiene en esencia una especie de contradicción.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant popularmente distingue tres formulaciones diferentes, o grupos de formulaciones, del imperativo categórico. El primero es el antes mencionado: "actuar sólo de acuerdo con esa máxima a través de la cual se pueda al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal" (FMC: 4.421): la formulación más estrechamente ligada a la "lógica" en el corazón de la cuestión. En la segunda formulación, el imperativo categórico exige "[que] actúes usando a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca simplemente como un medio" (ibid.: 4,429), mientras que el tercero, al menos en una de sus sub-variantes, ocurre que "todo ser racional debe actuar como si fuera por sus máximas, en todo momento, un miembro legislador del reino universal de los fines" (ibíd .: 4.438). El principio formal de estas máximas es actuar como si sus máximas sirviesen, al mismo tiempo, como una ley universal (para todos los seres racionales). La tercera formulación con su apelación a una legislación para un "reino de fines", reino moral cuya regularidad es gobernada por la ley, es análoga a la de la naturaleza, excepto que aquí las leyes son autoimpuestas[119]- muestra la influencia obvia de la postura de Rousseau de la formación de la voluntad común a través de un "contrato social". Kant insiste en que estas tres formulaciones

[119] "Un reino de fines es así posible solo por analogía con un reino de la naturaleza; el primero, sin embargo, es posible solo a través de máximas, es decir, reglas impuestas sobre uno mismo, estas últimas solo a través de leyes de causas eficientes externamente necesarias "(FMC: 4.438).

diferentes, sin embargo, son formulaciones de la "misma ley, y cualquiera de ellos por sí solo une los otros dos en ella" (ibid.: 4,436), y podríamos ver en estas diversas versiones algo de los tradicionales temas metafísicos que habían sido expulsados de la razón teórica en la primera Crítica. Es decir, ahora los objetos de la psicología racional, la cosmología y la teología parecen haber sido transpuesta en el marco de la razón práctica.

Para Kant, los "paralogismos" de la primera Crítica señalizan el proyecto de la psicología racional, esto es, la aspiración a un *conocimiento teórico* de la naturaleza de las mónadas libres y racionalmente autodeterminadas, excedió los límites de la investigación teórica. Pero en la segunda formulación del imperativo categórico nos encontramos con que hay que actuar de tal manera hacia los demás de manera que los consideremos esencialmente a ellos como mónadas libres, racionalmente auto-determinadas. Del mismo modo, las antinomias demostraron que la razón teórica no puede tratar de conocer el universo como un todo integrado y no más bien como una mera unidad distributiva de los hechos empíricamente juzgables. Pero la tercera formulación de las demandas del imperativo categórico exige actuar de manera a como si estuviese legislando tal universo moral a la existencia. Kant, incluso parafrasea "reino de los fines" con *mundus intelligibilis* (FMC: 4.438), el "mundo inteligible" de la Disertación inaugural.) Por último, el imperativo categórico está claramente conectada con la idea tradicional de Dios, habiéndose asumido de forma estándar que la ley moral a la que debemos someternos incondicionalmente nosotros mismos está legislado por Dios mismo. Pero Kant, como hemos visto en la *Crítica de la razón pura*, invierte la relación entre nuestras capacidades racionales y la idea de Dios. En el "ideal trascendental", la idea de Dios había sido mostrada como generada fuera de las estructuras lógicas de la razón misma, y esta inversión estará en el corazón de la postura desarrollado por Kant sobre la religión. En su filosofía práctica, Kant establece en primer lugar la objetividad de la ley moral a través del imperativo categórico, a continuación, reconstruye la idea de Dios como un "postulado" que se convierte en una condición subjetiva necesaria para actuar de acuerdo con la ley moral (CPRR: 5,124 a 25) .

Como hemos visto, el giro copernicano implica un cambio de nuestra actitud hacia el mundo en el que ya no es simplemente concebido como un entorno de objetos y eventos que irradian hacia fuera de nosotros, sino como un conjunto de hechos "descentrado". En la medida en que aspiramos a la función de un tema tan "trascendental" de este mundo, apuntamos a una existencia cognitiva que ya no se encuentra en algún lugar en particular en el mundo, y así más cerca de algunos objetos y eventos que otros. Para un sujeto considerado idealmente como conocedor puro, no hay hechos "más cercanos" que otros: los hechos no son sólo las clases de "cosas" que existen en el tiempo y el espacio. El sujeto reflexivo parece ser capaz de pensar en el mundo fáctico desde ningún lugar particular dentro de él (Nagel 1986), y esto parece darle a él o ella una libertad particular del mundo, el tipo de libertad que Platón expresa en la imagen de el "alma alada", o que Eckhart hizo, en la idea de ser lo más cercano a un punto situado a miles de millas de distancia en cuanto a donde estoy ahora. Para tener esta libertad del mundo, el sujeto racional está obligado a adoptar ciertas actitudes hacia el mundo y hacia a sí mismo. En primer lugar, el mundo debe ser considerada como una unidad en la manera tematizada en la tradición platónica y neoplatónica, y el yo debe ser considerado, de forma análoga, como teniendo una unidad en todas sus representaciones constitutivas. Pero el tipo de unidad en juego aquí no puede ser el correspondiente a los objetos particulares de conocimiento empírico, porque esos objetos implican una forma intuitiva de ubicación espacio-temporal.

La postura de Kant respecto a la moralidad, mientras que atrae muchos adeptos, también ha atraído a muchos críticos y hay en ellas profundas diviones entre las intepretaciones , tal como sucede para la filosofía teórica de Kant. Además, aunque las interpretaciones generalmente favorables de la filosofía moral de Kant no muestran ninguna superposición estricta, tienden a tomar un camino similar a la defensa de la cuenta de los "dos aspectos" de la distinción fenómeno-noúmeno. Por lo tanto, en consonancia con la opinión de los dos aspectos, algunos lectores de la filosofía práctica de Kant han hecho hincapié en la posición o punto de vista que defiende con respecto a los demás.[120] Uno puede adoptar una postura teórica, como cuando, por ejemplo, uno busca explicaciones para el comportamiento de otro, pero esto no es lo mismo ni está presupuestado por la postura moral. Efectivamente, adoptar una postura moral a otro es como tratar a esa persona como una mónada moral; como un ser autosuficiente, una "sustancia", cuyos estados futuro son expresiones de sus propios estados internos, en lugar de los efectos de las acciones locales de otras sustancias.[121] Esto, a su vez, determina la forma de la relación de uno con los estados futuros de esa persona. Si bien, desde el punto de vista teórico, tiene sentido hablar de predecir sus acciones futuras, desde un punto de vista moral, tiene más sentido hablar de ellos manteniéndolos bajo ciertas consideraciones, y la sujetando a uno mismo a ciertas consideraciones en las que se está involucrado. El modelo más fácil aquí es la postura que uno adopta ante otro al dar o recibir una promesa. Prometer a otro hacer tal o cual cosa no es ofrecerles una predicción, eso hará tal o cual cosa, sino más bien comprometerse a hacerlo y simultáneamente darle al otro el derecho de mantener la promesa de uno a uno.[122]

5.3. La teoría política de Kant

En sus dos obras clásicas sobre razón práctica, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, Kant intentó mostrar los fundamentos objetivos de la ley moral. Una vez hallados, la ley pudo ser aplicada, entonces, a una teoría de la política y de la ley (*Recht*), y a una teoría de la moralidad personal o virtud (*Tugend*), y esto trató de llevarlo a cabo en el trabajo que va de 1797-1798, la *Metafísica de las Costumbres*.[123] La teoría política de Kant es comúnmente como una superposición de dos enfoques de la autoridad política típicos de la modernidad temprana: el proveniente de la tradición de la ley natural y el del contrato social; y Kant es comúnmente visto como transformando ambos enfoques con respecto a la política. Ciertamente, es su separación trascendental de lo fenoménico y de lo nouménico lo que le permitirá tener una aproximación peculiar a la legitimidad política combinando elementos de ambas tradiciones.

---

[120] Éste es el enfoque, por ejemplo, de Korsgaard (1996).

[121] Y esto, a su vez, se refleja en el imperativo categórico expresado en la llamada "fórmula de la humanidad": "Actúa de tal forma que utilices a la humanidad, ya sea en tu propia persona o en la de cualquier otra persona, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca simplemente como un medio" (FMC: 4.429).

[122] En los términos de la aproximación al análisis de "actos de habla" iniciados en el siglo pasado por el filósofo J.L. Austin, tomar una promesa o compromiso como un tipo de descripción es combinar las posturas con otra que Kant está tratando de distinguir en su enfoque de la moralidad.

[123] Los defensores de Kant a menudo lamentan que los críticos, asumiendo que toda la filosofía moral de Kant esté contenida en el Fundamento y la *Crítica de la razón práctica*, encuentren falsa la filosofía moral de Kant.

De nuevo, mirando la filosofía trascendental de Kant como naciente de sus infructuosos esfuerzos por combinar a Leibniz y a Newton, podría ayudarnos a entender algo acerca de su pensamiento político. Leibniz, como se recordará, explica el orden y la "armonía" que se encuentran en el mundo por haber sido predeterminados por Dios, como la condición del mejor de los mundos posibles. Tal armonía es detectable en el nivel físico en las ciencias naturales modernas donde la unificación explicativa del reino fenoménico se logra al traer los fenómenos dispares del mundo bajo la visión de unas pocas leyes universalmente aplicables. Aquí la unificación de Galileo de lo que se había entendido como una diferente física sublunar y superlunar sería un ejemplo de la revelación de tal "armonía". En el nivel social, la armonía era concebida análogamente como requiriendo del mejor de los mundos posibles por Dios, la "República, o más bien reino, de Dios sobre los seres humanos".[124]

La idea de una "ley natural" regulando la existencia humana puede ser rastreada hasta la filosofía antigua de los estoicos, pero la idea medieval de una ley natural concebida como una emisión del mandato de Dios deriva en gran parte de la obra de Tomás de Aquino. En el periodo temprano de la modernidad, la noción se transformó por obra de Hugo Grocio (1583-1645), quien vio la ley natural como emergiendo de la naturaleza humana por sí misma, y en particular, de la racionalidad natural y sociabilidad de la humanidad. Aún sosteniendo que la ley natural deriva del "autor de la naturaleza", Dios, Grocio sugirió que todavía tendría una especie de validez incluso si no hubiera Dios, una validez derivada, por así decirlo, de su sola racionalidad. (CLPB: 13)

En su aplicación política, la idea de la ley natural estaba destinada a proporcionar algún tipo de fundamento que nos permitiera justificar o criticar las leyes coercitivas y positivas del estado. Por el contrario, la comprensión de la legitimidad política que invocaba la noción de *contrato social*, y que se derivaba del enfoque revolucionario de Thomas Hobbes, consideraba que la obligación de un individuo respecto del derecho positivo radicaba en el *consentimiento* voluntario de ese individuo a la ley un consentimiento que, para Hobbes, se deriva del interés propio razonado del individuo. Por lo tanto, mientras Grocio veía a los humanos como naturalmente sociables, Hobbes los veía como naturalmente aislados y egoístas, con su frágil sociabilidad como artificial y como consecuencia de su disposición a abandonar su estado natural. En el enfoque de Hobbes, la explicación del comportamiento social era muy similar al tipo de explicación que se encuentra en la física de Galileo. No era necesaria la teleología, ya que los movimientos de cualquiera de las partes aisladas los individuos egoístas podían describirse en términos de las propiedades básicas de las partes, por un lado (inclinaciones y aversiones básicas, naturalmente dadas, junto con una capacidad de cálculo) y el hecho de su interacción, por el otro. Paradójicamente, como hemos visto (sección 2.3), el enfoque aparentemente materialista y "ateo" de Hobbes también puede considerarse como un desarrollo de la perspectiva nominalista que surgió a finales de la Edad Media como consecuencia del "voluntarismo" teológico. Por su parte, aunque la tradición del derecho natural parecía superficialmente más teocéntrica, su idea de una ley, que podría ser racional incluso si no está ordenada por Dios, testificó sobre elementos de la influencia de la filosofía pagana de Platón y Aristóteles, una influencia que los voluntaristas encontraron cuestionable dentro de la cultura cristiana.

---

[124] Citado en Adams (1994: 195).

Se recordará que en su temprana filosofía natural, Kant había querido preservar alguna manera en la que la armonía entre las mónadas físicas, en lugar de ser "preestablecida", pudiera verse como el resultado de sus interacciones individuales. Al mismo tiempo, él vio la ley como una naturaleza armónica de estas interacción aún en referencia a una conformidad con un decreto divino y como una consecuencia de un esquema en la mente de Dios. Podríamos imaginar que, trasladado a la cuestión de la existencia social o política, lo que resultaría sería algo así como la combinación de elementos de la tradición de la ley natural y la contractualista, y esto es lo que hecho encontramos. Sin embargo, fue la separación "crítica" de Kant de los órdenes fenoménicos y nouménicos lo que le permitió combinar estos elementos y responder a algunos de los problemas dentro de los enfoques existentes de legitimidad política.

Al igual que Grocio, Kant vio la legitimidad de las leyes de estados particulares según lo establecido por una ley universal encontrada en el ser interior de la humanidad y no dependiente de la sencilla idea del mandato de Dios. Sin embargo, al igual que en el modelo de la legislación divina, Kant concibió la ley como una emisión de un mandato y teniendo la forma de un *imperativo*. Pero su explicación del origen de la ley se desplazó de los enfoques teocéntricos anteriores a la ley natural, incluso más aún que el propio Grocio. Para Kant, lo que estaba en juego era la ley moral expresada en el imperativo categórico, cuya objetividad estaba establecida en el *Fundamento de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*.[125]

Fue hasta los escritos de 1790 cuando el enfoque trascendental a la razón práctica se hicieron visibles, y más explícitamente, con los "Fundamentos Metafísicos de la Doctrina del derecho", la primera sección de la *Metafísica de las Costumbres* (1797). El principio fundamental de la razón práctica puede ser aplicado a la existencia humana en dos niveles. Aplicado al nivel de la moralidad personal, o "ética", el objeto relevante será la buena voluntad, el tema de la segunda mitad del libro, encabezado por los "Fundamentos metafísicos de la doctrina de la Virtud". Como era de esperar, aquí el nivel de análisis relevante no es tanto la acción concreta de un agente como el personaje que expresa la "máxima" detrás de ella.[126] En contraste, las consideraciones políticas y legales de una acción explorada en la primera mitad del libro se relacionan más con la acción concreta en sí misma, no con su motivación. La legalidad de una acción es indiferente a por qué se realizó, particularmente si se realizó por respeto a la ley moral o por motivaciones egoístas. Las leyes positivas de un estado, por lo tanto, deben basarse en consideraciones indiferentes a la propensión real de la población a un comportamiento virtuoso.[127] Fundamentalmente, es la amenaza de castigo lo que está destinado a asegurar la fidelidad a la ley, y solo se deben asumir las motivaciones prudenciales de las partes de los agentes. Desde este punto de vista fenomenal, Kant parece presuponer nada más que una concepción hobbesiana de la psicología y el comportamiento

---

[125] Además, Kant debía explicar el concepto de Dios a la luz del anterior concepto de la moralidad, en lugar de derivar la normatividad de la ley moral a partir de la existencia de Dios.

[126] "La ética no otorga leyes para las acciones (Ius hace eso), pero sólo para las máximas de acciones" (MM: 6.388).

[127] "Ese acto de ley que hace que una acción sea un deber y también hace que este deber sea el incentivo, es ético. Pero ese acto de ley que no incluye el incentivo del deber en la ley y por lo tanto admite un incentivo que no sea la idea del deber en sí, es un derecho. Está claro que en este último caso este incentivo, que es algo más que la idea del deber, debe extraerse de los motivos patológicos determinantes de elección, inclinaciones y aversiones, y entre estos, de las opiniones; porque es una acción de la ley, que constriñe, no una tentación, que invita "(MM: 6.219).

individual.[128] Sin embargo, esto no hace que los principios subyacentes al marco legal sean algo más que morales. Es la ley moral, no los problemas de la prudencia, lo que en última instancia justifica las leyes coactivas pero solo positivas de un estado.

Esta combinación de su aplicación a individuos egoístas y su fundamentación en consideraciones morales más que prudenciales justifica la ambigüedad de la relación del enfoque de Kant con la teoría hobbesiana de legitimidad política del "contrato social". Para Kant, el contrato social tiene un diferente tipo de normatividad que el que piensa Hobbes. Para Hobbes, es prudente para un individuo aceptar la vida en una comunidad ordenada por leyes coercitivas externas porque cualquier ordenamiento será mejor que el caos del "estado de naturaleza". Para Kant, por otro lado, uno tiene el deber de entrar en el contrato social, ya que uno ingresa en un estado para eliminar impedimentos y, así, permitir que los individuos con intereses particulares puedan actuar solo desde consideraciones morales.[129] Claramente, como fue mencionado anteriormente, Kant tiene una mayor afinidad con Rousseau en la cuestión de la naturaleza del contrato social que con Hobbes. Rousseau, cabe recordar, concebía la unidad social lograda en el contrato como una "voluntad universal", no siendo asociada con la "voluntad de todos", esto es, como un resultado de la interacción de voluntades empíricas de individuos egoístas, como en Hobbes,[130] y la analogía de Rousseau de la comunidad auto-legislada, con el individuo auto-legislado de Kant suele ser remarcado. (por ejemplo, Kelly, 1969). Sin embargo, a pesar de la influencia de Rousseau, la interpretación filosófica de Kant del contrato social, es diferente a la de Rousseau. Para Rousseau, quien es más abiertamente platinos en el sentido del platonismo del que Kant es críaico, la voluntad general tiene un tipo de objetivo, *realidad metafísica*, y el contrato social es efectivamente un mecanismo para descubrir la naturaleza de su contenido. Para Kant, por el contrario, es una idea cuya relevancia primaria es la razón práctica, no la teórica, y confundirla con un tipo de realidad existente sería caer presa de la ilusión trascendental. La actitud de Kant hacia Rousseau aquí sería efectivamente la misma que la de Platón en la *Crítica de la razón pura*.[131]

---

[128] 20 Sobre la explicación egoísta implícita de Kant de la motivación, véase, por ejemplo, Edwards (2000a).

[129] Para Kant, si bien la acción moral es el objetivo último detrás de entrar en el contrato social, él claramente reconoce que uno no puede legislar para la moralidad.

[130] En términos kantianos, la voluntad / voluntad general de Rousseau de toda distinción equivale a la que existe entre una unidad de voluntades "colectiva" y "distributiva". Lo que une a Rousseau y Kant aquí es su enfoque platónico compartido en la unidad.

[131] Es bien sabido que allí Kant dice haber comprendido a Platón mejor de lo que se entendía a sí mismo. Platón entendió sus "ideas" como objetos de la razón teórica, Kant los entiende como objetos de la razón práctica. Con esto, Kant tiene una alternativa para rechazar a la República platónica como "un sueño de perfección que puede tener su lugar solo en el cerebro del pensador ocioso". Anticipando el lenguaje del imperativo categórico, Kant sugiere que veamos a la república ideal de Platón como una "constitución que proporciona la mayor libertad humana según las leyes que permiten la libertad de existir junto con la de los demás" (CRPu: A316 / B372-73). Es decir, funciona como una "idea necesaria, que debe establecerse no solo como el plan primario de la constitución de un estado, sino también de todas las leyes" (ibid.).

5.4. La preocupación por la filosofía práctica de Kant

Los "Idealistas alemanes", filósofos posteriores a Kant, de los que nos ocuparemos, fueron influenciados por la "revolución" copernicana de Kant en la filosofía, aún insatisfechos con el estado en el que Kant la había dejado. Observando en la distinción de fenómeno y noúmeno algo más que la ya descrita interpretación de los "dos mundos", estaban insatisfechos con con la manera en la que Kant resolvió el problema de la libertad humana, en la que había asignado el "mundo nouménico", como opuesto al "mundo fenoménico". Es decir, la solución de Kant al problema de la libertad en un mundo de necesidad natural parecía implicar que teníamos que vivir en *dos mundos separados*.

Además, aunque la crítica de Kant de la razón teórica pura le había permitido responder a las implicaciones implícitamente nihilistas y anti religiosas de una filosofía en la que el ámbito de lo práctico dependía de una razón teórica autónoma, tal desacoplamiento radical de la razón práctica de la teórica dejó una cadena de problemas a su paso. Al restringir los conocimientos teóricos a "apariencias", la tesis fundamental del IT débil, Kant no sólo priva a los humanos de un conocimiento comprensible del mundo en el que viven, sino que también creó problemas para cualquier reflexión con respecto a un acto psicológico-moral en el mundo. Lo que Kant creyó que había establecido con respecto a la razón práctica, era mostrar que dada la imagen determinista de la ciencia y sin apelar a los mandatos de Dios, podría haber moralidad y un objeto moral. Esto tendría, de cualquier manera, como posteriormente argumentarían críticos como Hegel y Schiller, todos los problemas de una solución completamente formal. El imperativo categórico podría instruirnos a tratarnos a nosotros mismos y a los demás como fines en sí mismos, pero esta concepción entra en conflicto con lo que podemos saber o experimentar de nosotros o de otros como seres mundanos, dada la indiferencia moral del mundo como lo experimentamos y lo conocemos.

Esta naturaleza moralmente indiferente de la humanidad empírica es revelada para Kant en un pasaje de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* donde discute las acciones de los individuos generalmente benevolentes cuyas almas son "tan simpáticamente afinadas que, sin cualquier otro motivo de vanidad o de interés personal, encuentran una satisfacción interior en repartir alegría alrededor de ellos y pueden maravillarse en la satisfacción de los otros" (FMC: 4.398). Esos individuos, seguramente podríamos decir, son moralmente ejemplares. De cualquier forma, Kant señala que

> en tal caso, una acción de este tipo, aunque se ajuste al deber y por amable que sea, no tiene, sin embargo, ningún valor moral verdadero, sino que está en pie de igualdad con otras inclinaciones, por ejemplo, la inclinación al honor, que, si afortunadamente se ilumina sobre lo que de hecho está en el interés común y de conformidad con el deber y por lo tanto honorable, merece alabanza y aliento, pero no estima; porque la máxima carece de contenido moral, a saber, el de hacer tales acciones no por inclinación sino por deber. (Ibíd.)[132]

[132] Tenga en cuenta que la *indiferencia* de la inclinación al deber no compromete a Kant a una posición que a menudo se le atribuye, que actuar desde el deber siempre debe ser una acción que se opone a lo que está dirigido por la inclinación. Para Kant, actuar de acuerdo con la inclinación es malo cuando la inclinación en cuestión se elige conscientemente contra el deber cuando el deber lo proscribe.

Uno de los primeros críticos influyentes y simpatizantes que articularon las preocupaciones de muchos idealistas fue Friedrich Schiller (1759-1805).

Schiller había sido inducido a la interesante comunidad intelectual de la Universidad de Jena por Johann Wolfgang Goethe, que había sido nombrado consejero privado del Ducado de Weimar. Al asumir la dirección del colegio de historia, Karl Leonard Reinhold, quien estaba estableciendo a Jena como centro del kantismo, le presentó a Schiller la filosofía de Kant. Aunque claramente atraído por el idealismo trascendental, Schiller criticaba lo que consideraba la relación antagónica dentro de la filosofía moral de Kant entre el deber racional, por un lado, y el sentimiento y la inclinación, por el otro. Claramente esto no encuadró en la perspectiva anti dualista y corporalmente humanista de Schiller. No sólo Schiller había sido entrenado en medicina;[133] el había influido por la versión heterodoxa de Suabia del pietismo de su nativo Württember. Como lo han señalado diversos comentaristas, la cultura religiosa que floreció en el Ducado de Suabia de Württemberg tenía características claramente poco ortodoxas.[134] El pietismo swainiano ha sido descrito como una variante escatológica antiautoritaria y de orientación práctica del pietismo luterano, dentro del cual el "reino de Dios" se consideraba alcanzable en la tierra. De este modo, anexó la religión a la política, en lugar de verla en relación con algún otro mundo más allá, como en la tradición agustiniana.[135] Además, muchos lo consideraban alineado con la “Ilustración”, más que opuesto a ella. (Dickey 1987: 12). En particular, el predicador y escritor de mediados del siglo dieciocho F.C. Oetinger[136] había propagado las enseñanzas de Jacob Böhme - un pensador del cual Hegel, un Suabianés como Schiller, trataría en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* con igual valor que a Francis Bacon por la erupción de la filosofía moderna.[137] Fue desde esta perspectiva de una visión ética mundana socialmente comprometida que Schiller describió el

---

[133] Schiller había sido educado en la famosa academia militar de Karlsschule, en Stutt gart, y parece que la enseñanza allí debe haber sido muy avanzada con respecto a la biología. También en Karlsschule, al mismo tiempo, había dos estudiantes que más tarde tendrían un impacto importante en las ciencias biológicas emergentes, Carl Friedrich Kielmeyer y Georges Cuvier. En general, tal cultura parece haber contribuido al antagonismo de Schiller con la antropología implícita del idealismo trascendental de Kant.

[134] Sobre la política y la cultura del "viejo Würrtemburg" de la juventud de Hegel, ver en particular, Dickey (1987). Sobre la cultura religiosa pietista de Suabia, ver Stoeffler (1973) y McCardle (1986). Mientras que sus primeros puntos de vista religiosos habían sido moldeados por sus padres pietistas más ortodoxos, así como por su pastor local, Philipp Ulrich Moser, Schiller parece haberse convertido a una forma de espiritualidad mucho más heterodoxa cuando era estudiante en Karlsschule, donde fue influenciado. según las ideas de Böhmist, así como la tradición de Leibniz y Wolff, y los "sentimentalistas" platónicos británicos, Shaftesbury y Hutcheson.

[135] "Esta tradición ... tomó elementos éticos y escatológicos de fuentes ampliamente divergentes en la historia del pensamiento cristiano y formó de ellos una antropología del hombre caído y restaurado que permitió (de hecho, exigió) la participación del hombre en la vida civil así como en su propia salvación. El impulso de la tradición era mostrar que mediante el activismo ético el hombre podía transformar el mundo de acuerdo con los deseos de Dios y, al hacerlo, lograr un "progreso" significativo no solo para trascender su propia naturaleza caída, sino para establecer el Reino de Dios. en la tierra también "(Dickey 1987: 12).

[136] Véase, especialmente, Stoeffler (1973: 108-16).

[137] Otros también han detectado la fuerte influencia de la mística milenarista del siglo duodécimo Joachim de Fiore (Dickey 1987: 33-39) y Meister Eckhart (Crites 1998: 7). O'Regan (1994: 264) se refiere a Joaquín y Eckhart, así como Bohme, como influencias importantes en forma heterodoxa de Hegel de la religiosidad.

punto de vista de Kant como "cartujo", siendo los cartujos la más estricta de las órdenes monásticas católicas, sus adherentes viven su vida silenciosa en reclusión de la sociedad.[138]

Las quejas que Schiller mostró en *Sobre la Gracia y la Dignidad* (of 1793) contra la polarización de Kant del deber y la inclinación, una polarización que asciende a una opresión de la naturaleza sensual de humanidad por la razón, serían posteriormente desarrollados en las *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre* (del 1794 a 1795). Ser un "miembro del tribunal de la razón", señala, implica elevar a uno mismo "de un individuo a un representante de las especies" (AE: carta 2, par. 4)[139] hablando y actuando como ese "hombre ideal, el arquetipo de un ser humano" que cada individuo lleva consigo mismo (ibíd; carta 4, par. 2), en lugar de el actual ser "empírico" o "psicológico" que uno es. pero la razón y la moralidad como son concebidas por Kant podrían no ser sólo indiferentes para el ser humano corporal individual; podrían ser los antagonistas. Apelando a la vida actual guiada por sujetos, tanto individual como colectivamente, y con clara referencia al curso de los eventos revolucionarios en Francia, Schiller advirtió de los peligros de la imposición externa de la razón en un cuerpo vivo.

> Este Estado Natural (como podemos llamar a cualquier cuerpo político cuya organización deriva originalmente de las fuerzas y no de leyes) está, en verdad, en desacuerdo con el hombre como ser moral, para quien la única Ley debería ser actuar en conformidad con la ley. Pero solo será suficiente para el hombre como ser físico; porque él solo se da leyes para llegar a un acuerdo con las fuerzas. Pero el hombre físico de hecho existe, mientras que la existencia del hombre moral es todavía problemática. Si, entonces, la Razón elimina el Estado Natural (como necesariamente debe hacerlo si ella pone el suyo en su lugar), pone en peligro al hombre físico que realmente existe por el bien de un hombre moral que todavía es problemático. (AE: Carta 3, párr. 4)

Aparentemente recurriendo a la idea de los "impulsos formativos" que configuran los Fenómenos biológicos, del biólogo contemporáneo F. Blumenbach, Schiller transpuso la distinción concepto-intuición de Kant en una entre dos impulsos: el impulso sensual y el formal.[140] El impulso sensual procede de la naturaleza sensual de la humanidad natural y "su misión es colocarlo dentro de los límites del tiempo y convertirlo en materia" (AE: carta 12, par. l). El impulso formal procede de la "absoluta existencia del hombre, o de su naturaleza racional, y tiene la intención de darle la libertad de llevar la armonía a la diversidad de sus manifestaciones" (ibíd; carta 12, par. 4). Mientras que, bajo la influencia del impulso sensual, la humanidad es "barrido solo por el flujo del tiempo" (carta 12, par. 2), debajo de aquél impulso formal, uno desea lo "eterno y necesario para

---

[138] Kant respondió a las críticas de Schiller en una larga nota a pie de página a *Religión dentro de los límites de la pura razón* (Rel: 6.23n).

[139] En esta y las demás referencias a Schiller sobre *las cartas de la educación estética del hombre*, el número inicial se refiere al número de la carta, la segunda cifra al párrafo.

[140] Kant mismo había apelado al concepto de Blumenbach cuatro años antes en Critique of Judgment, pero no lo había usado de la misma manera. Solo dos años antes, Kiel meyer había dado su famosa "Rede" de 1793, "Über die Verhältnisse der orga nischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und folgen dieser Verhältnisse", en la que expresaba su noción de la idea de que los organismos pueden entenderse en términos de las "fuerzas" que determinan su desarrollo. El discurso fue, de hecho, entregado en Schiller la vieja escuela, la Karlsschule. Sabemos que Schiller al menos sabía de la conferencia, ya que se menciona en una carta de Goethe, que había leído y había sido influenciado por ella.

ser real", y por lo tanto, "anula el tiempo" (letra 12, par. 4). Estos impulsos pueden estar en guerra: Cuando el sensual subordina al formal, la condicione de "el salvaje" aparece, y cuando la formal subordina a la sensual, "el bárbaro" aparece. Es importante que Schiller era crítico de Kant desde una posición que consideraba como la del espíritu, si no la de la letra, del sistema kantiano,[141] y que la solución al problema de armonizar los impulsos provenía de Kant mismo. La concepción de Kant del *juicio estético* en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En términos de Schiller, lo que involucraba una mediación entre los impulsos era el "impulso de juego" (carta 14, par. 3), en la cual podía sostenerse una especie de *reciprocidad* entre los impulsos sensual y formal.

Sin embargo, aquí había una diferencia genuina, una que tal vez podría ser más fácilmente atrapada en términos teológicos. He sugerido, en el Capítulo 4, que la comprensión de Kant de Platón, de hecho, está coloreada por suposiciones provenientes de un tercero, San Agustín. También en la filosofía moral de Kant, lo que Schiller encontró objetable podría describirse de manera similar.

En sus *Lecciones de Historia de la Filosofía Moral*, John Rawls describe la psicología moral de Kant como teniendo características claramente "agustinianas".[142] Eespecíficamente dice que, para Kant:

> las fallas morales de todo tipo, desde las menores de la fragilidad y la impureza hasta los peores extremos de maldad y perversidad de las que somos capaces, deben surgir todas, no de los deseos de nuestra naturaleza física y social, sino únicamente de nuestro ejercicio de nuestro poder de elección libre. (Rawls 2000: 294)

Del mismo modo, que la filosofía práctica de Kant es fuertemente agustiniana, Frederick Beiser ha argumentado en el contexto de su examen de la doctrina de Kant del "mayor bien" en la *Crítica de la razón práctica*, que "reafirma la visión cristiana tradicional". Beiser señala que

> El argumento fundamental de Kant es una concepción fundamental de Agustín, pero ajena al epicureísmo, al estoicismo y a toda la tradición de la Ilustración: el concepto de pecado. Volviendo a Agustín en todos estos aspectos, Kant demuestra ser profundamente leal a la Reforma, cuyos padres fundadores, Lutero y Calvino, encontraron su inspiración en las mismas doctrinas agustinianas. (Beiser 2006: 594).[143]

Lo que Kant comparte con Agustín, el enfoque exclusivo en la voluntad humana en términos de moralidad, se expresa claramente al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: "Es imposible pensar en nada en absoluto en el mundo, o, de hecho, incluso más allá

---

[141] "No trataré de ocultarle que es en su mayoría principios kantianos en los que se basarán las siguientes tesis" (AE: carta 1, párrafo 3). Pero más tarde, al señalar la tendencia de una dominación unilateral del sentido por la razón, Schiller señala que aunque esta forma de pensar es "completamente ajena al espíritu del sistema kantiano, ... muy bien puede encontrarse en el letra de la misma "(ibid.: carta 13, par. 2, nota 2).

[142] Puntos similares se hacen en Bernstein (2001: 78) y Hare (1999).

[143] Es significativo que en su discusión de las objeciones de Schiller a la filosofía moral de Kant, Beiser (2005: 188-89) apunta a la concepción moral de Kant de la "mayor bien" como el verdadero objetivo de la insatisfacción de Schiller.

de él, que puedan considerarse como buenas, sin limitaciones, excepto una *buena voluntad*" (FMC: 4.393).[144]

Hemos visto cómo Agustín, después de haber añadido una voluntad de la mente divina neoplatónica, el "Uno",[145] había concebido de un Dios que había creado el mundo *ex nihilo* de las ideas contenidas en su propia mente. Por otra parte, el estrés voluntarista de Agustín sobre la *naturaleza inescrutable* de la justicia de Dios (como lo expresa uno de sus sermones, "la justicia inescrutable de Dios está más allá de la justicia"[146]) debía ser tomada y enfatizada en el último período medieval por voluntaristas como Ockham. Con la doctrina de los seres humanos hechos a la imagen de Dios, la voluntad se convierte en central también en la dimensión antropológica de esta teología, y esta relación se mantendrá independientemente de si los seres humanos son vistos como hechos a semejanza de Dios, al igual que con los ortodoxos con punto de vista cristiano, o, como en Kant, la idea de Dios es considerada como generada a partir de las estructuras de una moral humana autónoma.[147] Y sin embargo, desde la época de los primeros padres de la iglesia no había existido siempre una imagen rival del Dios de los cristianos a la de Agustín, que se imaginó la relación de Dios con el mundo de una manera que se basó más en la idea Plotino y Proclo del mundo como "emanación" de Dios en lugar de su creación temporal. Fue esta teología en que se habían formado los pensadores cristianos heterodoxos de la Baja Edad Media, Eckhart y Cusa, así como los que en el siglo XVII criticaron al voluntarismo calvinista, como Cudworth y Leibniz.

Esta tradición anti-voluntarista también hizo palpables las objeciones de Schiller a la filosofía moral de Kant, objeciones que todavía se hicieron desde un punto de vista general de Kant. Gran parte de la misma imagen empezaría a verse en los enfoques de otros post-kantianos, así, como Schelling, Hegel y, tal vez, Nietzsche. La relación de estos pensadores a Kant y hasta la parte anterior de la tradición del idealismo continental, sin embargo, sólo puede ser apreciada a la luz del intento de afinar la posición filosófica de Kant, un intento llevado a cabo en primera instancia por Reinhold y Fichte. Antes de pasar a estos pensadores, sin embargo, es importante para trazar

---

[144] Schneewind (1998: 512) describe la filosofía moral de Kant como la combinación de aspectos de las tradiciones voluntaristas y anti-voluntaristas, equiparando lo bueno con lo que es "querido por una voluntad gobernada por la ley moral", una herencia claramente voluntarista. "En sus primeros intentos de teodicea, Kant trabajó con la idea voluntarista de que ser bueno es simplemente ser lo que Dios quiere. Se dio por vencido con el pensamiento de que Dios crea todas las posibilidades; pero nunca abandonó el relato de bondad expresado de manera incoherente en los primeros fragmentos. En la teoría madura este punto emerge en Kant identificación de la razón práctica con un libre albedrío regido por la ley moral ".

[145] Sobre el papel central de Agustín en el desarrollo de la noción de la voluntad como una facultad psicológica, ver Dihle (1982). Menn (1998: 202-3) sostiene que fue la doctrina de la Encarnación lo que requirió que Agustín añadiera una voluntad al Dios de Plotino: "Para los platónicos, Dios gobierna de acuerdo con la naturaleza de las cosas: todo procede de él en orden de acuerdo a la capacidad del destinatario, y por lo tanto no hay necesidad de que él elija lo que debe enviar a donde. Pero no está en absoluto de acuerdo con la naturaleza del destinatario que Nous mismo descienda a un cuerpo humano: esto requiere una voluntad en Dios, y no una voluntad dirigida naturalmente hacia lo que es bueno y apropiado para la naturaleza divina, sino una será capaz de abarcar su propia humillación por el bien de la elevación de los seres humanos caídos ". Sobre las importantes salidas de Agustín de Plotino, véase Rist (1996).

[146] Citado en Coleman (2000: 321).

[147] Ha habido un largo debate en cuanto al grado en que Agustín había sido una influencia en la concepción del 'cogito' cartesiano. Para un caso fuerte para la afirmativa ver Menn (1998). Ver también Taylor (1992).

algunos de los cambios que se estaban produciendo en el enfoque del propio Kant como se alejaba de la imagen trascendental clásico y en una dirección que, de alguna manera, en paralelo posteriores desarrollos entre los post-kantianos.

Capítulo 6. ¿El Kant tardío como filósofo "poskantiano"?

El Kant que es más familiar a una audiencia filosófica de habla inglesa es el crítico epistemológico de las extravagantes pretensiones de la metafísica moderna temprana, que se encuentra en la *Crítica de la razón pura*,[148] y el filósofo moral "deontológico" encontrado en su dos obras de filosofía moral de la década de 1780, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*. Probablemente no esté injustificado decir que durante gran parte del siglo XX, para los lectores angloparlantes analíticos de Kant, estos textos presentan el "Kant esencial", el exponente de lo que he descrito como TI débil.

Un Kant algo diferente emerge, sin embargo, si uno se enfoca, no en las obras de la década de 1780, sino en aquellas que comienzan con la *Crítica de la facultad de juzgar* que comienzan en 1790 y terminan con los manuscritos finales de Kant, publicados solo en el siglo XX, como el *Opus postumum*. De hecho, desde la perspectiva de idealistas posteriores como Schelling y Hegel, fue en la *Crítica de la facultad de juzgar,* con su tratamiento de las operaciones del juicio en los ámbitos de la estética y la biología, que se encontró la clave para un movimiento kantiano más allá del problema de los trabajos paradigmáticos de la década de 1780, representados por los problemas identificados por Schiller (Pippin 1997: 129-53). Cuando se lee con la vista puesta en el potencial de la filosofía trascendental de Kant para superar los problemas de sus formulaciones iniciales, se forma un "Kant esencial" algo diferente, que prefigura algunas de las soluciones ofrecidas por los "idealistas alemanes" poskantianos. Este es otro aspecto de Kant el tema central de este capítulo.[149]

6.1 De las consideraciones empíricas a las trascendentales del sentido moral hutchesoniano

Como estudiante en Karlsschule, en Stuttgart, Schiller había sido introducido a los intentos de los teóricos del sentido moral británico, Shaftesbury y Hutcheson, para casarse con el sentimiento y la moralidad de una manera que contrastaba marcadamente con el enfoque trascendental de Kant. El enfoque *estético* de estas obras, junto con el particular punto de vista orgánico o cuasi-vitalista sobre el mundo, refleja la influencia del platonismo, como se encuentra en el pensamiento anti-voluntarista de los platónicos de Cambridge, mayormente Cudworth. Y, sin embargo, en el propio período precrítico de Kant, él también había alineado en gran medida su propia filosofía moral con la de Hutcheson. Así, en su "ensayo de premio" de 1764 elogió a Hutcheson y otros teóricos del sentido moral que habían "bajo el nombre de sentimiento moral [des moralischen Gefühls], proporcionado un punto de partida desde el cual desarrollar algunas observaciones excelentes" (TP: 2.300), y sus conferencias sobre filosofía moral de alrededor del mismo tiempo muestran la

---

[148] O más exactamente, se encuentra en la sección, la "Analítica trascendental".

[149] No hay una manera fácil de caracterizar a un Kant tan diferente. Dudo en utilizar "post-crítica" por las razones expuestas en Allison 2000: la Crítica del juicio se presenta a sí misma como una obra "crítica", y sus innovaciones tienen importantes continuidades con las de la Crítica de la razón pura. Usaré el paradójico "Kant poskantiano" para tratar de capturar la paradoja que los postkantianos consideraron como interna a la obra de Kant, y las tensiones dentro de la filosofía de Kant resultantes de sus intentos de resolver esa paradoja.

misma actitud simpática.[150] Pero el enfoque platónico de Shaftesbury y Hutcheson no pudo sobrevivir al giro trascendental, después del cual, como hemos visto, Kant llegó a fundamentar la ley moral en la *forma* conceptual de la voluntad misma. Esta marginalización del papel del sentimiento y, por lo tanto, de las acciones que se seguían de los sentimientos benevolentes se consideraban moralmente neutrales,[151] derivando en el tipo de actitud que Schiller encontró objetable. Y sin embargo, a lo largo de su período crítico, Kant mantuvo una actitud favorable a la teoría del sentido moral de Hutcheson, a pesar de la abierta metafísica dogmática que la sustenta, y en la *Crítica de la facultad de juzgar* vemos el obvio esfuerzo por acomodar las ideas hutchesonianas en el marco de la filosofía trascendental.

Hutcheson había encontrado en la apreciación de la belleza un tipo de desinterés sin ego que consideraba un modelo para el juicio moral objetivo de las acciones de los demás y de uno mismo. Con esto, se estaba inspirando claramente en el enfoque estético del revivido platonismo del Renacimiento, junto con el renacimiento platónico inglés, interpretado por Anthony Ashley Cooper, el tercer conde de Shaftesbury. Pero Hutcheson, un ministro protestante, era mucho más ortodoxo en sus creencias religiosas que sus predecesores. Shaftesbury había sido influenciado por Cudworth, quien, en su *El verdadero sistema intelectual del universo* (de 1678), había incorporado desde el platonismo renacentista la idea de un alma mundial animadora, una "vida o naturaleza plástica ... que corre a través de todo el universo corpóreo " (TISU: Libro 1, cap. 3, Par. 37.3) Cudworth distinguió sus puntos de vista del de los ateos, que *sustituyen* la vida plástica de la naturaleza por "la verdadera deidad omnipotente, que es una mente perfecta o una naturaleza que comprende conscientemente, que preside al universo" (ibid.: lib. 1, cap. 3, §37.26), pero la sospecha de panteísmo claramente había sido despertada. Las ideas panteístas habían sido, de hecho, comunes entre las sectas protestantes más radicales activas durante las guerras civiles inglesas de 1642 a 1651 (Jacob 2006), y el término en sí había sido acuñado por la sombría figura de John Toland (1670-1722), un asociado de Shaftesbury, corresponsal de Leibniz, y editor de una edición en inglés de las obras de Giordano Bruno.

Hutcheson utilizó el desinterés de nuestras respuestas estéticas como una refutación a las afirmaciones de Hobbes y Mandeville sobre la naturaleza egoísta de toda motivación, y explicó la prominencia particularmente *moral* de nuestras reacciones corporales en términos de la idea de que Dios nos creó para que nuestras respuestas naturales se ajustaran a los dictados de su voluntad.[152] Esto le permitió distanciarse de las características más panteístas del tratamiento del

---

[150] Así en Kuehn (2001: 131) se observa que "Las notas sobre la filosofía moral muestran que Kant efectivamente tomó el sentido moral como la base de la moralidad." Habló de Hutcheson y afirmó que "uno debería investigar el sentimiento del hombre natural, y esto es mejor que nuestro artificial: Rousseau lo ha visitado (auf-gesucht)".

[151] De este modo, señala en sus conferencias sobre ética de esta época: "La doctrina del sentimiento moral es más una hipótesis para explicar el fenómeno de aprobación que damos a algunos tipos de acciones que una que podría determinar máximas y principios que mantener objetivamente y decirnos cómo debemos aprobar o rechazar algo, o actuar o abstenerse de actuar "(citado en Kuehn 2001: 201, cita interna de KGS: 19.116f.).

[152] Ver, por ejemplo, Gill (2006: 186): "Ahora, de acuerdo con la visión de la naturaleza humana de Hutcheson, como hemos visto, cada ser humano tiene ciertos afectos naturales. Estas afecciones son partes "enraizadas", "originales" o "implantadas" de nuestra constitución. No han sido causados por otra cosa en el mundo natural. Hutcheson creía que la observación empírica reveló que estos afectos naturales están en perfecta armonía entre sí, que si todos nuestros afectos estuvieran en su estado natural, todos seríamos benévolos y felices, en perfecto acuerdo con nosotros mismos

sentido moral de Shaftesbury, así como del racionalismo del enfoque de Cudworth sobre la moralidad.[153] Hutcheson fue ampliamente leído en Alemania en la década de 1760, habiendo sido traducido ni más ni menos que por Lessing, y los puntos de vista de Hutcheson sobre la naturaleza corporal de las respuestas estético-morales estaban listas para la retraducción de vuelta a la versión más panteísta de la teoría del sentido moral, dada la latente cultura spinozista de la vida intelectual en las últimas décadas de la Alemania del siglo XVIII. Mientras que con el giro trascendental, Kant abandonó la idea de que la moralidad podría basarse en una respuesta cuasi-natural al mundo, nunca descartó la idea de una teoría estetizante del sentido moral como *irrelevante* para la moralidad.

Incluso en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant evitó reducir el sentimiento moral hutchesoniano al estado de cualquier inclinación simple, incluso cuando criticaba cualquier intento de encontrar en el sentimiento "un estándar uniforme de bien y mal" y un terreno para el juicio de las acciones de otros. Todavía es el caso, afirma, que el sentimiento moral

> está más cerca de la moralidad y su dignidad, porque tributa a la virtud el honor de atribuirle inmediatamente la satisfacción y el aprecio y no le dice en la cara que no es su belleza, sino el provecho, el que nos ata a ella. (FMC: 4.442-43)

El giro crítico de Kant, por supuesto, había dejado espacio para varios tipos de ideas teleológicas y teológicas para desempeñar un papel *regulativo* en la vida cognitiva. Así, sin entrar en la consideración de las condiciones *objetivas* de la moralidad, tales nociones teleológicas eran exactamente el tipo de ideas que desempeñaban un papel crucial dentro de las condiciones subjetivas de la moralidad, y por lo tanto eran relevantes desde el punto de vista de la "antropología moral" (Louden 2000). En particular, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant intentó dar cuenta del papel del *respeto* (Achtung) qua *sentimiento moral*, como parte de lo que se ha descrito como una "teoría de la sensibilidad moral", teniendo algo similar al papel desempeñado por la Estética Trascendental en la *Crítica de la razón pura* (Reath 1989).[154] Después de la segunda crítica, este tipo de "sensibilidad moral" llegó a jugar un papel más central en la antropología moral de Kant mientras buscaba maneras de acomodar el juicio estético en el marco crítico.[155]

---

y con los demás. Pero, ¿cómo podemos explicar el carácter maravillosamente armonizado de todos nuestros afectos implantados?"No podemos atribuirlo a causas naturales ya que nuestras afecciones naturales son solo aquellas que no admiten una explicación natural adicional. Entonces debemos atribuir nuestra armonía afectiva natural al azar o al diseño de un Creador sobrenatural ".

[153] En consecuencia, Hutcheson fue acusado de voluntarismo por el defensor de Cudworth, John Balguy, en The Foundation of Moral Goodness (de 1728). Ver Selby-Bigge (1897: vol. 2]

[154] En la Crítica de la razón práctica, Kant señala que, en contraste con la primera Crítica, aquí la "estética de la razón práctica pura" que trata de "la relación de la razón práctica pura con la sensibilidad [Sinnlichkeit] y ... es necesaria influencia sobre la sensibilidad para ser conocido a priori, es decir ... el sentimiento moral [vom moralischen Gefuhle] "debe seguir al" Analítico "(CRPr: 5.90).

[155] Así, Munzel (1999: 126), por ejemplo, comenta el "papel seminal" desempeñado por la Crítica de la facultad de juzgar "en el pensamiento moral de Kant, específicamente, en relación con la tarea de que la razón se vuelva subjetivamente práctica".

6.2 La infraestructura ética del juicio estético en la *Crítica de la facultad de juzgar*

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant está de acuerdo con la perspectiva reflexiva moderna, negando que la belleza puede ser una propiedad objetiva de objetos o situaciones empíricas (para Kant, el mundo de la apariencia, debe recordarse, es efectivamente el mundo descrito por la ciencia newtoniana) . Sin embargo, Kant todavía intenta encontrar una manera de considerar los juicios de gusto estético en *algún sentido* objetivo. Así, siguiendo el relato del desinterés de Hutcheson, señala una diferencia entre lo "bello" y lo que meramente gratifica un deseo subjetivo: lo "agradable". Esta distinción, entonces, le permite pensar que, si bien el juicio estético se basa en el placer y, como tal, es "subjetivo", el placer involucrado no es, sin embargo, consecuencia de la satisfacción de alguna necesidad o apetito corporal. Dado que nuestros intereses y necesidades son individualizados por nuestras encarnaciones separadas, típicamente nos dividen y nos oponen. El *desinterés* de los placeres estéticos prometía así un tipo de motivo sensual que de otro modo se podía compartir, y estaba libre de la discordia que sigue a nuestra actuación sobre las motivaciones egoístas. Por lo tanto, prometió un tipo de motivación sensual que podría conducir a la armonía social en lugar de la discordia, lo mismo que había atraído tanto a Shaftesbury.

La idea de Hutcheson de placeres *desinteresados* que motivan nuestras evaluaciones correctas del mundo se remonta a la idea de Platón de placeres *puros* o *verdaderos*, placeres "sin mezclar" con los correspondientes *displaceres* de necesidad o deseo. Ese placer puede ser concebido y experimentado *en abstracción* a su opuesto, desagrado o dolor, había sido importante desde la perspectiva platónica.[156] Para Platón significaba que la cualidad a la que responde, la belleza, puede ser captada independientemente de cualquier relación con su opuesto, fealdad, de ahí la posibilidad de un placer puro o sin mezcla. Esta actitud está realmente presente en Hutcheson, quien parece concebir la fealdad como la simple *falta de* belleza.[157] Pero tal concepción derivada de Platón del placer considerado en la belleza en realidad conlleva un considerable bagaje metafísico. Para Platón, el lugar de esta experiencia estaba en la comprensión intuitiva final de la mente filosófica del mundo como un todo, una comprensión con dimensiones igualmente cognitivas, morales y estéticas.[158] En Aristóteles, la dimensión estética placentera de esto se reflejó en la perfecta alegría pura que theos (Dios) toma en su propio pensamiento, un estado al que los seres humanos finitos solo pueden aproximarse (Meta: lib. 12, cap. [9]. De hecho, es posible rastrear a través de la cultura cristiana desde los padres de la iglesia en adelante, una tradición de

---

[156] En el diálogo Filebo, Platón contrastó los placeres puros de ciertos estados cognitivos, como los que resultan de la contemplación de diseños geométricos simples, del tipo de falsos placeres en los que el placer estaba de algún modo ligado al contraste con su opuesto, dolor El intenso placer posterior al rascado de un picor, fue el ejemplo de Platón, pero su objetivo fue el placer que brotó de la recepción del arte dramático, en el que el placer parecía mezclarse con la experiencia de "dolores" como la piedad y el miedo. .

[157] Esto parece profundamente arraigado en la noción platónica de "armonía" o "unidad en la diversidad", por lo cual lo opuesto parece concebible sólo en términos de la noción de falta de armonía o simplemente de "diversidad" sin la unidad.

[158] Ver, por ejemplo, Ferrari (1989).

"estética teológica" que interpreta la apreciación de la belleza natural y artística en términos platónicos de un tipo de unificación mística con Dios.[159]

La teoría del sentido moral de Hutcheson estaba claramente basada en su metafísica cristiana ortodoxa, basada en la idea de que fuimos creados por Dios de tal manera que nuestras reacciones naturales responden apropiadamente a los aspectos moralmente destacados del mundo. Es decir, para Hutcheson, la voluntad de Dios es la fuente tanto de la distinción entre el bien y el mal, como de nuestra tendencia *natural* a reaccionar ante el bien y el mal de maneras moralmente apropiadas. Kant necesitaba traducir tales ideas en una forma compatible con su propia filosofía crítica, que estaba destinada a estar libre de todas esas suposiciones metafísicas, y por lo tanto necesitaba una nueva teoría de la belleza en sí misma, una teoría de la naturaleza y el origen del *placer* involucrado en su experiencia, y una teoría de cómo esto es relevante para nuestros juicios morales, y no simplemente estéticos.

Una de las innovaciones clave de Kant introducida en la *Crítica del juicio* es la de la distinción entre dos formas de juicio: "determinativo" y "reflexivo". En la primera introducción inédita, Kant presenta la distinción de esta manera:

> El juicio puede considerarse como una mera capacidad para reflejar, en términos de un determinado principio, en una presentación dada a fin de [hacer] posible un concepto, o como una capacidad para determinar un concepto subyacente por medio de una determinada presentación empírica. En el primer caso es el reflexivo, en el segundo, el determinativo, poder del juicio. Reflexionar (o considerar [überlegen]) es mantener las representaciones dadas hasta, y compararlas con, ya sea otras representaciones o el poder cognitivo de uno [sí mismo], en referencia a un concepto que esta [comparación] hace posible. (CJFI: 399-400)

La idea de que uno puede comparar una representación dada con el propio poder cognitivo es quizás más clara en el caso de los juicios teleológicos, el tema del segundo libro de la *Crítica del juicio*, "La crítica del juzgar teleológico": es porque *soy* un agente capaz de actuar intencionalmente, es decir, actuando sobre la base de un concepto que tengo de la meta deseada, que puedo juzgar a los organismos como que exhiben una finalidad análoga. Por lo tanto, la propiedad de la finalidad expresada por un organismo no es una propiedad objetiva, como su masa, por ejemplo, ni una basada en lo ficticio, puramente subjetivo, como algo "agradable". Uno entiende un organismo "como si" un fin, propósito o diseño, está incorporado y se manifiesta en su estructura y procesos, porque uno puede reconocer en él una finalidad análoga a la de los propios actos mentales libres. Y la finalidad de la propia capacidad cognitiva es esencial para el propio acto de juicio y algo que uno comparte con otras criaturas racionales; no es como una inclinación o deseo que uno simplemente tiene. Es precisamente esto lo que separa los juicios teleológicos de los "meramente" subjetivos. La situación en el contexto del juicio estético es en cierta medida paralela y en otra diferente. Se trata de un tipo de teleología que es subjetiva y se manifiesta en nuestros sentimientos en vez de uno externo a nosotros, como se percibe en el funcionamiento de los organismos. Es como si nuestras respuestas sentidas hubieran sido diseñadas para actuar favorablemente (como Hutcheson en realidad había creído) para llevarnos a la relación cognitiva correcta con un objeto en el mundo.

---

[159] Ver, por ejemplo, la encuesta de escritos en Thiessen (2004).

En los primeros párrafos de la Parte I de la *Crítica de la facultad de juzgar*, la "Crítica del juicio estético" (§§3, 4 y 5), Kant explora la estructura lógica de los juicios de belleza en comparación con los juicios "interesados" de la razón práctica. Mediante los juicios del "bien", Kant tiene en mente los juicios instrumentales del razonamiento prudencial, no los juicios morales, por lo que trata los juicios de lo "agradable" y lo "bueno" como fundados en la satisfacción de alguna necesidad o interés.[160] Lo agradable se conoce a través de los contenidos inmediatos de la intuición: "*AGRADABLE es lo que los sentidos gustan de la sensación*" (CFJ: §3); y lo que es *bueno* es "lo que, por medio de la razón, nos gusta a través de su mero concepto" (ibid. .: §4). Pero estos deben contrastarse con los juicios de los bellos, que son *desinteresados*. Y, sin embargo, en cierto sentido, el gusto por lo bello es como el gusto por lo agradable: es *inmediato* y no depende de ningún concepto o conocimiento particular sobre la naturaleza del objeto. Pero al mismo tiempo, la apreciación de la belleza es más como un gusto por el *bien*, ya que *de alguna manera* depende de la "reflexión" -la reflexión involucrada en la contemplación de la forma de presentación de la cosa aislada de *consideraciones de su existencia*. Así que podríamos pensar que la belleza de alguna manera tiende un puente sobre la brecha entre esos juicios que están de acuerdo con las demandas del cuerpo y aquellos que reflejan las operaciones libres de la mente.[161]

Kant extrae una importante consecuencia del desinterés de la afición estética, una consecuencia que sería de crucial importancia para Schiller: uno es autoconscientemente *libre* en su atracción desinteresada por la *forma*. Además, en el acto en el que juzgamos que una presentación es bella, creemos que nuestro reconocimiento de la belleza de la presentación es *gratuito* y no está limitado por nuestros deseos ni por nuestra facultad de razonar. En el juicio estético, "no estamos obligados a dar nuestra aprobación por ningún interés, ya sea de sentido o de razón" (CFJ: §5). Pero si uno reconoce que no hay *condiciones o intereses privados* detrás de su propia preferencia estética, piensa Kant, entonces podemos *esperar* esto de los demás. La atribución de belleza a una presentación contiene, por lo tanto, un reconocimiento implícito de que los juicios de otros también se pueden dar libremente de esta manera (ibid.: §6).

En los juicios empíricos ordinarios sin ninguna contribución de sentimiento, pensamos que el fundamento de nuestro acuerdo tiene que ver con el contenido objetivo del juicio. Estamos *de acuerdo* en que el prado es verde, y entendemos que es *el ser verde* del prado el *motivo* racional de nuestro acuerdo. Aquí, el juicio rastrea las propiedades en el mundo empírico.[162] Sin embargo, en los juicios de gusto ordinarios e *interesados*, pensamos que el juicio está basado en nuestras necesidades y deseos subjetivos. La idea es que si encuentro que el helado de fresa es "agradable", mientras lo hago debido a las propiedades sensuales reales que tiene, el hecho de que estas propiedades *cuenten como* agradables está sin embargo basado en mis deseos. Sin embargo, los

---

[160] La distinción entre los juicios de lo agradable y lo bueno atestigua la crítica de Kant a Hobbes en este sentido. Al tratar la voluntad de manera naturalista como el último apetito en un proceso de deliberación, Hobbes efectivamente reduce los esfuerzos reflexivos por los bienes a los inmediatamente "agradables".

[161] La idea de los juicios de belleza como un puente sobre tal brecha es explícita en el relato de "eros" de Platón en el Simposio.

[162] Debe recordarse que Kant cree ser un realista empírico: los juicios de color, por ejemplo, pueden "rastrear" hechos objetivos sobre el color en el mundo empírico. Estos juicios, por supuesto, no rastrean las realidades en el "mundo en sí mismo".

juicios de gusto estético no son reducibles a ninguno de estos extremos. Tampoco es la belleza una propiedad objetiva de las cosas empíricas, ni tampoco, piensa Kant, es una mera proyección de preferencias subjetivas. La discusión de Kant en §6 sugiere que el verdadero fundamento del juicio estético es, de hecho, la naturaleza de la interrelación *entre* los sujetos que juzgan, en la medida en que deben *reconocerse* mutuamente como libres en sus juicios.

Kant señala que si un sujeto individual es consciente de que su gusto por algo no tiene interés, entonces debe considerar que la cosa en sí contiene el motivo por el cual es universalmente querido. "[Si] a alguien le gusta algo y es consciente de que él mismo lo hace sin ningún interés, entonces no puede evitar juzgar que debe contener una base para ser querido [que tiene] para todos" (CFJ: §6). La idea de que el objeto mismo debe contener el fundamento para mi gusto parece producirse mediante un tipo de inferencia disyuntiva. O mi interés debe ser el fundamento de mi agrado, o este fundamento debe estar en el objeto mismo. Soy consciente de que mi interés *no está* involucrado, por lo tanto, debe ser el objeto mismo el responsable.[163] Pero tomar el objeto mismo como el fundamento parecería ser, desde un punto de vista empírico, tanto una cualidad subjetiva o dependiente de la mente como una cualidad "objetiva". Pero luego Kant cambia su posición, y en lugar de apelar al objeto *mismo* para explicar el juicio del sujeto, recurre a la propia *libertad* del sujeto como la base de su capacidad de desinterés. Además, esta libertad, afirma, es algo que puede presuponerse en *otros*. Por lo tanto,

> el juzgador (persona) se siente completamente libre en consideración de los placeres que dedica al objeto: de esta manera, entonces no puede descubrir ninguna condición privada como el motivo del agrado del que solo él depende, y debe considerarlo como basado en algo que puede presuponer en cada otra persona. (Ibid., Trans, modificado)

Una vez más, Kant ha apelado a algo sobre la *postura* del sujeto que juzga, él o ella, para capturar una distinción que uno está *tentado* a pensar de una manera "metafísica".

Entendemos, entonces, que el hecho de que un sujeto que juzga puede reconocerse a sí mismo como libre, en el sentido de ser capaz de superar su punto de vista estrechamente egocéntrico, sea el verdadero "fundamento" del juicio normativo. "En consecuencia [este juez] debe creer que tiene motivos para exigir un gusto similar a todos" (CFJ: §6, trans, modificado). En la analogía con la filosofía moral de Kant, podría decirse que al dirigir mi juicio estético a otro, me dirijo a ellos como merecedores de "respeto" y al mismo tiempo estoy ofreciendo mi *propio juicio* como un acto que es digno de respeto. Reclamo por mí mismo, y exijo por el otro, que las afirmaciones estéticas que pasan entre nosotros expresan un tipo de carácter casi moral, el carácter de una persona cuyas acciones no están determinadas por sus propios intereses estrechos.[164] Así, Kant apela a un tipo de comunidad de *sensus communis* o sentido común (ibid.: §§ 20-22); permitiéndonos hacer juicios

---

[163] Este proceso tiene un anillo Fichteano evidente. Posicionar mi propio interés como negado va de la mano con la contraposición de alguna cualidad en el objeto responsable de mi gusto.

[164] Si bien este es el caso para todos los juicios de gusto, es más obvio en el caso de los juicios de lo sublime. Cuando contemplamos lo bello, lo contemplamos como indiferente a nuestro interés; en experiencias de lo sublime, sin embargo, estimamos algo en oposición a nuestros intereses (CFJ: §29, "Comentario general sobre la exposición de juicios reflexivos estéticos").

que son "subjetivamente universales", en virtud del hecho de que podemos apelar a criterios evaluativos compartidos y no solo a preferencias idiosincráticas.

Si bien podemos pensar que los objetos tienen o no tienen objetivamente ciertas propiedades no evaluativas, con las nociones de valor es difícil pensar que el valor de los objetos o eventos exista independientemente del hecho de que alguien los valore: una cosa *tiene un valor*, al parecer, solo en la medida en que *alguien* realmente lo valora. Hutcheson podría ser un objetivista acerca de las propiedades evaluadoras, como la belleza y la bondad, porque consideraba que esos valores derivaban en última instancia de la valoración de *Dios*. Empezamos a vislumbrar en Kant, sin embargo, una forma de evitar este rol dado a Dios. El cambio de la postura teórica a la práctica se refiere, en primer lugar, a la adopción de una postura hacia otros en la que uno trata a cada uno de ellos según la "fórmula de la humanidad" del *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, como "un fin, nunca meramente como un medio "(FMC: 4.429). Si bien los teístas habrían justificado esto sobre la base de que Dios lo decretó, para Kant, como hemos visto, esta postura se considera inmanente a la estructura misma de la razón: no necesita ser entendida como un decreto que emana de Dios. Desde esta actitud hacia los demás, los trataremos como capaces de hacer afirmaciones sobre el mundo como sujetos racionales y libres, es decir, como capaces de no tener sus respuestas dictadas por sus intereses personales. Los tratamos como *no* esclavizados por sus pasiones, sino como *seres racionales*, capaces de elevarse por encima de ellas, y podemos apelar a los criterios compartidos del sentido común. Entonces, desde esta postura, los tratamos a ellos (y a nosotros mismos) como capaces de captar *valores* de una manera "desinteresada", a pesar de que no vemos los valores como empíricamente reales o independientes de nuestra actividad de evaluación. Por lo tanto, el papel atribuido a Dios en el sensibilismo moral de Hutcheson ahora se ha vuelto inmanente a una característica de la comunicabilidad humana.[165]

6.3 La dimensión simbólica de la belleza

Hay, por supuesto, mucho más en la explicación de Kant del juicio estético que esto, pero al menos nos da algo del desarrollo potencial del programa de filosofía crítica que se encuentra en la crítica de Kant al juicio estético. Las propiedades estéticas de Kant no pueden considerarse de ninguna manera como "objetivas" en el sentido de pertenecer al mundo tal como es en sí mismo: son prototípicamente relativas al sujeto o dependientes. Y aunque desde la perspectiva de la metafísica tradicional esto los excluiría de tener cualquier "realidad metafísica", no lo hace desde la perspectiva del TI fuerte, en la que la razón se relaciona con "sus propios productos". Lo que es significativo es el *tipo* de subjetividad a la que una entidad o propiedad es relativa o dependiente. Y para Kant, las propiedades estéticas son relevantes para los procesos de la razón *práctica*, un

[165] En su transformación de Hutcheson, Kant también modificó la concepción del placer en la belleza de una manera que lo hizo sentir incómodo con el enfoque de Hutcheson en el sentido de que Kant se oponía al placer de la belleza por el desagrado que implicaba la experiencia de la fealdad. En la imagen platonista, la fealdad debe considerarse como nada más que una "privación" de la belleza, pero en la imagen de Kant era algo más. De hecho, la actitud de Kant hacia la fealdad reflejaba sus críticas anteriores al concepto de mal de Leibniz: mientras Leibniz consideraba el mal como la privación del bien, Kant había argumentado que el mal debe considerarse como una presencia real en el mundo que trabaja en oposición al bien. El error de Leibniz, afirmó, fue el resultado de combinar dos tipos diferentes de "negación": "real" y "lógico". Efectivamente, esta misma idea sería explotada más tarde por Hegel en su reinterpretación de este enfoque platónico del valor.

tema introducido, algo inesperado en las últimas páginas de la crítica, donde Kant discute la belleza como un "símbolo de moralidad" (CFJ: §59).

En la *Crítica de la razón práctica*, identificó un problema particular para el enfoque trascendental de la moralidad que tiene que ver con la aplicación de la ley moral. Allí nota algunas "dificultades especiales" que enfrentan la razón práctica pura y una asimetría crucial entre ella y la razón teórica.[166] Mientras que los conceptos puros de la razón teórica (las categorías) tienen *esquemas* mediante los cuales podrían aplicarse al mundo fenoménico, "lo moralmente bueno como objeto es algo suprasensible, de modo que nada que se le corresponda se puede encontrar en ninguna intuición sensible" y sin embargo, "una ley de libertad debe aplicarse a las acciones como eventos que tienen lugar en el mundo sensible y, por lo tanto, pertenecen a la naturaleza" (CRPr: 5.68). En la *Crítica de la razón pura*, Kant había introducido "esquemas" para permitir que los conceptos se aplicaran a los contenidos de las intuiciones, pero no había nada equivalente a esto por razones prácticas. Más tarde, en la *Metafísica de las Costumbres*, todavía estaba preocupado con este problema, señalando que:

> del mismo modo que se necesita un paso de la metafísica de la naturaleza a la física -una transición que tiene sus propias reglas especiales- algo similar se requiere con respecto de la metafísica de la moral: una transición que, aplicando los principios puros del deber a los casos de experiencia, esquematice estos principios, por así decirlo, y presentarlos como listos para el uso moralmente práctico. (MM: 6,468)[167]

La idea de exhibición simbólica (*Darstellung*) o *hypotyposis* a la que Kant recurre al explicar cómo la belleza puede ser un símbolo de moralidad es uno de un conjunto de dispositivos similares al que recurrió reiteradamente en sus intentos de abordar esta "dificultad especial" que enfrenta la razón práctica.[168]

El problema es dar una forma de presentación intuitiva y sensorial a una *idea*. Mientras que un concepto empírico puede ser *ejemplificado* (uno puede dar una presentación fenomenal del concepto "perro", por ejemplo, señalando a *este perro real*) y un concepto puro *esquematizado* (uno puede dar una presentación fenomenal al concepto "causa" apuntando a *este evento real de*

---

[166] En la disertación inaugural, Kant había utilizado el término Typus para designar una forma de representación analógica, específicamente la representación de períodos o límites de tiempo mediante el uso de líneas y puntos espaciales (TP: 2.405). Esta misma idea de representación espacial de las determinaciones temporales se describe en la Crítica de la razón pura (CRPu: B154) como "representación figurativa externa" (dusserlich figurliche Vorstellung).

[167] Recientemente, el tema del origen, naturaleza y significado de esta "brecha" en la filosofía teórica de Kant, y la medida en que llevó a Kant en la década de 1790 en dirección de los idealistas post-kantianos, se ha convertido en un foco de la renovada debate sobre la importancia del Opus postumum de Kant. Ver, por ejemplo, Beiser (2002: pt 1, cap. 10), Forster (2000) y Edwards (2000c). La lectura más extrema del grado en que los continuos esfuerzos de Kant para responder a este problema lo llevaron a adoptar una posición esencialmente hegeliana se defiende en Tuschling (1971).

[168] Algunos de estos intentos relacionados incluyen, en la segunda Crítica, las propuestas del "typus" de la ley moral (CRPr: 5.69); la concepción del "reino de Dios" como un reino en el que "la naturaleza y la moral entran en armonía" (ibid.: 5.128); el "esquematismo de analogía" involucrado en la representación escritural de Cristo como se describe en Religion within the Boundaries of Mere Reason (Rel: 6.65n); los "ideales de la razón pura" en la "Dialéctica Trascendental" (lib. 2, cap.3) de la Crítica de la razón pura; y la "contraparte" empírica (Gegenbild) de la ley moral en la "Deducción de los principios de la razón práctica pura" de la crítica de la razón práctica (CRPr: 5.42).

una pelota rompiendo una ventana) una idea solo puede ser *simbolizada*. Con esto, señala rápidamente, no se refiere a la asignación de un signo meramente arbitrario a la idea, como cuando un número está representado por un número: la relación simbólica funciona por analogía, involucrando una relación compleja entre cuatro términos. Un objeto intuitivo como una máquina -un molino de mano, por ejemplo- puede dar una presentación simbólica a un estado despótico porque la causalidad mecánicamente eficiente del molino tiene algo análogo a los procesos de un estado gobernado por la voluntad única de un déspota. En contraste, un organismo puede simbolizar un estado constitucional porque las operaciones de un organismo -que funciona por un tipo de interacción entre sus partes- tienen algo análogo a las operaciones de un estado gobernado de acuerdo con las leyes constitucionales. El ejemplo de Kant apenas es perspicaz, pero parece que la analogía funciona en el nivel abstracto de una similitud entre *dos relaciones*. Cuando Kant dice que "no hay similitud entre un estado despótico y un molino de mano" (CFJ: §59), presumiblemente significa que un estado no es como un molino de mano en la forma en que otra *máquina*, una bicicleta, por ejemplo, es "como "un molino de mano: un estado y un molino de mano no pertenecen al mismo *género*. Una analogía, podríamos decir, es una similitud que se mantiene a través de las diferencias de tipo.[169]

Del mismo modo, la belleza y la bondad moral no son ejemplos del mismo *tipo* de bondad, pero, no obstante, existe cierta similitud entre ellos, y el juicio de que son similares es *en sí mismo* un tipo de juicio reflexivo:

> Ahora sostengo que lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno; y solo porque nos referimos a lo bello con lo moralmente bueno (todos lo hacemos de forma natural y exigimos a todos los demás que también lo hagan, como un deber), nuestro gusto por él incluye una demanda del consentimiento de todos los demás. (CFJ: §59)

Esta, entonces, es la forma de la reinterpretación de Kant de Hutcheson. Para Hutcheson, nuestras respuestas se convierten en indicadores confiables de propiedades morales objetivas, cortesía de que Dios nos ha creado de una manera que pone nuestras respuestas en línea con su voluntad. Para Kant, estas respuestas morales no son objetivas, sino que están arraigadas en respuestas estéticas subjetivamente universales que a su vez, por analogía, proporcionan una presentación sensual para las ideas morales.

---

[169] Kant había discutido anteriormente una analogía similar que implica un estado: "por analogía con la ley que la acción y la reacción son iguales cuando los cuerpos se atraen o se repelen, también puedo concebir la comunidad entre los miembros de una comunidad que se gobierna por las reglas de la ley "(CFJ: §90, ver también MM: 6.232-33). Kant señala que a pesar de la analogía, "no puedo transferir esas características específicas (atracción o repulsión material) a esta comunidad [política] y atribuirlas a los ciudadanos para que estos formen un sistema llamado estado". (CFJ: §90). Es decir, a pesar de la analogía, "no podemos, por analogía, extraer una inferencia de uno a otro, es decir, transferir esa marca de la diferencia en especie entre ellos de uno a otro" (ibid.). Hemos visto esto en el trabajo en la discusión de Kant sobre el fundamento del juicio estético al comienzo de la Crítica de la facultad de juzgar. Tendemos a pensar en el fundamento de nuestra respuesta favorable al objeto valorado como residir en el objeto como algún tipo de calidad objetiva. Pero este no es el caso; el fundamento del juicio debe ubicarse en las relaciones normativas entre los jueces.

6.4 La teleología del mundo considerada como un todo

En la Parte II de la *Crítica de la facultad de juzgar*, la "Crítica del juzgar teleológico", Kant vuelve al tema platónico de las ideas tal como se lo menciona en la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Allí él había notado que

> Platón tenía razón al ver pruebas claras de un origen en las ideas, no solo donde la razón humana muestra una causalidad verdadera, y donde las ideas se vuelven eficientes (de acciones y de sus objetos), es decir, en la moralidad, pero también en la naturaleza misma. Una planta, un animal, la disposición regular de la estructura del mundo (presumiblemente así también todo el orden de la naturaleza) - estos muestran claramente que son posibles solo de acuerdo con las ideas. (CRPu: A313 / B370)

Kant había continuado en el "Ideal Trascendental" para mostrar cómo este tema de la regularidad y aparente propósito de las estructuras encontradas en los organismos dentro de la naturaleza, y luego extendido a la naturaleza considerada como un todo, estaban en el corazón de aquellas pruebas "fisico-teológicas" "de la existencia de Dios que él sometió a la crítica. En general, tales pruebas son presas de tratar como "constitutivas" las ideas que, para nuestra cognición humana finita, solo pueden ser regulativas. Así, en estas "pruebas", bajo la influencia de la ilusión trascendental, transgredimos los límites del pensamiento discursivo humano, para los cuales las intuiciones solo pueden ser sensibles.

En la crítica del juzgar teleológico, se explora el mismo territorio, no por presuntas pruebas de la existencia de Dios, sino por la cuestión de cómo pensar en nuestro conocimiento de la naturaleza orgánica sin perder la referencia a la teleología. Cuando reflexionamos sobre fenómenos como la posición de las alas y las colas de las aves para permitir su vuelo, no nos ayuda apelar simplemente a la causación eficiente (*nexus effectivus*) que de otro modo es la piedra angular de la explicación científica, ya que:

> considerado como un mero mecanismo, [el organismo] podría haberse estructurado de manera diferente de mil maneras sin golpear precisamente la unidad en términos de un principio de propósitos, por lo que no podemos esperar encontrar a priori la más mínima base para esa unidad a menos que busca más allá del concepto de naturaleza en lugar de en él. (CFJ: §61)

Más bien, para capturar esa unidad con propósito, típicamente atribuimos a la naturaleza un tipo de causalidad que encontramos directamente en nosotros mismos y que se manifiesta en la acción intencional. Pero la lección que debemos extraer de la necesidad de atribuir tal propósito a la naturaleza no es una lección sobre la naturaleza misma -que tal propósito realmente se encuentra allí-, sino sobre los límites de nuestras propias capacidades cognitivas.

La idea de Kant de la primera Crítica del uso regulativo más que constitutivo de las ideas encontró una resonancia en el trabajo de Johann Friedrich Blumenbach, profesor de medicina en la Universidad de Göttingen, quien, en el mismo año en que apareció la primera Crítica de Kant , había intervenido en la disputa embriológica entre "preformacionistas" y "epigenéticos", al interpretar efectivamente la idea epigenética de un "impulso formativo" utilizado para explicar las propiedades reproductivas y autogeneradoras de los organismos como un *principio regulador* (Blumenbach 1781: 31- 32; Müller-Sievers 1997: 41-45). A su vez, en la crítica del juzgar teleológico, Kant apeló al uso de Blumenbach del impulso formativo para ejemplificar su propio enfoque del tratamiento de organismos como propósitos naturales. Para que una cosa se

considere que tiene un propósito natural, implica dos requisitos. En primer lugar, "la posibilidad de sus partes (en lo que respecta tanto a su existencia como a su forma) debe depender de su relación con el todo"; luego, "las partes de la cosa [deben] combinarse en la unidad de un todo porque son recíprocamente causa y efecto de su forma" (CFJ: §65). Tal causa y efecto recíproco entre partes no se puede encontrar en un mecanismo como un reloj, ya que "un engranaje no es la causa eficiente que produce otro engranaje", ni "un reloj produce otros relojes": "una máquina tiene solo un *motivo* , fuerza." Pero un ser organizado tiene dentro de él fuerza *formativa* y una fuerza formativa que imparte a los tipos de materia que carecen de ella (organizándola) "(ibid.). Más tarde, Kant apela a Blumenbach por haber establecido los principios correctos para aplicar esta idea:

> acertadamente declara contrario a la razón que la materia cruda en sí misma debería haberse estructurado originalmente en términos de leyes mecánicas, que la vida podría haber surgido de la naturaleza de lo que no tiene vida, y que la materia podría haberse moldeado por sí misma en la forma de una intencionalidad autoconservadora. Sin embargo, apelando a este principio de una organización original, un principio que es inescrutable para nosotros, deja una parte indeterminable pero inconfundible en el mecanismo natural. (ibid.: §81)[170]

Al igual que el juzgar estético, el juzgar teleológico es, como hemos visto, una especie de "enjuiciamiento reflexivo" en el cual "mantenemos representaciones dadas hasta, y las comparamos con, ya sea otras representaciones o el poder cognitivo de uno [sí mismo], en referencia a un concepto de que esta [comparación] hace posible " (CJFI: 399-400). Por lo tanto, en mis intentos por comprender la anatomía del pájaro, por ejemplo, sostengo su representación y la comparo con el tipo de propósito expresado en mis propias acciones intencionales, y sobre la base de esta analogía entiendo su organización. Es *como si* el pájaro hubiera sido hecho por un diseñador inteligente de tal manera que su organización sirvió para el vuelo. La teleología aparentemente captada es, por lo tanto, un producto de lo que podríamos llamar la "postura teleológica" que el conocedor ha adoptado hacia ella.[171]

Esto, por supuesto, es otra aplicación de la inversión "copernicana" de Kant de la actitud del realista ingenuo. El propósito del organismo, como el movimiento del sol, no es real, sino un artefacto de las condiciones limitadas bajo las cuales lo experimentamos y lo conocemos. Pero los sucesores idealistas de Kant, especialmente Hegel, se sintieron atraídos por el tratamiento de Kant de la teleología precisamente por la presión que, según ellos creían, ponía en el marco trascendental clásico en sí, una presión que se vio especialmente evidente en el intento de Kant de deletrear el conocimiento involucrado en la conciencia autoconsciente del agente finito de su propia postura teleológica. De hecho, tal paradoja parece endémica al tipo de cuadro "perspectivista" presupuesto por el giro copernicano. La autocomprensión perspectivista está destinada a revelar el *límite* del conocimiento de uno, pero como decía Hegel, uno solo puede *saber* de la existencia de un límite una vez que uno se ha movido más allá y lo ha captado desde el otro lado. Ser consciente de la naturaleza de los límites de nuestra comprensión epistémica en el mundo indica con seguridad que uno se ha liberado de ellos en algún sentido. Y para Hegel, tanto

---

[170] Sobre la relación de Kant con Blumenbach, véase Lenoir (1980, 1982).

[171] En la analogía con la "postura intencional" de Dennett (1987).

para Platón como para Kant, fue la naturaleza *conceptualizada* del pensamiento la que permitió la trascendencia de la perspectiva finita.

En §§76 y 77 de la División II de la Crítica del juzgar teleológico, llamada "Dialéctica del juzgar teleológico", la última sección titulada "Sobre la peculiaridad del entendimiento humano que hace que el concepto de un propósito natural para nosotros", Kant repite la afirmación ya familiar de que "la característica distintiva de la idea de un propósito natural se refiere a una peculiaridad de *nuestra* comprensión (humana) en relación con el poder de juicio y su reflexión sobre las cosas de la naturaleza". Pero si esto es así, entonces

> aquí debemos presuponer la idea de una posible comprensión diferente de la humana. ... Solo presuponiendo esta idea podemos decir que debido al carácter especial de nuestra comprensión debemos considerar ciertos productos naturales ... como producidos intencionalmente y como propósitos. (CFJ: §77)

Debemos encontrar en la relación de nuestro entendimiento con el juicio "una cierta contingencia en el carácter de nuestro entendimiento, para que podamos tomar nota de esta peculiaridad como lo que distingue nuestra comprensión de otras posibles" (ibid.). Pero en lugar de hacer que la idea de la contingencia de nuestro entendimiento sea particular al contrastarla con "otras posibles", lo hace contrastándola con una posible otra *particular*, la comprensión divina, la prueba de la existencia de la cual ha sido la agenda del tipo de prueba físico-teológica de la existencia de Dios.

En contraste con nuestro entendimiento discursivo, tal entendimiento divino sería *intuitivo* en cuanto a que procedería platónicamente "de lo *sintéticamente universal* (la intuición como un todo) a lo particular, es decir, del todo a las partes" (CFJ: §77).), de alguna manera de la misma forma en que procedemos del todo a las partes en nuestra determinación del espacio.[172] Recordando su tratamiento de la modalidad en la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que incluso la distinción entre posibilidad y actualidad "se mantiene meramente subjetivamente para el entendimiento humano" y que "si nuestra comprensión fuera intuitiva no tendría objetos excepto los reales" (CFJ: §76). Es decir, para la comprensión divina no habría distinción entre la razón teórica y la práctica: todos los objetos conocidos por tal comprensión existirían, simplemente por el hecho de que se los *conociera*.[173] En resumen, Kant parece sugerir que para poder ser consciente de las limitaciones de mi propia comprensión de los cuerpos organizados en el mundo natural, debo ser capaz de contrastarlo con el tipo de intelecto divino creativo que hemos visto erróneamente atribuido. a la explicación de Platón de las ideas en la *Crítica de la razón pura*: una mente divina algo así como la que concibió Agustín y que se inspiró en el relato de Cicerón sobre la realización creativa de sus propias ideas por parte de Phideas. Como ha comentado Beatrice Longuenesse, "a pesar de que introduce la comprensión intuitiva como una noción meramente negativa, Kant sin embargo da una descripción vívida de cómo podría ser el mundo, tal como lo conoce ese entendimiento" (Longuenesse 2007: 173). De hecho, cómo *es* este mundo es, como es

---

[172] Nótese que la fusión de la distinción universal-particular con la distinción de la parte completa es justamente la de las morfologías de las especies conceptuales e intuitivas de representación.

[173] "Una comprensión a la que esta distinción [entre la posibilidad y la realidad] no se aplicaría significaría: Todos los objetos que conozco son (existen)" (CFJ: §76). Así, para Kant, la idea leibniziana de que Dios había creado el mejor de todos los mundos posibles no podía sostenerse, ya que la idea de las posibilidades alternativas ya no está disponible.

lógico, efectivamente el descrito en la sección "El ideal trascendental", de la primera Crítica, como el *ens realissimum.*

El *ens realissimum*, se recordará, es una "todo de posibilidad" que forma un contexto mayor dentro del cual lo que descubrimos en el mundo empírico se entiende de manera reflexiva como un tipo de aspecto disponible en perspectiva de ese todo mayor. Para nosotros, este conjunto más amplio de posibilidades se considera necesariamente necesario para determinar lo que conocemos como realidad empírica. Así, en nuestros juicios empíricos podemos llegar a conocer algún objeto en términos de sus propiedades privativas, como cuando llegamos a saber, por ejemplo, que Carl no tiene dientes, pero un juicio tan determinado requerirá que entendamos que la propiedad *no privativa* correspondiente -aquí, el de ser dentado- es una posibilidad. Entonces tenemos que pensar en el mundo real con Carl sin dientes como rodeado, por así decirlo, por una penumbra de un mundo posible en el que Carl está dentado; pero ahora sabemos reflexivamente que esta distinción modal es, de hecho, subjetiva. Por supuesto, no podemos tener ningún *conocimiento* de la mente de Dios o del mundo como Dios lo sabe; estas son simplemente *ideas* que debemos considerar de manera regulativa para llegar a saber lo que podemos sobre el mundo empírico. Pero la paradoja de la posición de Kant es que, mientras construye tales ideas, como dice Longuenesse, "negativamente", y por lo tanto se emplea solo para dar una forma determinada a nuestro conocimiento *como limitado*,[174] parece que las empaqueta con considerable contenido.

Hegel vería aquí el relato de Kant del intelecto divino como empujando más allá de las limitaciones de la estructura *escéptica trascendental* de la filosofía trascendental oficial de Kant, la tesis del TI débil. Pero una vez más, tal énfasis en lo que *no podemos* saber parece estar en desacuerdo con esa dimensión del enfoque idealista de Kant hacia la metafísica que he estado llamando TI fuerte. La posición oficial de Kant sobre la concepción teleológica del mundo como un todo es que no deberíamos pensar que captura la forma en que el mundo es "en sí mismo", la forma en que el mundo es "de todos modos", independientemente de la forma en que somos como conocedores, y esto parece sugerir una orientación metafísica *realista* subyacente. Aquí, hay una manera en que el mundo considerado como un todo realmente es lo que hace que la concepción teleológica sea *falsa*, y tener solo una posición de "como si". Pero al mismo tiempo, Kant había enseñado en la primera Crítica que las "entidades" metafísicas tales como Dios y el mundo considerado como una totalidad colectiva deberían abordarse "idealistamente" en lugar de ser realistas, y considerarse *constituidas* por "razón", la misma razón que está operativa de una manera regulativa en nuestro propio pensamiento. Si la mente de Dios es incognoscible, entonces esto debe ser porque la razón *constituye* la mente de Dios de esta manera *como* incognoscible, no porque esa mente sea "en sí misma" incognoscible. Pero ¿por qué deberíamos pensar que la razón constituye la mente de Dios *de esta manera*?

De nuevo, podríamos capturar más fácilmente la crítica de Hegel a Kant moviéndonos al registro teológico. La teología de Kant, como hemos visto, combinó el anti-voluntarista con dimensiones voluntaristas. Su insistencia en que no podemos conocer la mente de Dios, ni el mundo como Dios lo conoce, junto con su comprensión de Dios como una voluntad productiva cuyo resultado es, desde nuestro punto de vista, una ley moral imperativa, sería consistente con la tradición

[174] Como Kant defiende el concepto de "noúmeno" en la Crítica de la razón pura (CRPu: B307).

voluntarista. Pero la mayor comprensión de Kant de que esa voluntad como *racional*, y de que la ley moral es accesible a la *razón*, se ajusta más a la tradición anti-voluntarista. Al enfatizar los límites de la razón humana, los voluntaristas habían afirmado característicamente que por eso confiamos en la revelación para comprender el contenido de la voluntad de Dios, pero en consonancia con el anti-voluntarismo, Kant trató la religión revelada como una presentación simbólica de una ley moral igualmente capaz de ser conocida *a través* de la razón; y la misma idea de Dios, que Kant mostró en su discusión del ideal trascendental, surgió a través de nuestra tendencia a hipostasiar y personificar los principios de la razón humana misma. Desde el punto de vista trascendental, debemos considerar a Dios no como una realidad cognoscible sino como una "idea". Pero si descartamos la noción de Dios como una realidad cognoscible, ¿no podríamos descartar *también* la noción de él como una realidad incognoscible?

El relato positivo de Dios que se filtró en las sec. 76 y 77 de la crítica del juzgar teleológico le pareció a Hegel sugerir justamente eso. Desde la perspectiva de los postkantianos, Kant, en la *Crítica del juicio*, iba en la misma dirección que ellos mismos, y esto no era una reversión a la metafísica dogmática precrítica, sino una realización del proyecto mismo de una crítico. Además, ahora hay una justificación adicional para tal evaluación de la dirección del filosofar de Kant después de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Esto viene en la forma del último intento de Kant de articular el proyecto del idealismo trascendental, como se revela en los manuscritos que datan de sus últimos años y no se publicaron hasta la década de 1930, el llamado *Opus postumum*.

El diagnóstico de Hegel de la dimensión implícita "postkantiana" abierta por la *Crítica de la facultad de juzgar* en el propio trabajo de Kant ha recibido apoyo entre algunos lectores del *Opus postumum*.[175] Los temas son demasiado laberínticos y controvertidos para ser más que aludidos aquí,[176] pero entre las peculiaridades del *Opus postumum* está el turno de Kant de la charla tipo Fichte sobre el necesario *Selbstsetzung* ("autoposicionamiento") del sujeto. ; La búsqueda de Kant de lo que parece ser una metafísica spinozista precrítica de la naturaleza material, junto con referencias a Spinoza como un tipo de filósofo trascendental; La aparente extensión de Kant de la deducción trascendental de la filosofía crítica desde las condiciones *formales* a las condiciones *materiales* de experiencia y conocimiento; y su tratamiento de la razón como *anterior* al entendimiento en lugar de viceversa. Si algo está claro en el *Opus postumum*, es que Kant nunca abandonó el interés en el tema del tipo de versión interaccionista de la monadología de Leibniz que había consumido gran parte de sus escritos precríticos, y que Kant nunca se había mantenido satisfecho con las soluciones proporcionadas por sus primeras formulaciones de la filosofía crítica, como se encuentra en obras como la *Crítica de la razón pura* y la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*. Pero si, en la década de 1790, Kant se estaba moviendo más allá de su filosofía trascendental "oficial" de la década de 1780, muchos otros se estaban moviendo de esta manera también.

---

[175] Ver especialmente, Tuschling (1971, 1989, 1991), Edwards (2000b, c) y Forster (2000).

[176] Forster (2000) ofrece una descripción útil.

Capítulo 7. El post-kantismo de Jena: Reinhold y Fichte.

En 1786 y 1787, Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), un antiguo monje católico convertido en francomasón, publicó una serie de cartas sobre la filosofía kantiana, que en conjunto constituyeron la primera explicación popular e influyente de la filosofía crítica de Kant. El éxito de estos artículos (que luego se expandió hasta formar un libro) condujo al nombramiento de Reinhold en la Universidad de Jena para una cátedra en filosofía crítica: la primera posición de esa clase que se estableció en la nueva filosofía surgida de Königsberg. Reinhold ocupó esta posición hasta 1794, y bajo su influencia Jena se convirtió en un centro único para la búsqueda del nuevo estilo de investigación intelectual.

Fue, sin embargo, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), quien sucedió a Reinhold en Jena de 1794 a 1799, quien primero estableció esta forma distintivamente "alemana" de idealismo como una fuerza importante en la filosofía. Afirmando seguir el "espíritu" si no la "letra" de la filosofía de Kant, Fichte trabajaba en la construcción de un sistema de filosofía que nombró la *Wissenschaftslehre* (la "doctrina de la ciencia"). La serie de ensayos para construir la *Wissenschaftslehre* se orientó desde el principio en la dirección señalada por la respuesta de Fichte a los ataques escépticos que había recibido el proyecto precedente de Reinhold, especialmente por parte del humeano G. E. Schulze, quien escribía bajo el seudónimo de "Enesidemo". Durante la década de 1790, Fichte amplió su enfoque hacia una teoría de los derechos y la ética, introduciendo en la primera la noción de "reconocimiento" (*Anerkennung*), que más tarde será un concepto crucial para Hegel. Fichte abandonó Jena en 1799, después de haber sido obligado a renunciar a su posición universitaria debido a las acusaciones de "ateísmo", y se trasladó a Berlín. Cuando la Universidad de Berlín se abrió en 1810, Fichte se convirtió en el primer director de su Facultad de Filosofía. Fue a través de la filosofía desarrollada en sus años de Jena, sin embargo, que Fichte lograría su mayor influencia.

7.1. La "proposición de conciencia" de Reinhold y la crítica de Schulze

Después de conseguir la cátedra de filosofía en la Universidad de Jena, dentro del Ducado de Weimar en 1787, Reinhold estableció a Jena como el centro de la filosofía crítica durante la primera mitad de los años 90. Al final de la década, Jena llegaría a ser significativa como el hogar de muchos de los escritores y críticos estéticos que de hecho crearían el movimiento del "romanticismo", y muchos de ellos habían sido inspirados por la filosofía kantiana que les fue transmitida en las lecciones de Reinhold.[177] En sus comienzos como expositor de Kant, Reinhold rápidamente se convirtió en crítico de la manera en que Kant presentaba su propia filosofía, y quiso mejorarla para ser más fiel al espíritu de la misma. Reinhold creía que, si bien Kant había sido fundamentalmente correcto en su revolucionaria reforma copernicana del proyecto filosófico, había dejado, sin embargo, de aclarar sus principios y conceptos fundamentales. Reinhold se propuso, por consiguiente, encontrar un punto de partida claro y explícito a partir del cual derivar

[177] Uno de los elementos importantes de este grupo fueron Friedrich von Hardenberg, más conocido bajo su seudónimo literario "Novalis", Ludwig Tieck y Friedrich Niethammer. La relación de este grupo de románticos tempranos con el idealismo de Fichte es compleja, pero en muchos sentidos se mantuvieron más cerca de las doctrinas de Kant, rechazando el concepto de Fichte de la "auto-postulación absoluta" del sujeto. Véase, por ejemplo, Frank (2004).

el contenido de la filosofía trascendental. Lo que se necesitaba, pensó, era una característica general y obvia de la conciencia, que todos los sujetos conscientes pudieran reconocer simplemente con sólo consultar su propia conciencia, y esto, creía él, se encontraba en su carácter representacional. Por ello, Reinhold formuló su "principio de la conciencia" de la siguiente manera: "[En] la conciencia, la representación [*Vorstellung*] es distinguida por el sujeto a la vez del objeto y del sujeto, y es referida a ambos" (FPK: 70). Es decir, pensaba que la conciencia implicaba tres elementos relacionados, una "representación", un "sujeto" y un "objeto", y que el sujeto era consciente de la separación y de la relación de los elementos. Por ejemplo, al ser consciente de este tomate ante mí, soy consciente de una cierta representación que refiero al tomate mismo, entendiendo la representación (o apariencia) como distinta de aquello de lo cual es una representación (o apariencia). Del mismo modo, soy consciente de mí mismo como el sujeto para quien esta representación del tomate es una representación del tomate, un sujeto que es diferente de la representación misma. Esta triple distinción entre sujeto, objeto y representación constituye, Reinhold pensó, la estructura esencial de la conciencia.

Kant adoptó el término *Vorstellung* de escritores alemanes contemporáneos que lo habían utilizado para traducir la forma en que el término "idea" había sido utilizado en la filosofía del idioma inglés desde el siglo XVII. Aunque el término usualmente se traduce de vuelta al inglés como "representación" (*representation*), el alemán deriva del prefijo *vor*, que significa 'ante', y la raíz *stellen*, que significa 'colocar', y así comunica la connotación de algo que se coloca ante la mente consciente. Con un énfasis característico en la importancia que la noción de "representación" tiene para Kant, Reinhold parecía haberse enfocado en una de las nociones más centrales que el mismo Kant había utilizado pero nunca desarrollado. De hecho, en una carta a su estudiante Marcus Herz escrita en 1772, dos años después de la Disertación inaugural y nueve antes de la aparición de la *Crítica de la razón pura*, Kant comentaba que su filosofía hasta ese momento

> todavía echaba de menos algo esencial, algo que en mis largos estudios metafísicos yo, al igual que otros, había fallado en considerar y que de hecho constituye la clave de todo el secreto de la metafísica, hasta entonces todavía oculto para ella misma. Me hice esta pregunta: ¿Cuál es el fundamento de la relación que con el objeto tiene eso que en nosotros llamamos "representación"? (Corr: 10.130)

Por lo tanto, el desarrollo de Reinhold del "principio de la conciencia" puede considerarse como una respuesta tardía pero explícita a la pregunta que Kant mismo se había hecho dos décadas antes.

La explicación que Reinhold dio de la estructura de la conciencia fue, sin embargo, atacada por el filósofo G. E. Schulze, quien, como se ha señalado, solia escribir bajo el pseudónimo de Enesidemo.[178] Schulze, un escéptico influido por los escritos de David Hume, criticó la idea de que uno pueda inferir de las *Vorstellungen* con las que se está familiarizado ora una "cosa en sí" a la que se refieran las representaciones, ora la propia mente, que de alguna manera es la responsable de llevar a cabo la representación. La legitimidad de la primera inferencia (de la representación al

[178] En 1792 Schulze publicó su ensayo, Aenesidemus: oder uber die Fundamente der von dem Herm Prof. Reinhold en Jena gelieferten Elementar-philosophie, nebst einer Verteidigung gegen die Anmajiungen der Vernuftkritik. Una traducción de parte del ensayo se puede encontrar en di Giovanni y Harris (1985: 105-35).

objeto) había sido célebremente refutada por Berkeley, y la de la segunda (de la representación a la mente), había sido refutada por Hume. El punto de Enesidemo era, así, que la concepción de la mente que Kant y Reinhold tenían no podía soportar esos conocidos ataques escépticos.

Fichte entró a este debate respondiendo al ataque de Enesidemo contra Reinhold y Kant, en una reseña de su crítica que se publicó en el año de 1794.[179] Sin embargo, Fichte no estaba interesado simplemente en defender a Reinhold, ya que también estaba descontento con el análisis de Reinhold de las operaciones básicas de la mente; así que las críticas de Fichte a Enesidemo rápidamente se convirtieron en una crítica del mismo objeto atacado por Enesidemo. El resultado fue, por lo tanto, una modificación de la concepción que Kant y Reinhold tenían de la mente.

La respuesta de Fichte aquí era, pues, compleja. Schulze había criticado la idea de Reinhold de que uno puede inferir, de las representaciones (*Vorstellungen*) que conoce, la existencia de una "cosa en sí" o de la mente misma. En primer lugar, Fichte estuvo de acuerdo con Schulze en cuanto a la falta de legitimidad de la primera inferencia, descartando así la inteligibilidad, dentro del idealismo trascendental, de cualquier doctrina sobre una "cosa en sí" independiente. Pero junto con esto, criticó, como implicando un tipo de equívoco categorial,[180] la concepción de la mente que yace debajo de la segunda de estas dos inferencias, y está implícita en ella. Allí se piensa que la mente es un tipo de entidad más que se debe considerar como existente "en sí misma"; así que Fichte critica la incapacidad de Schulze para concebir la facultad de representación como algo distinto de una "cosa [*Ding*]": "¿Es", bromea Fichte, "algo redondo o cuadrado?" (RA: 143). Dicho de otra manera, al establecer el cuadro al que aplica la antorcha del escepticismo humeano, Schulze interpretó a la mente como una "cosa en sí misma, independiente de su ser representada", pero también la consideró como "una cosa que representa", aunque si algo es seguro es que ésta no es, como dice Fichte, la manera de captar la naturaleza de la auto-conciencia.[181] Para contrarrestar la hipóstasis implícita de la mente hecha por Schulze (una hipóstasis que, se recordará, es el blanco mismo del tratamiento kantiano de los "paralogismos" en la *Crítica de la razón pura*), Fichte prefiere afirmar que "la facultad de representación existe *para* la facultad de representación y *por* medio de la facultad de representación" (ibid.).[182] O sea, la mente no es el tipo de cosa que pueda inteligiblemente considerarse "en sí misma" e independientemente de

---

[179] En los primeros escritos filosóficos (EPW: 59-77).

[180] La idea de un "error de categoría" se hizo explícito a mediados del siglo XX por el filósofo Gilbert Ryle. Se refiere a un error que implica una confusión del tipo de cosa que uno está investigando. Pensar que los tomates maduros son morados es equivocarse, pero pensar que el número siete es púrpura es confundirse de una manera diferente. Los números, a diferencia de los tomates, no son el tipo de cosa que podría ser de color.

[181] Podríamos aclarar el punto de Fichte aquí pensando en la segunda "inferencia" de que Schulze era crítico, como la hecha por Berkeley al inferir la existencia de una mente divina, más que un objeto externo, del hecho de la resistencia de El contenido de su propia mente a su voluntad. Pero Fichte alude al hecho de que, para la conciencia de sí mismo kantiana, no se trata de una mente que infiera a otra mente, sino de la conciencia de una sola mente de sí misma, de alguna manera activamente comprometida en producir sus propias representaciones.

[182] Cf. El siguiente: "Todas las demandas de Enesidemo contra este procedimiento se basan simplemente en el hecho de que él quiere que la existencia absoluta [Existenz] o la autonomía del ego sean válidas en sí mismas (como y para quienes no sabemos), mientras que Sólo debe mantenerse para el ego mismo. Es para el ego que el ego es lo que es, y es por eso que lo es. Nuestro conocimiento no puede avanzar más allá de esta proposición" (RA: 147).

cómo sea para sí misma, que es lo que Schulze parecía asumir. Como algo cuya existencia depende tanto de su propia conciencia de sí, la mente, para Fichte, se había convertido en uno de los objetos paradigmáticos de la metafísica del IT fuerte.

Para Fichte, las críticas de Schultze a Reinhold planteaban problemas inherentes a la idea reinholdiana del carácter representacional de la conciencia. Reinhold había intentado concebir el autoconocimiento de una conciencia, utilizando la misma noción de representación que se aplica al conocimiento que el sujeto consciente tiene de los objetos empíricos. Reinhold concluyó así que, como la cosa autoconsciente que es, la mente "está ante" sí de la misma manera en que los objetos externos están ante ella. Pero Fichte intentaba afirmar que la conciencia de los objetos presupone una forma aún más básica de conciencia (la que caracteriza a la autoconciencia del sujeto) y que la autoconciencia no debe ser entendida conforme al modelo de la conciencia de objetos "otros". El yo no se conoce a sí mismo de la misma manera que conoce cosas distintas de sí. Aquí Fichte desarrolló la idea de Kant de que parte de lo que constituye, para un sujeto consciente, tener creencias es captar esas creencias como propias: tiene que atribuirse esas creencias a sí mismo. Fichte se refirió a esa autoconciencia como "intuición intelectual" y la concibió como un tipo de "auto-postulación" [auto-posición] en la que un "yo" parece darse existencia a sí mismo.

7.2. La reconceptualización fichteana de la mente como un proceso de auto-postulación

Con la idea radical de la mente como una especie de proceso de "auto-postulación", Fichte intentó combinar las dos maneras de entender que están implícitas en su crítica de Schulze: la idea de qué es la mente, y la idea de cómo es la mente "en sí misma" necesariamente coincide con el qué y con el cómo es "para sí misma"; así como la idea de que la mente tiene una forma de ser distinta que la de una "cosa".[183] Si pensamos que la "postulación" de **x** como **x** es esto o aquéllo" como una actividad por la que tomamos conciencia de **x**, entonces la mente es, por su propia naturaleza, una auto-postulación; y aquello de lo que ella es consciente en esta conciencia es precisamente ella misma como esa misma actividad, y nada más: pero de ningún modo como un cuasi objeto que subyaga a esa actividad y que actúe. Fichte intentaba capturar esta idea anti-hipostasiante con el neologismo *Tathandlung*[184] para denominar a la mente: un algo fáctico en el sentido en que es fáctica una acción o un desempeño, pero no en el sentido en que lo es un objeto (RA: 141). Esta explícita des-entificación de la mente era un paso crucial para Fichte, ya que la mente había sido considerada hasta entonces como un tipo de "sustancia", cuyos procesos cognitivos se suponía que implicaban cambios en sus propiedades "accidentales". Pero Fichte sugería que no hay ninguna sustancia subyacente distinta, que pueda estar involucrada. No podía haber nada, ningún sustrato, persistiendo naturalmente bajo los cambios en los estados mentales y que pudiera considerarse

[183] Zoller (1998: 60) capta perfectamente la complejamente dual concepción de Fichte de "yo" como "el acto-carácter o agilidad (Agilitdt) del yo, según el cual este último no es un ser semejante a una esencia predeterminada, Haciendo eso primero produce lo que es, y su carácter de inteligencia o de ser-por-sí, según el cual nada puede tener con respecto al Yo que no es para el yo".

[184] Fichte aparentemente acuñó este término en la analogía con el término usual para "hecho" -*Tatsache*. Un *Handlung* es un "acto", por lo que el término *Tathandlung* a veces se hace "hecho-acto".

como el sustrato portador de estos estados.[185] La mente se sostendría en la existencia simplemente por "su" ser consciente de sí. Esta fue la respuesta de Fichte a la exigencia de una concepción del yo radicalmente independiente y, por lo tanto, autónomo y libre; una concepción que había persistido implícitamente en el movimiento filosófico alemán al menos desde Leibniz. Siguiendo a Kant, Fichte comprendió que esta naturaleza auto-postulante tenía que estar fundada en la vida moral del yo.

Podemos imaginar ahora al movimiento, ejecutado aquí por Fichte, como el subrayar la des-entificación de la mente efectuada por Kant mismo en los "Paralogismos" [de la *Crítica de la razón pura*], y así como un esfuerzo por acentuar la diferencia entre el idealismo de Kant y cualquier forma de realismo espiritual, como el de Berkeley. La *Crítica de la razón pura* de Kant es muy fácil de interpretar como una tesis escéptica concerniente a nuestra capacidad de conocer los objetos tradicionales de la investigación metafísica, "las cosas en sí", específicamente el alma y Dios. Leída de esta manera, la búsqueda del conocimiento metafísico de tales entidades ha resultado en que la razón suele trascender sus límites, dando a luz los problemas descritos por Kant en las secciones de los "paralogismos", las "antinomias" y "el ideal trascendental". Pero, como muchos comentaristas han señalado, la tesis de que estas cosas son incognoscibles parece implicar que poseen rasgos que son, de alguna manera, responsables de esa misma incognoscibilidad (pues saber que son incognoscibles significa que sabemos algo de ellos, por poco que sea). En cualquier caso, la tesis de la incognoscibilidad (escepticismo trascendental) parece implicar una especie de realismo: la tesis de que tales cosas en sí mismas son realmente de una cierta manera, una que es independiente de la mente y que es responsable de su inaccesibilidad cognitiva para criaturas finitas como nosotros. Pero la crítica de Fichte a los presupuestos comunes a Schulze y a Reinhold, y la concepción fichteana de la "auto-postulación", sugieren en conjunto un cuadro diferente: que es un error pensar de una manera tan realista sobre, por ejemplo, las mentes (en este caso). Las mentes no son el tipo de entidades que tienen una naturaleza, o una forma de ser fija y persistente "pase lo que pase", e independientemente de cómo son conocidos, es decir, en este caso, de cómo se conocen ellas a sí mismas. En esta interpretación del idealismo trascendental, el reino de la metafísica está constituido por objetos que en modo alguno son los habitantes últimos de una realidad "independiente de la mente".

Este punto tiene consecuencias cruciales para la naturaleza general del idealismo post-kantiano. A menudo se dice que los idealistas post-kantianos querían restablecer la metafísica a la luz de la crítica kantiana de la metafísica, y esa supuesta ambición se interpreta como un retorno a algo semejante a la concepción pre-kantiana de la metafísica. Pero esta lectura es incorrecta en varios sentidos. En primer lugar, Kant nunca abandonó el proyecto de metafísica *per se*; sólo quería establecerlo sobre una base crítica y científica. En segundo lugar, la tesis ignora hasta qué punto los idealistas eran *idealistas*, más bien que *realistas espirituales*. Fichte es, de ellos, quizás el que más se presta a una interpretación de realista espiritual, pese a su clarificación de la diferencia

---

[185] Podríamos pensar en esto como una dimensión platónica ("henológica") más que aristotélica ("ontológica") del pensamiento de Fichte, en la medida en que el enfoque se centra en la unidad del yo en lugar del yo como sustancia. La crítica de la idea de que la mente es un tipo de mosaico inmaterial se encuentra en formas de misticismo cristiano influenciado por el pensamiento neoplatónico antiguo tardío. De nuevo, desde esta perspectiva, la idea de que la mente es una especie de entidad inmaterial podría describirse como un error de categoría. La mente no es ni material ni inmaterial.

entre idealismo y realismo espiritual. Y cuando se lee como la afirmación de un realista espiritual, la idea del "yo" auto-postulante queda como la explicación del modo de existencia del Dios cristiano ortodoxo: el concepto del "yo" tiene algo que implica su existencia necesaria. Aquí, comenzamos con la idea de una cosa que realmente existe de un modo "independiente de la mente", y entonces cuando nos preguntamos por los fundamentos de su existencia, encontramos que no puede tener más fundamento que ella misma. En esta lectura, el "yo" de Fichte se muestra como una variante espiritualista de la "sustancia" de Spinoza. Pero también puede leerse a Fichte alternativamente como el desarrollo de ese aspecto de Kant por el que los objetos de la metafísica no son ya habitantes potenciales de una realidad independiente de la mente, sino que más bien los establece como miembros de una realidad dependiente de la mente. Esta reconceptualización radical de la tarea de la metafísica, en línea con la interpretación "fuerte" del idealismo trascendental, es lo que veremos recogido en el "idealismo absoluto" de Hegel y lo que surgirá de los movimientos cruciales que hace Fichte.

7.3. El proyecto fichteano de una *Wissenschaftslehre*

A mediados de 1794, Fichte publicó las primeras dos partes de una obra en tres partes titulada *El fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*), que completó, con la tercera parte, en 1795. Este trabajo, destinado a acompañar sus conferencias en Jena, fue su primer intento (de muchos) por dar una presentación sistemática de su peculiar variedad de idealismo trascendental, bajo el título *Wissenschaftslehre*. Fue, hasta hace relativamente poco, la versión más ampliamente tomada por representativa de este proyecto general, y fue la forma del proyecto con la que más familiarizados estaban los sucesores idealistas de Fichte. La Parte I presenta los "Principios fundamentales de toda la Wisenschafteslehre"; la Parte II, la "Fundamentación del conocimiento teórico"; y la Parte III, la "Fundamentación del conocimiento de lo práctico".

Al principio de la Parte I, "Principios fundamentales", Fichte describe su tarea como la de descubrir el "primer principio primordial y absolutamente incondicionado de todo conocimiento humano", un primer principio "destinado a expresar ese Acto que no aparece ni puede aparecer entre los estados empíricos de la conciencia, sino que más bien está en la base de toda conciencia y la hace posible por sí solo" (Fnds: 93). En este intento por establecer su filosofía sobre un primer principio cierto (una ambición que debía ser criticada tras el giro "antifundacionalista" de sus seguidores "románticos"), Fichte apela a aquellas "leyes de lógica común" que deben contener la forma de cualquier posible contenido objetivo de la conciencia, "leyes" como la de la identidad de cualquier cosa consigo misma (A = A), que es "aceptada por todos y ... admitida como absolutamente cierta y establecida" (Ibid.: 94).

Muy al estilo kantiano, Fichte trata este rasgo de todo objeto (y no sólo de los objetos existentes, sino también, digamos, de los posibles), como una cuestión de forma lógica. No nos sorprenderá, pues, descubrir que tal ley esté fundada en la unidad del sujeto cognoscente. Así, esta idea de una auto-identidad, que asegura una conexión necesaria entre la premisa y la conclusión de cualquier inferencia válida sobre una cosa, debe ser "en el yo, y ser puesto por el yo, porque es el yo el que juzga" (Fnds: 95). Fichte se mueve de la cuestión de la auto-identidad de cualquier objeto para la conciencia a la del sujeto de la conciencia misma, el "yo". Así, en lugar de A = A, tenemos ahora yo = yo, el cual, dice él, tiene un significado completamente diferente. Mientras que para la A en A = A no surge la cuestión de su existencia (un reflejo de la negación, hecha por Kant, de que la

existencia sea un predicado conceptual), Fichte afirma, en una analogía del famoso argumento cartesiano del cogito, ¡que desde el conocimiento de "yo soy yo" puede deducirse "yo soy"! De esta manera se ha encontrado un punto de partida cuasi-cartesiano para la *Wissenschaftslehre*: "El yo comienza por una postulación absoluta de su propia existencia" (ibid.: 99).

En las siguientes dos secciones (§§2-3) de los "Principios fundamentales", Fichte establece dos principios adicionales que, si bien no pueden derivarse de la identidad, están sin embargo "basados recíprocamente sobre ella" (Fnds., 120). El segundo principio, al que eventualmente nombra el "principio de la oposición", se refiere a la diferencia u oposición entre el sujeto que conoce y cualquier contenido del que éste sea consciente. La base lógica de este principio es la proposición "-A no es igual a A", un principio lógico que no puede derivarse simplemente de A = A,[186] sino que depende del de yo = yo, porque la postulación de algo distinto del yo depende de que el yo haga esa postulación, y ese yo es justamente el proceso de auto-postulación.

Fichte se enfrenta con la dificultad de que su segundo principio (el "principio de la oposición [*Satz des Gegensetzens*]", que procede de la advertencia consciente del yo empírico de algo distinto de sí mismo, de un "no-yo [*Nicht-Ich*]") sea inconsistente con el yo absolutamente autopostulante del primer principio. Esto se debe a que, según el segundo principio, el yo está condicionado por algo opuesto a él mismo, es decir, condicionado "en cuanto al contenido", pero, según su propio concepto, el yo está totalmente determinado por sí mismo. Es auto-postulante. Un tercer principio, que Fichte llama el "principio fundamental", es, entonces, necesario para conciliar los dos primeros. Este principio dice que el yo se postula tanto a sí mismo como al no-yo,en cuanto algo de algún modo opuesto.

La segunda y la tercera partes de esta versión de la *Wissenschaftslehre* están dedicadas a un intento de reconciliar la aparente contradicción implícita de los tres principios que articulan la noción de autopostulación de la que ese trabajo había comenzado. La relación del yo (ahora finito por su oposición al no-yo) y el no-yo dentro de su tercer principio puede entenderse en una de dos maneras: primero, con el no-yo determinando al yo finito, una dirección de la determinación que consideramos como básica para el conocimiento; luego, con el yo finito determinando al no-yo, una dirección de determinación que consideramos central para la acción intencional. Las partes II y III de la obra, por lo tanto, considerarán sucesivamente las estructuras de razón teórica y de la práctica.

En su conjunto, la *Wissenschaftslehre* de 1794/5 está lejos de ser una lectura fácil y, además, Fichte pronto repudiaría, en versiones posteriores, su modo de presentación, posiblemente bajo la presión de algunos de los comentarios que recibió en sus conferencias. Sin embargo, establece algunos resultados al intentar esbozar cómo podrían, desde este punto de vista vagamente kantiano, recibir fundamentación el conocimiento teórico y práctico. Podemos reconocer fácilmente analogías de las diversas partes del idealismo trascendental de Kant dentro del peculiar intento de Fichte de derivar todo desde principios primeros. Es importante destacar que algo

---

[186] Mientras que "-A = -A" es sólo una instancia del principio "A = A", esto tiene una estructura lógica diferente al principio en cuestión, "-A no es igual a A". Este segundo principio es efectivamente una negación de que A = -A. Así, por ejemplo, negar que todos los griegos son filósofos no es lo mismo que afirmar que todos los griegos son no filósofos.

como la noción kantiana del contenido no conceptual de la intuición empírica aparece en la "Fundamentación del conocimiento teórico" bajo la forma de la explicación fichteana de los "topes [*Anstossen*]" que el yo postulante encuentra para su actividad postulante, y que son los responsables de los aspectos aparentemente pasivos del contenido del conocimiento.

La idea de Fichte de un "tope" a la postulación activa del yo teórico tiene por objeto dar cuenta de la determinación de cualquier contenido sensorial, que la conciencia llega a tener, pero a la vez tiene la intención de hacerlo sin ninguna referencia problemática a alguna "cosa en sí" externa y responsable del tope: "El objetivo a ser excluido no tiene ninguna necesidad de estar presente; todo lo que se necesita (si puedo ponerlo así) es la presencia de un tope sobre el yo, esto es, por alguna razón que yazca fuera de la actividad del yo, lo subjetivo no necesita ser más extensible" (Fnds: 189).[187] Para Fichte, el significado del tope radica en su inversión de la conciencia con contenido determinado, pero de tal manera que este contenido sea encontrado por el yo como un tipo de obstáculo que intenta superar. Regresando a un estadio anterior a Kant en Leibniz, podríamos decir que lo que el yo está tratando de superar al ir más allá de los topes es un contenido consciente que se presenta en forma de ideas claras pero confusas (no distintas). Se recordará que, según Leibniz, tengo una idea confusa de algo cuando puedo reconocer a una cosa entre otras, "sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades" (DM, § 24, énfasis añadido). Parecería que la actividad de la postulación del yo intenta llevar el conocimiento de algo más allá de una idea clara pero confusa hasta un conocimiento claro y distinto.[188] El significado completo de esto quedará claro en la Parte III, ya que ahí el equivalente de un "tope" será algo como lo que normalmente se piensa bajo la presentación sensorial de una inclinación o de un deseo.

En la tercera parte, Fichte comienza a hablar de la actividad cognitiva del yo como una consecuencia de sus impulsos (*Trieben*), de una manera similar a la que ya hemos visto en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller.[189] La aparente convergencia que hay aquí entre Fichte y Schiller es significativa: Schiller fue, después de todo, un colega de Fichte en Jena, y en una nota de pie de página añadida a la Decimotercera de las *Cartas sobre la educación estética*, en el contexto de una discusión de los impulsos cognitivos, Schiller se refiere a la concepción de Fichte de la "relación recíproca" entre la materia y la forma en el *Fundamento de toda la Wissenschaftslehre*, cuyas dos primeras partes sólo habían aparecido unos seis meses antes. "Ambos principios están, pues, subordinados uno al otro y coordinados entre sí, es decir, están en relación recíproca uno con el otro: sin forma no hay materia, y sin materia, no hay

---

[187] Kant había sido atacado como algo inconsistente en este punto. Si la "causa" pretende ser un concepto que sólo se aplica en la experiencia, ¿cómo podría invocarse para explicar el contenido de la experiencia, como cuando Kant parece implicar que la cosa incognoscible en sí misma es la causa de la "materia" de Nuestras intuiciones?

[188] Esta idea de que los límites de la actividad de posicionamiento se alcanzan en tales "cualidades originales" se refleja claramente en Schelling en el contexto de su filosofía de la naturaleza. "La calidad es originalmente absolutamente inconstructible, y debe ser, porque es el límite de toda construcción en virtud de la cual cada construcción es determinable" (FOS: 22n).

[189] En realidad, la idea de dos "impulsos" cognitivos opuestos había sido utilizada por Reinhold a finales de la década de 1780 en su intento de proporcionar a la filosofía de Kant una base en la noción de representación. Véase Henrich (2003: 143-46).

ninguna forma" (AE: carta 13, párrafo 2, nota).[190] Curiosamente, el propio Fichte retoma el lenguaje de los impulsos en la Parte III del *Fundamento*, publicado alrededor de seis meses después de la *Educación estética*, y con la idea de un impulso cognitivo, podríamos obtener una idea más clara de lo que Fichte tenía en mente con respecto a la descripción anterior de la actividad de postulación del yo, y de los "topes" que limitan y a la vez añaden contenido empírico a su conocimiento.

A lo largo de la discusión, en la "Fundamentación del conocimiento teórico", de la contradicción de los tres principios, Fichte había reiterado que este problema no puede ser resuelto satisfactoriamente en la discusión del conocimiento teórico. Considerado en su capacidad teórica como "inteligencia en general", el yo debe considerarse como dependiente del objeto (el no-yo) conocido, pero esto está en claro conflicto con la concepción fundamental de la auto-conciencia, la idea de que "el yo, en todas sus determinaciones, debe ser postulado absolutamente por sí mismo, y por lo tanto debe ser del todo independiente de cualquier no-yo posible" (Fnds: 220, trad., modificado). El estado misterioso del "tope" no puede ser explicado: el yo necesita un "tope" para tener un contenido real, pero no debemos entender al yo como estando limitado por algo más allá de sí mismo. En la Parte III, en el contexto de la razón práctica del yo, Fichte ofrece una resolución, apelando a su concepción fuertemente activa del yo como (usando sus propios términos) "un esfuerzo hacia la determinación [*ein Streben zur Bestimmung*]" (ibid.: 231).[191]

En el lenguaje de los "impulsos" y del "afán" de la Parte III, la postulación del yo es un tipo de "actividad de alcance infinito e indeterminado del yo" (Fnds: 220) en el que éste se afana en superar los topes por los cuales está limitada dentro de los datos aparentemente no conceptuales de las "intuiciones" o las "ideas claras pero confusas".[192] Podríamos pensar que esta superación implica la posterior conceptualización de estos aparentes datos sensoriales; como cuando en la ciencia pasamos, por ejemplo, de describir un superficie como "pintada de rojo" a describirla como "reflejando diferenciadamente la radiación electromagnética cuya longitud de onda está en el orden de 630-700 nanómetros". Cuando pensamos en el color de esta manera, reflexionamos sobre el hecho de que nuestro concepto empírico "rojo" está altamente "sesgado" y condicionado por nuestra propia naturaleza y circunstancias particulares. En la metáfora "copernicana" de Kant, acabamos de movernos "hacia el exterior" de nuestro sitio terrestre hacia un lugar desde donde podemos reflexionar sobre nosotros mismos y nuestras limitaciones como perceptores. Pero nuestra habilidad misma para hacer esto refleja, por supuesto, el hecho de que hemos superado esas limitaciones.[193]

---

[190] Esta idea de Fichte debía tener repercusiones en muchos en Jena en esa década, especialmente Friedrich Schlegel y otros entre los "primeros románticos". Véase más adelante, capítulo 8.

[191] Fichte había utilizado en los "Principios Fundamentales" la noción de *streben*, o esforzándose, en una alusión a Spinoza (Fes: 101; Heath y Lachs aquí traducir streben como "esfuerzo"). Parece, pues, que contiene elementos del *conatus* de Spinoza.

[192] En una conferencia popular de este período, Fichte habla de un "impulso hacia la verdad" (EPW: 210).

[193] Esta idea del movimiento del pensamiento más allá de los límites de alguna manera autoimpuestos se convertiría en una característica central de la concepción hegeliana del movimiento dialéctico del pensamiento.

En la parte III, Fichte desarrolla esta idea en el contexto de radicalizar la tesis de Kant sobre el primado de la razón práctica. Desde el punto de vista práctico, toda cognición teórica debe ser interpretada a la luz de la concepción del yo como afán: "Toda reflexión se basa en el afán, y en la ausencia de afán no puede haber reflexión" (Fnds: 258).[194] En el curso de ese afán primordial, un sujeto experimenta obstáculos y restricciones. Éstos se experimentan negativamente, como restricciones a la libertad del yo y como lo que no debería existir.[195] La doctrina del afán ahora promete una resolución de la contradicción entre el yo absoluto y el yo condicionado, puesto que el contenido correlativo al aspecto absoluto o independiente del yo será presentado al yo no como un hecho, sino como el contenido de una exigencia, algo que tiene la modalidad de un "debería ser" en lugar de un "es". Cuando luego Fichte procede a identificar esta exigencia de que "todo dependa" del yo con el imperativo categórico de Kant (Fnds: 230n2), comprendemos algo de su relación con la idea kantiana de la "primacía de la razón práctica". Lo que Kant había querido decir con esta idea es que la razón práctica, no la teórica, podía ser "pura" y no depender de nada más que de sí misma. La reivindicación que hace Fichte de la primacía de la razón práctica era aún más ambiciosa: "no es de hecho la facultad teórica la que hace posible a la práctica", afirma, "sino que, por el contrario, la práctica hace posible a la teórica" (ibid.: 123).[196] Sólo porque somos el tipo de seres capaz de ser radicalmente auto-determinantes en nuestras vidas morales es que tiene sentido siquiera hablar de nosotros como racionales y, por tanto, como capaces de conocer el mundo.

La apelación de Fichte a la razón práctica como el contexto último en el cual las contradicciones de la "posición" deben ser superadas habría de volverse el blanco de una gama de críticas después de la aparición de la primera *Wissenschaftslehre*. En la nota a pie de página a la Decimotercera Carta sobre la educación estética de Schiller, y en el contexto de su crítica a Kant, podemos anticipar la naturaleza de su queja aquí. "En el método transcendental de filosofar", declara Schiller,

> donde todo depende de depurar la forma del contenido, y de obtener la necesidad en su estado puro, libre de toda mezcla con lo contingente, fácilmente se cae en pensar las cosas materiales como nada más que un obstáculo. ... Tal modo de pensar es, ciertamente, totalmente ajeno al espíritu del sistema kantiano, pero puede muy bien encontrarse en la letra del mismo. (AE: carta 13, párrafo 3, nota 2)

En la siguiente década, Hegel argumentará que éste era exactamente el problema con la versión de Fichte de la filosofía trascendental. Schiller, con su alusión a la "letra" y al "espíritu" del kantianismo, también parece estar acusando a Fichte de "pensar las cosas materiales como un mero obstáculo". Mientras trabajaba en su *Educación estética* en 1794, Schiller se había rehusado a

---

[194] Sobre el tema de la siembra primordial de Fichte, véase Zoller (1998) y N. Martin (1996: ch. 6, § 53).

[195] Así, la experiencia básica del yo presupone un tipo de deseo inarticulado o deseo [Sehnen], una "manifestación original, totalmente independiente, del esfuerzo que se encuentra en el yo" (Fn., P. 267). Es sólo sobre la base de este anhelo que el yo es "expulsado de sí mismo, sólo por lo tanto es un mundo externo revelado en su interior" (ibid.: 266). El deseo o el anhelo no es una adición opcional a la conciencia. "Quien quiera liberarse del deseo", como lo dice después en sus conferencias de 1796-1999, "quiere ser liberado de la conciencia" (FNM: 295).

[196] De hecho, la aparente absorción de la razón teórica en la razón práctica de Fichte aquí podría verse como una consecuencia del rechazo inicial de la "cosa en sí" doctrina. Sin ninguna fuente externa independiente, dado que en la explicación de Kant restringía el uso teórico de la razón a un papel "regulativo" más que "constitutivo", no había nada que limitara la razón "pura" al uso práctico.

publicar en su revista *Die Horen* una conferencia de Fichte, titulada "Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía". En ella, Fichte se oponía esencialmente al tipo de solución estética a los problemas del kantismo que Schiller recomendaba en la *Educación estética* (EPW: 192-216).[197] Pero fue también en el contexto de su filosofía práctica que Fichte desarrollaría una idea que mereció el examen profundo de otros, especialmente Hegel. Se trata del concepto de "reconocimiento".

7.4. El reconocimiento intersubjetivo como condición de la autoconciencia

La invocación de la primacía del sujeto moral hecha por Fichte en la Parte III de la *Wissenschaftslehre* de 1794-95, permitía reemplazar la idea de la limitación externa del yo con la idea normativa de su auto-limitación. Fue con esta idea que Fichte intentó sugerir una respuesta de cómo el tope "no pondría límites a la actividad del yo, sino que le impondría la tarea de ponerse límites a sí mismo" (Fnds: 189), y fue esta idea lo que señaló hacia su posterior análisis del papel del reconocimiento (*Anerkennung*) en los *Fundamentos del derecho natural* (*Grundlage des Naturrechts*) publicado un año más tarde. Con su noción de reconocimiento, Fichte rompería efectivamente el dominio de esa concepción radicalmente aislada e individualista de la mente como "mónada" que Leibniz había compartido con Descartes, y con la que Fichte mismo había iniciado su *Wissenschaftslehre*. También con ella reintrodujo algo de esa concepción de las mónadas como interactivas y capaces de influirse mutuamente, la concepción que Kant había intentado articular en sus propios intentos tempranos de ir más allá de la monadología de Leibniz.

Es en relación con la noción moderna de derechos humanos que Fichte introduce su idea de respeto o reconocimiento (*Anerkennung*), y es en ese contexto que su significado se torna intuitivamente plausible. Pensamos en los otros como "teniendo" derechos, pero es difícil concebir los derechos como algo similar a propiedades que pertenecen a los individuos en tanto parte de nuestro maquillaje natural, como cualidades semejantes a nuestra altura o al color de nuestro pelo, por ejemplo. Existe, por lo tanto, una tendencia a considerar la capacidad de tener derechos como algo dependiente o derivado de otras propiedades "naturales" o humanas, tal como la posesión de una inteligencia; pero cabe entonces preguntar por qué esto debe contar como fundamento para atribuir derechos a seres particulares. Desde una cierto punto de vista, esto podría verse simplemente como un prejuicio antropocéntrico, ¿por qué no atribuimos tales derechos a animales no humanos, por ejemplo? Pero la teoría de Fichte parece ofrecer los trazos generales de una respuesta a estas difíciles preguntas, al otorgar a los derechos un estatus normativo que no se sigue simplemente de cualquier propiedad no normativa que posea el ente a quien se atribuyen los derechos. Atribuir un derecho a las personas es atribuirles un "estatus" por el que uno mismo regula su comportamiento hacia ellas, de cierta manera. Reconocer tu propiedad, por ejemplo, consiste en restringir yo mi comportamiento en cuanto a las cosas que le pertenecen, en lugar de simplemente hacer con ellas lo que me plazca. Así, tener derecho es tener un estatus como el de la "persona" a quien se ha hecho una promesa: tales personas pueden legítimamente exigir, de quien les ha prometido, que se comporte hacia ellas de cierta manera (pueden exigir de éstos que cumplan sus promesas hechas) y eso simplemente en virtud de que hicieron una promesa. Tener inteligencia y tener la capacidad para tener derechos parecen, pues,

[197] La Vopa (2001: 270-97) da una buena explicación del antagonismo entre Fichte y Schiller.

estar íntimamente conectados desde este punto de vista. Los derechos y la inteligencia son características de seres comunitarios cuya interacción está conformada por la capacidad hacerse responsables mutuamente de sostener los compromisos en que han entrado libremente. En el dominio del derecho, el "tope" de una acción no proviene de un simple y crudo obstáculo: procede de una exigencia que se dirige a mí en tanto agente racional. En la reciente filosofía moral y política, esta idea ha resurgido en las discusiones sobre el "punto de vista o perspectiva de la segunda persona" (Darwall 2006).

Fichte comienza su propia deducción del concepto de derecho en los *Fundamentos del derecho natural*, con un "teorema" inicial que se asemeja a su afirmación de la *Wissenschaftslehre* de la primacía de la concepción práctica del yo: "Un ser racional finito no puede auto-postularse sin atribuirse una libre eficacia [*Freie Wirksamkeit*] (FNR: 18).[198] Sin embargo, con el segundo teorema, introduce su nueva afirmación radical de la necesidad de la existencia intersubjetiva de un ser capaz de atribuirse semejante eficacia libre a sí mismo: "El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una eficacia libre en el mundo sensible sin atribuir también tal eficacia a otros, y sin presuponer también la existencia de otros seres racionales finitos fuera de sí mismo" (ibid.: 29).

Fichte comienza su "comprobación con una reformulación de la *Wissenschaftslehre* de la contradicción entre la independencia absoluta del yo y su limitación por el objeto o "no-yo". El yo práctico debe pensar en el objeto del que es consciente a la vez como condicionándole y como no teniendo eficacia independiente (FNR: 31). La solución que se ofrece entonces a esta contradicción es la de "pensar el ser-determinados de los sujetos como siendo-determinados a ser auto-autodeterminantes, es decir como un requerimiento o exhorto [*eine Aufforderung*] al sujeto, llamándole a que se decida a ejercer su eficacia [*Sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen*] "(ibid.). Este "exhorto", que sustituye a la vaga doctrina del *Anstoss*, o del “tope”, que aparecía en la vieja *Wissenschaftslehre* de 1794-95, debe ser concebida como viniendo de otro ser racional.[199] Fichte prosigue entonces, en el "tercer teorema", afirmando que "el ser racional finito no puede asumir la existencia de otros seres racionales finitos fuera de él sin postularse él mismo como estando con esos seres en una relación particular, llamada una relación de derecho" (ibid.: 39).

Con la teoría de Fichte de los derechos tenemos realmente los rudimentos de una reconceptualización del modo distintamente humano de la existencia mucho más general que una simplemente aplicable a nuestra condición de seres legales. Desde el período de la temprana modernidad, la concepción naturalista emergente del mundo separó las cuestiones de cómo es el mundo y las cuestiones de cómo debería ser. Si las normas a las que nos sujetamos son simplemente reflejo de cómo somos, entonces parecen perder su estatus distintivamente normativo. Por ejemplo, si la adhesión a las normas es entendida instrumentalmente, como un

---

[198] Hay una diferencia aquí en tanto como la "eficacia libre" autodeterminada no es la de la libertad moral, sino la de la búsqueda racional más limitada de los objetivos auto-atribuidos. Fichte tenía que lidiar con las condiciones de la libertad moral en el *Sistema de las costumbres* (*Sittenlehre*) de 1798, pero aunque puede haber alguna sugerencia sobre el papel del reconocimiento, no es tan explícita como en el *Rechtslehre*.

[199] "Pero si hay tal convocatoria, entonces el ser racional debe necesariamente postular un ser racional fuera de sí mismo como la causa de la convocatoria, y por lo tanto debe postular un ser racional fuera de sí mismo en general" (FNR: 37).

dispositivo empleado para satisfacer deseos, su dominio sobre el agente se vuelve meramente condicional.[200] La única fuente alternativa para los orígenes de las normas incondicionales parece ser la voluntad de un Dios trascendente: una idea encontrada en la tradición temprana de la "ley natural", por ejemplo. Desde este punto de vista, nos sujetamos a normas y estándares porque finalmente llegan a nosotros como mandamientos de una voluntad trascendente. Pero la teoría de Fichte parecía dispersar semejante autoridad de un legislador trascendente en la comunidad como tal. No hay otra fuente para la autoridad de las normas que el hecho de que son compartidas por una comunidad de agentes que se someten a sí mismos y entre sí mismos a ciertos comportamientos a los que cada uno de ellos se ha comprometido libremente.

En este sentido, Fichte representa una fase crucial en la actual tradición Ilustrada de buscar una base para la normatividad humana en el reino humano, más que en la voluntad de un Dios trascendente. Por otra parte, con la noción de Fichte de que el derecho depende de el reconocimiento, podemos darnos una idea de cómo se podría desarrollar el programa de un IT fuerte. Si bien los portadores de los derechos, podríamos decir, son en última instancia seres "naturales" (miembros de la especie *homo sapiens*), ellos sólo existen como portadores de derechos en tanto son reconocidos por otros, a quienes ellos a su vez reconocen también. En este sentido, ser portador de derechos u otro estatus normativo es ser algo más que una entidad natural; se trata de algo que es "dependiente de la mente" en el sentido de un tipo de "mentalidad" necesariamente distribuida sobre una comunidad de seres que se reconocen mutuamente. Después de Fichte, el desarrollo de tal sentido de mentalidad comunitariamente instanciada obtendría apoyo de una diversidad de fuentes, la menor de las cuales no es el resurgimiento de las concepciones antiguas de la mente racional (*Nous*), que retomará Hegel con su noción de *Geist*, o espíritu.

Un año después de que aparecieran los *Fundamentos del derecho natural*, Fichte publicó una obra sobre la filosofía moral, el *Sistema de las costumbres* (*Das System der Sittenlehre*), pero poco después se convirtió en el blanco de una acusación pública de ateísmo, la que en definitiva ocasionó que lo echaran de Jena.[201] Para entonces, Fichte había impreso su sello en esta notable comunidad intelectual, y sus pensamientos ya habían sido apropiado críticamente por una gran variedad de otros pensadores. Fichte se trasladó entonces a Berlín, donde finalmente fue nombrado para la cátedra de filosofía en la recién inaugurada Universidad de Berlín, donde enseñó hasta su muerte en 1814.

---

[200] Esto es efectivamente la crítica de Kant a la concepción naturalista de Hobbes de la voluntad.

[201] Sobre los acontecimientos que condujeron al despido de Fichte, véase, por ejemplo, La Vopa (2001: cap. 12 y 13).

Capítulo 8. El romanticismo de Jena. Friedrich Schlegel y Friedrich Schelling

Karl Friedrich von Schlegel (1772-1829) es recordado como un miembro central de los *Frühromantiker* ("románticos tempranos"), un grupo de poetas de vanguardia, teóricos literarios y eruditos que se reunieron en Berlín y Jena en la segunda mitad de la década de 1790. Los de Jena incluían a los poetas Novalis (Friedrich von Hardenberg) y Friedrich Hölderlin; y los de Berlín, al teólogo y teórico lingüístico Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher y al poeta Ludwig Tieck. Aunque el romanticismo decimonónico se convertiría en un movimiento conservador y retrógrado (una "contra-ilustración", que privilegiaba la tradición y la religión sobre la modernidad y el sentido de "progreso"), estuvo marcado, en sus primeras etapas, por una disposición política y culturalmente progresista, y por una práctica experimental en literatura y la estética. En esas primeras fases, el romanticismo tampoco estuvo marcado por el emocionalismo excesivo y el rechazo del racionalismo con los que se le asocia comúnmente. De hecho, los *Frühromantiker* habían estado profundamente comprometidos con las filosofías idealistas de Kant, de Reinhold y de Fichte, y desarrollaron puntos de vista distintivos dentro de la emergente filosofía idealista, especialmente en estética.

De 1798 a 1800, el filósofo Friedrich Schlegel editaba y escribía, junto con su hermano August Wilhelm, el filólogo y teórico literario, *Athenaeum*, la revista que fungió como principal órgano de la estética romántica temprana. Aquí y en otros lugares, a menudo en aforismos fragmentarios, F. Schlegel desarrolló su peculiar teoría filosófica sobre la peculiar naturaleza de la literatura moderna "romántica" (como la bautizó) y revaloró el papel de la "ironía" en el pensamiento moderno. Socialmente, Friedrich y August Wilhelm, así como sus notables compañeras, Dorothea Veit Mendelssohn y Carolina Böhmer Schlegel, formaron también el centro de conexión de una red de relaciones intelectuales y personales que puentearon Jena y Berlín. Friedrich pasó un tiempo en Berlín, donde había frecuentado el célebre salón de Henrietta Herz, esposa del ex alumno de Kant, Marcus Herz. La relación que allí formó con Carolina, entonces casada, se convertiría en el tema de su novela filosófica, *Lucinda* (1799).

De 1790 a 1795, Friedrich W. J. von Schelling (1775-1854) era estudiante en el seminario en Tübingen, donde desarrolló amistad cercana con Friedrich Hölderlin y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hölderlin fue el primero de estos tres que hizo la peregrinación a Jena, el centro de la filosofía trascendental, y en 1797, después de un período en Leipzig, también Schelling fue a Jena, donde (a diferencia de Hölderlin) entró en contacto cercano con el círculo que rodeaba a los Schlegel. Para cuando llegó Schelling, Hölderlin ya había partido, para reunirse con Hegel en Frankfurt, aunque más tarde Hegel mismo se uniría a Schelling en Jena. Para entonces, Schelling ya había sido instalado en una cátedra de filosofía.

En un principio, Schelling era considerado, inclusive él mismo, como un continuador de las ideas idealistas de Fichte, contrapesando la más subjetivista versión del del idealismo trascendental que Fichte tenía, con una *filosofía de la naturaleza* inspirada en Platón y en Spinoza. Sin embargo, después de que Hegel se reuniera con él en Jena en 1801, y posiblemente a instancias de éste, Schelling se volvió más crítico hacia Fichte. Durante algunos años, Hegel y Schelling colaboraron estrechamente, y en esos años Schelling desarrolló su "filosofía de la identidad", un intento de combinar el idealismo trascendental con la filosofía de la naturaleza.

Las relaciones intelectuales entre Schelling, Hegel y los diversos *Frühromantiker* son complejas y controvertidas. Schelling estaba más estrechamente asociado que Hegel con el círculo de Schlegel, y suele ser considerado como el más filosófico representante del romanticismo. Hegel, en cambio, llegaría a ser muy crítico hacia el romanticismo, que él identificaba con los escritos de Friedrich Schlegel especialmente; con todo, recibió claras influencias tanto de Hölderlin como de Schelling, e inclusive, tal vez, del propio Schlegel. Las relaciones *personales* de Schelling con los Schlegel eran complejas, por decir lo menos. Estando supuestamente comprometido con Augusta, la hija que Carolina tenía de un matrimonio anterior, Schelling mantenía de hecho un romance con Carolina, la esposa de August Wilhelm Schlegel. Las cosas se tornaron aún más turbias cuando, después de que Augusta muerera a causa de una enfermedad aguda, Carolina se divorciara de August Wilhelm para casarse con Schelling. Los chismes locales acusaban a Carolina de haber asesinado a su hija, y el escándalo resultante hizo que Schelling y su nueva esposa abandonaran Jena en 1803. Por este tiempo la relación de Hegel con Schelling comenzó a agriarse, y pronto Hegel deslindó claramente su filosofía de la de Schelling. Por su parte, Schelling se convertiría eventualmente tanto en crítico tanto de Hegel como de su propia filosofía temprana.

En los primeros años del nuevo siglo, el círculo de los *Frühromantiker* de Jena comenzó a resquebrajarse. Fichte había sido expulsado de Jena en 1799; Novalis había muerto en 1801; Y Hölderlin había sucumbido a la psicosis que terminaría con su vida intelectual y creativa. Friedrich Schlegel gradualmente se hizo más conservador social y políticamente, convirtiéndose en 1808 al catolicismo junto con Dorothea. Más tarde Hegel tomó esto como un síntoma de la insostenibilidad de su "ironismo" inicial.

Schelling publicó en 1809 una obra proto-existencialista, "Sobre la libertad humana", que sería su último trabajo publicado antes de su muerte en 1854. Continuó escribiendo profusamente; sin embargo, en estos escritos se volvió crítico del idealismo y de la filosofía en general, y alineó sus opiniones cada vez más con el cristianismo tradicional. Schelling permaneció mayormente oculto durante los años en que Hegel era celebrado, o sea, desde el nombramiento de éste en 1820 para la cátedra de Fichte en la Universidad de Berlín; pero luego él mismo fue nombrado para sucederlo en esa misma cátedra de filosofía en Berlín tras la muerte de Hegel en 1831, y específicamente para contrarrestar lo que se consideraba la peligrosa influencia de Hegel. Aquí nos ocuparemos sólo del idealismo de su período temprano.

8.1. Friedrich Schlegel: la poesía trascendental y el absoluto irrepresentable

Hasta hace poco, los *Frühromantiker* habían sido típicamente considerados como poetas, novelistas o críticos literario-culturales, pero no como filósofos. Esto ha comenzado a cambiar, y el contenido claramente filosófico del romanticismo es cada vez más reconocido, y sus complejos vínculos con las líneas centrales del idealismo han sido trazadas.[202] Esto se aplica especialmente a la compleja figura de Karl Friedrich von Schlegel.

---

[202] En Alemania, Henrich (1991, 1995) y Manfred Frank (1997, 2004), y en Francia (y desde una perspectiva diferente) Lacoue-Labarthe y Nancy (1988), han sido cruciales para este desarrollo. De entre los filósofos anglófonos, véase especialmente Beiser (2002, 2003), Bowie (1993, 1997, 2007) y Richards (2002). Véase también los artículos de Kompridis (2006).

Mientras que la influencia de Fichte sobre los románticos de Jena ha sido reconocida por mucho tiempo, el romanticismo de Jena ha sido típicamente visto como un tipo de fichteanismo aplicado al campo de la estética y de los estudios literarios (Haym 1870: 260). Pero las investigaciones recientes han revelado un involucramiento mucho más profundo de los románticos en la emergente versión postkantiana del idealismo. Lejos de asimilar y aplicar directa e ingenuamente las ideas fichteanas, Schlegel, Hölderlin, Novalis y otros criticaban activamente el pensamiento de Fichte. Es importante destacar que, en los escritos de los románticos, el idealismo trascendental de Kant y el de Fichte era vinculado con un Platón visto a través de anteojos *neoplatónicos*,[203] y lo que admiraban en Platón era justamente el papel preponderante que éste daba al *mito* dentro de su filosofía. Para los románticos, el papel insustituible del mito y la alegoría era una consecuencia de las limitaciones que el pensamiento conceptual tiene para la presentación del "absoluto".[204] Pero los recursos del mito se habían perdido en el mundo moderno, y en su *Diálogo sobre poesía* (1800), Schlegel llamaba a una "nueva mitología" basada en el arte (DP: 81-88).

Schiller, en su libro de 1795 *Sobre la poesía ingenua y sentimental*, y Schlegel, en *El estudio de la poesía griega*, habían presentado tesis similares sobre las dos formas de sensibilidad que caracterizan a la poesía antigua y a la moderna. Schiller denominaba *sentimental* al espíritu que se expresa en la poesía moderna, por su carácter interior y subjetivo; pero Schlegel lo llamó *romántico*. En su *Diálogo sobre la poesía*, Schlegel señala que el "poeta moderno debe crear todas las cosas desde dentro de sí mismo (DP: 81) de la misma manera como se hace en la filosofía idealista de Fichte". "Aunque hasta ahora cada poeta [hace esto] en solitario y cada uno la trabaja desde su origen, como una nueva creación desde la nada" (ibid.). Así que la poesía moderna "carece de un punto focal", en contraste con la situación que imperaba en la Antigüedad, donde una mitología común permitía "a todos los poemas ... conectarse unos con otros, hasta que de la masa cada vez mayor y de los miembros, se formaba el conjunto, el todo. Todo se vinculaba con todo lo demás, y en todas partes había un mismo y único espíritu, expresado de manera diferente" (ibid.).

Podríamos decir que, para Schlegel, la mitología antigua es la expresión poética directa del "alma del mundo" unificadora, de que habla Platón. Sería la "expresión jeroglífica de la naturaleza circundante en esta forma transfigurada de imaginación y amor" (DP: 85), "una obra de arte creada por la naturaleza" (ibid.: 86). En ella vemos "la primera flor de la imaginación juvenil, uniéndose directamente e imitando lo más inmediato y vital en el mundo sensible" (ibid.: 81-82). La nueva mitología, sin embargo, incorpora la subjetividad reflexiva de la sensibilidad moderna. Así, en contraste con lo antiguo, "debe ser forjada desde las profundidades más hondas del espíritu; debe ser la más ingeniosa de todas las obras de arte, ya que debe abarcar a otras; un

---

[203] Schlegel afirmó haber leído todos los diálogos de Platón en griego en los primeros días de su atracción por la cultura clásica, y también fue la fuerza detrás de la extensa traducción de Platón al alemán, "alentando" a Schleiermacher a emprender esta enorme tarea. Es importante destacar que hacia la década de 1790, la interpretación de Brucker de Platón sobre la que Kant había confiado había sido reemplazada por las de Dietrich Tiedemann y WG Tennemann. Tennemann, un estudiante de Reinhold, en particular, aceptó una visión neoplatónica de las ideas platónicas, como en una mente, e interpretó a Platón como un filósofo proto-kantiano trascendental. Véase Vieillard-Baron (1988: 81). Novalis, en particular, había quedado impresionado por esta visión kantiana de Proclo, como se entusiasmó con Schlegel, en una carta en 1798 (citado en Beierwaltes 2004: 87).

[204] Para un relato detallado de la apelación a la mitología entre los románticos véase Williamson (2004: cap. 1).

nuevo lecho y recipiente para la fuente antigua y eterna de la poesía, e inclusive el poema infinito que oculta las semillas de todos los demás poemas" (ibid.: 81-82).

De hecho, la nueva poesía ("poesía trascendental") sería de esta manera como la filosofía trascendental. Y:

> así como no consideraríamos en mucho a una filosofía trascendental acrítica, que no representara al productor tanto como al producto, ni contuviera dentro del sistema de pensamientos trascendentales también una descripción del pensar trascendental, así también este tipo de poesía debe unir las materias primas trascendentales y preliminares de una teoría de la creatividad poética (con frecuencia encontradas en los poetas modernos) con la reflexión artística y el bello reflejo de sí mismo que está presente en Píndaro, en los fragmentos líricos de los griegos, en la elegía clásica y, entre los modernos, en Goethe. (AF: fragmento 238)

Así, "esta poesía debe describirse a sí misma, y siempre ser a la par poesía y poesía de la poesía" (ibid.).

A partir de entonces, Schlegel ha sido más conocido como un teórico de la literatura, e incluso después de que las credenciales filosóficas del romanticismo temprano han sido restauradas, es quizás todavía poco probable que se le considere como un filósofo en un sentido tradicional reconocible.[205] Esto se vincula con su rechazo al pensamiento sistemático y conceptualmente articulado en favor del tipo de pensamiento que se despliega, irónica y fragmentariamente, en el ingenio y los aforismos:[206] el estilo que él consideraba característico del romántico. Podría parecer que esta forma representa un tipo de *anti-filosofía* más bien que filosofía propiamente dicha; sin embargo, como reconoció claramente Hegel, el *anti-filósofo* es muy diferente del *no-filósofo*, y aunque decididamente tenía antipatía por Schlegel, Hegel veía un claro significado filosófico en sus escritos, si bien uno negativo.[207] Para Hegel, la ironía de Schlegel expresaba un tipo de auto-deificación narcisista en el que las leyes y las normas conceptuales habían perdido toda su apalancamiento en el comportamiento y el pensamiento, convirtiéndose en meros juguetes del pensamiento. Además, esto representaba, en su opinión, una forma extrema de auto-aniquilamiento (un tipo de *reductio ad absurdum* viviente) de la marca de idealismo "subjetivo" de Fichte.[208]

---

[205] A diferencia de Manfred Frank, trataré a Schlegel como un idealista. La concepción de Frank (2004: 177) de que "el idealismo tiene algún principio absoluto, ya sea al principio o al final del sistema, de ser epistémicamente accesible" interpreta a los post-kantianos como volviendo a la metafísica tradicionalmente concebida, como una reacción contra Kant Escepticismo trascendental. En cambio, los veo como el desarrollo de la TI fuerte de Kant a expensas del escepticismo de TI débil. En el capítulo 9, contesto que incluso Hegel, que afirmaba ser un idealista "absoluto", puede ser comprendido de la manera sugerida por la fórmula de Frank.

[206] Schlegel publicó muchos de sus aforismos ingeniosos, a menudo en la paradoja, en el Ateneo.

[207] Por ejemplo, en las conferencias de Hegel sobre la historia de la filosofía, Schlegel es tratado como uno de los "seguidores más importantes de Fichte" (LHP: vol. 3, 506).

[208] Véase la discusión hegeliana de Friedrich Schlegel en Aes: vol. 1, 64 - 68; EPR: §140, observación; Y LHP: vol. 3, 506 - 8. Por otra parte, la ironía de Schlegel era para Hegel la manifestación de un tipo de nihilismo que en última instancia se debilita a sí mismo. El ego puede dejar de encontrar satisfacción en su propia subjetividad y sentir "un anhelo por

No obstante la poco halagüeña manera en que Hegel caracteriza a Schlegel parece ignorar una dimensión de la filosofía que subyace a esta práctica estética, y el cuadro del nihilista irónico y subjetivista se acomoda con dificultad a otros aspectos de la actitud de Schlegel, especialmente su atracción por el platonismo y por la naturaleza "objetiva" de la cultura clásica.[209] Una lectura y una valoración más empáticas de Schlegel son posibles, en las que él aparezca como un filósofo que, habiendo dado una especie de "giro lingüístico", estaba seriamente interesado en las condiciones estéticas y comunicativas que posibilitan que en un lector pueda surgir alguna clase de comprensión *autorreflexiva* de las limitaciones del lenguaje y del pensamiento.

Un colega de Schlegel en Berlín, F. D. E. Schleiermacher, es quien suele ser colocado por los historiadores en el sitio clave de la hermenéutica, o sea, de una ciencia general del significado y la interpretación, cuya idea se desarrolló a finales del siglo XVIII (Gadamer 1992: 173-97); no obstante, Schlegel también desempeñó un papel importante en las revolucionarias décadas en que se desarrolló esta forma de pensamiento.[210] Por influencia de las ideas lingüísticas e historicistas de J. G. Herder, un discípulo de Kant, Schlegel llegó a interesarse en las posibilidades y los límites de la comunicación humana, y en el papel que las formas de comunicación juegan en la constitución de una *comunidad* humana. La naturaleza altamente reflexiva de la poesía moderna, en oposición a la clásica, implica un tipo característico de relación entre escritor y lector, la que él describe como una comunidad cuasi-religiosa. "El escritor sintético", advierte,

> construye y crea un lector como éste debe ser; no se lo imagina tranquilo e inerte, sino vivo y crítico. Aquél deja que todo lo que ha creado tome forma gradualmente ante los ojos de éste, el lector, o bien lo estimula a descubrirlo por sí mismo. No trata de causarle ninguna impresión particular, sino que se pone con él en la relación sagrada de la más profunda sin-filosofía o sim-poesía. (CF: fragmento 112)[211]

Según Schlegel, lo característico de la literatura moderna es que expresa un *extrañamiento* de las cosas y eventos contextualizadores que forman el mundo circundante y que suelen absorbernos inmediatamente; y esta idea es claramente otra expresión del giro "copernicano" de Kant. La obra de arte moderna es aquella en la que el espectador o el lector se sitúa de tal manera que ya *no* está totalmente absorbido por el mundo representado. En vez de tomar lo que se presenta como una realidad pura y simple, el receptor simultáneamente siente su propia "concepción" como

---

lo sólido y lo sustancial, por intereses específicos y esenciales" (Aes: vol. 6.). Este anhelo insatisfecho, según Hegel, se expresó en el giro de Schlegel al catolicismo y al conservadurismo político.

[209] Beiser (2003: 68-70) subraya la importancia de Platón para Schlegel. Bubner (2003: 214-15) subraya el malentendido de Hegel sobre Schlegel, así como su ceguera ante la proximidad de su pensamiento. El desagrado personal de Hegel por Schlegel parece haber sido compartido por su compañero suabo, Schiller. Véase Richards (2002: 49).

[210] Las innovaciones revolucionarias de Schleiermacher en la teoría de la interpretación se ven en el contexto del desarrollo de las ciencias filológicas en el último cuarto del siglo XVIII en Alemania, así como en la teoría del lenguaje de JG Herder. Sobre la importancia de este desarrollo de alrededor de la década de 1770 del Seminario Filológico, en la Universidad de Göttingen, dirigida por JG Heyne, véase Leventhal (1994: ch. 6.). Schlegel había estado activo en este seminario durante su período en Göttingen, donde estaba oficialmente estudiando derecho.

[211] Schlegel había descrito anteriormente la poesía moderna como "discurso republicano: un discurso que es su propia ley y fin a sí mismo, y en el que todas las partes son ciudadanos libres y tienen derecho a votar" (FC: fragmento 65).

condicionada espacialmente, como un aspecto particular de un todo mayor. Pero esto, sin embargo, parece aludir a un tipo de "visión desde ninguna parte" incondicionada, desde la que pueda captarse este condicionamiento perspectivo. Y sin embargo, semejante alusión a una visión *aperspectiva* y omnicomprensiva no podría ser más que una alusión: siguiendo a Kant, Schlegel piensa que el mundo *nunca* puede ser conocido como *omnitudo realitatis*; y sólo puede ser expresado de manera alegórica. Es esta intuición la que se expresa de forma irónica. "La ironía", como dice Manfred Frank, "es aquello que se refiere 'alegóricamente' al infinito, exponiendo su provisionalidad e incompletud" (Frank 2004: 181). Pero como en Kant, el *deseo* de alcanzar el todo no puede ser satisfecho, aunque además este objetivo inalcanzable tenga la virtud de impulsarnos hacia adelante en un "esfuerzo continuo para ver a través de las parcialidades unilaterales y las limitaciones finitas de nuestras perspectivas actuales", como bien explica Rüdiger Bubner (Bubner 2003: 208).

Una de las metáforas favoritas de Schlegel para expresar la experiencia de este tipo de visión del mundo (una que simultáneamente tiene y no tiene una perspectiva) proviene de Fichte: el sujeto "oscila" o está "suspendido" entre dos relaciones cognitivas con el mundo que son entre sí contradictorias, una de las cuales presenta al mundo *desde* una perspectiva finita, y la otra alude a un todo mayor, dentro del que la primera visión se comprende como limitada y sesgada. Esto es lo que se transmite en la ironía, ya que la ironía misma "es la forma de la paradoja" (CF: fragmento 48). Así, además de la utilización del mito, otro aspecto de Platón que atrajo a Schlegel fue la *forma literaria* del diálogo mismo, la cual que proporcionó el contexto para la célebre ironía de Sócrates. El tipo de contexto lúdico y dialógico de la antigua Atenas era aquel en el que podía surgir la verdad filosófica, aquel en que el discurso podía desprenderse suficientemente de la sustancia del discurso para permitirle reflexionar sobre sí mismo y así descubrir y superar sus propias limitaciones internas.

> La ironía socrática ... se origina en la unión del *savoir vivre* y el espíritu científico, en la conjunción de una filosofía perfectamente instintiva y una perfectamente consciente. Contiene y despierta un sentimiento de antagonismo indisoluble entre lo absoluto y lo relativo, entre la imposibilidad y la necesidad de una comunicación completa. (CF: fragmento 108)

Y este "antagonismo indisoluble entre lo absoluto y lo relativo" es lo que se expresa en la poesía romántica, y en particular en una de sus formas modernas distintivas, la novela. Así es que las novelas, señala, "son los diálogos socráticos de nuestro tiempo" (CF: fragmento 26). Es importante que la *imposibilidad* de una comunicación completa se haga explícita en la comunicación mediante la adopción de una forma alegórica, irónica o fragmentaria, en la que sea invocada de forma paradójica la forma completa pero imposible, para demostrar la *incompletud* de lo que realmente se dice. Que el fragmento es "como una obra de arte en miniatura" y "completa en sí misma, como un puerco espín" (AF: fragmento 206), sugiere algo absoluto que es completo en sí mismo, pero que al *ser* explícitamente un fragmento, llama la atención sobre su incompletud, y por analogía, a la incompletud sugerida del "absoluto" mismo.[212]

[212] Para un tratamiento sistemático del papel del fragmento en la literatura moderna desde el punto de vista del programa de Schlegel, véase Strathman (2006).

Existen claros paralelismos ese compromiso que Schlegel tiene con la ironía y aquel otro promovido posteriormente por Friedrich Nietzsche y, en los últimos tiempos, por Richard Rorty y otros lectores postmodernos de Nietzsche.[213] No es de extrañar, entonces, que Schlegel atrajera críticas similares a las que hoy se dirigen contra Rorty y otros postmodernos contemporáneos. Las críticas se hacen típicamente sobre las mismas líneas expresadas por primera vez: la de la imposibilidad de mantener un compromiso con los valores a los cuales uno está destinado a unirse, si bien, *irónicamente*. Efectivamente, estas críticas equivalen a la acusación de "nihilismo", pese a la intención de Schlegel de dar una *respuesta* al fenómeno del nihilismo, una cuestión que había sido puesta en la agenda por Jacobi en sus críticas al spinozismo.

8.2. Schlegel y la crítica del fundacionalismo

Friedrich Jacobi había utilizado el término *nihilismus* para caracterizar los problemas que acompañan a un movimiento de la Ilustración que se aparta de la fe hacia una concepción del mundo conceptualmente articulada, y lo hizo invocando la antigua idea de la regresión de razones. Por ejemplo, si se me pide la justificación de alguna creencia, y apelo a alguna otra creencia que la apoye, puedo, a su vez, pedir la justificación de *esta* segunda creencia. La única manera de evitar una regresión infinita de este tipo, que amenaza a la racionalidad de *toda* creencia, pensaba Jacobi, es apelar a algún tipo de certeza *inmediata*. Sólo algo como el conocimiento inmediato *autojustificado*, argumentaba, puede detener esta regresión: un conocimiento de algo que sea *"causa sui"*, la causa de sí mismo, y por lo tanto que no esté sujeto a ninguna condición *adicional* de su existencia. Y aquí sólo había dos alternativas posibles: spinozismo o fe.

Spinoza, pensaba Jacobi, había sido el pensador más consistente y sistemático en su demanda de explicaciones racionales, y, congruentemente, su pensamiento había terminado en una concepción de del mundo material extenso en su totalidad como existencia última: como algo que, por así decirlo, es la causa de sí mismo. Para Jacobi, Spinoza era un ateo que ejemplificaba las consecuencias nihilistas y ateas de cualquier forma de pensamiento que esté comprometida con el racionalismo. Dentro de este mundo material monista no podía haber Dios ni ningún otro criterio para distinguir entre lo bueno y lo malo, pues, como ya había sugerido Spinoza, lo único que el término "bueno" puede entonces significar es el aumento en poder de esos "modos finitos" que llamamos cuerpos individuales. La única otra salida de la regresión infinita del racionalismo era reconocer los límites de la razón y efectuar un "salto de fe" a la existencia de *algo* distinto de esta totalidad sin sentido, algo cuya existencia tiene que suponerse, si se quiere evitar la espiral que conduce al ateísmo y al nihilismo.

Schlegel estaba de acuerdo con el diagnóstico de Jacobi sobre la regresión infinita, pero no con su valoración de Spinoza y, al menos en el período aquí discutido, rechazaba la solución del *salto mortal* a la fe en Dios. En esto Schlegel ha sido retratado como un crítico temprano del *fundacionalismo* filosófico y su "mito de lo dado" (Beiser 2003: 123-26). Pese a aceptar el poder que tenía el desarrollo fichteano de la filosofía crítica de Kant, Schlegel subrayó los problemas de la dimensión "fundacionalista" del enfoque de Fichte, descartando la idea de "intuición intelectual" como un mero "misticismo", y respondió a los dilemas escépticos de la perspectiva post-

[213] Por ejemplo, como en Rorty (1989: pt 2).

fundacional en filosofía de manera sutil y sugerente. Rechazando, así, la idea de un punto de partida absoluto para la filosofía, Schlegel se acoge a la alternativa de un filosofar que comienza "a medio camino, como un poema épico",[214] sugiriendo reemplazar la idea de una fundamentación del conocimiento en un primer principio único, como la propuesta por la *Wissenschaftslehre* de Fichte, con la idea de una *pluralidad* de principios. "¿Y si ... algún *Wechselerweis* externamente incondicionado, pero al mismo tiempo condicionante y condicionado, fuera el fundamento de la filosofía?"[215]

Este movimiento suele ser descrito como expresión de una teoría *coherentista* de la verdad, pero sugiero que el pensamiento de Schlegel en este punto apunta a algo muy diferente, incluso más radical y filosóficamente más interesante. La teoría coherentista de la verdad parece un desarrollo natural del kantismo:[216] es lo que se insinúa cuando al "mundo de los hechos" que se correlaciona con la unidad trascendental de la apercepción de Kant se le niega cualquier estatus metafísicamente real como el que sería preciso para poder pensar que los juicios son verdaderos en virtud de su "correspondencia" con realidades independientes. Pero el idealismo formal de Kant *niega* al mundo de los hecho precisamente este estatus: es el mundo de la "apariencia". Desde aquí hay un corto trecho a la afirmación de que la "verdad" no es más que *aquello* que unifica la totalidad de los juicios en juicios de un *mismo mundo*.

Las fórmulas de Schlegel sugieren, sin embargo, que no podemos partir de la suposición de algo semejante a la kantiana unidad trascendental de la apercepción, o su correspondiente mundo de los hechos. La pluralidad de principios que componen el *Wechselerweis* no es la unidad de un grupo de principios que se apoyen mutuamente debido a su coherencia lógica. No hay tampoco ningún residuo de la unidad de un "yo" (absoluto o empírico) que pudiera ser el "yo" para el que estos principios valen como principios. Hegel interpreta a Schlegel como la consecuencia extrema del idealismo subjetivo de Fichte y como una especie de *reductio ad absurdum* de este punto de partida. Pero esto se basa en su desautorización del yo infinito de Fichte que deja al yo empírico sin restricciones; y sin embargo este "yo", como afirmaba Schlegel en 1804, no es en modo alguno una unidad, sino que es *auto-contradictorio*. "La auténtica contradictoriedad en nuestro yo es que lo sentimos al mismo tiempo tanto finito como infinito".[217] Es esta naturaleza autocontradictoria del yo la que se relaciona con el contenido de los *Wechselerweis* de Schlegel. "En un lugar, el primer principio de Fichte de que 'el yo se autopostula absolutamente' es reemplazado por dos principios: 'el yo se postula a sí mismo' y 'el yo debería postularse a sí mismo' no son dos proposiciones deducidas de una superior; una es tan alta como la otra; son dos primeros principios, no uno. *Wechselgrundsatz*."[218] Estas alternativas entre ser y deber no son dos

---

[214] KA: vol. 18, 512, citado en Frank (2004: 202).

[215] KA: vol. 23, 72, citado en Frank (2004: 204). En el "Wechselerweis" de Schlegel, se oye el eco del Wechselwirkung, la relación recíprocamente condicionada y condicionada entre entidades en la tercera categoría de relación de Kant en la Crítica de la razón pura (A80 / B106).

[216] Kant mismo no es tan sencillo. Véase, por ejemplo, su análisis de la verdad en CRPu: A57-69 / B82-84. Walker (1989) sostiene que Kant tiene una "teoría de coherencia impura".

[217] KA: vol. 12, 334, citado en Frank (2004: 213).

[218] KA: vol. 18, 36, citado en Frank (2004: 181).

principios que se apoyen mutuamente, y aunque no sean contradictorias en el sentido formal, ciertamente son contradictorias en espíritu. La naturaleza normativa de la segunda fórmula presupone que la auto-posición "del yo" es algo que no podría suceder de otro modo, y por lo tanto socava el estatus descriptivo de la primera.

Pero la naturaleza contradictoria del supuesto contenido de la intuición intelectual de Fichte no debería sorprender a un *kantiano*. Esto es exactamente lo que Kant había advertido que tiene que suceder cuando se intenta formular verdades "metafísicas" como ésta. Y la respuesta de Schlegel a este descubrimiento tiene un cierto sabor kantiano. En contraste con el pensamiento de que estos objetos son capaces de presentarse en el pensamiento conceptual, tiene encontrarse otra forma estética y *simbólica* de presentarlos. Una, además, que los presente de tal manera que salga a la luz esta estructura antinómica, o contradictoria. Esta sería la justificación kantiana de la promoción de la ironía.

La idea de Schlegel de una especie de determinación *recíproca* entre *principios* era una extensión de la noción de "determinación recíproca", para nada nueva en la tradición idealista. En la *Crítica de la razón pura*, Kant concibe la categoría de comunidad *(Gemeinschaft)* como la de una "reciprocidad entre agente y paciente" [Wechselwirkung zwischen dem Handelnden and Leidenden] (CRPu: A80/B106) y la idea de la relación, "*recíprocamente*, entre una persona y la condición de otras" (CRPr: 5.66) aparece como la tercera categoría de relación en la tabla análoga de categorías en la *Crítica de la razón práctica*. Fichte también había utilizado la idea de la determinación recíproca en su "tercer principio" en el que el yo postula tanto al yo como al no-yo al que se opone, capturando así con la *"Wechselbestimmung"* esa bidireccionalidad de la relación del yo (finito) con el no-yo. Apelando al concepto de acción recíproca de Fichte, Schiller también había invocado la idea de un *"Wechselwirkung"* que operaba entre los *impulsos* antagónicos sensual y formal. Con esto, ambos principios "están, por lo tanto, subordinados entre sí y coordinados entre sí ... sin forma no hay materia, y sin materia no hay forma" (AE: carta 13, párrafo 2, nota 1). Prácticamente todas estas ideas de reciprocidad serán empleadas por Hegel en su teoría del espíritu, pero la idea de Schlegel de la unidad de *principios* mutuamente opuestos le será particularmente útil.

Cuestionar la autosuficiencia del *concepto* mismo del yo absoluto de esta manera acaba dando una connotación bastante diferente al escepticismo de Schlegel (que sin ello resultaría similar al de Jacobi) acerca de la capacidad del yo finito para conocer conceptualmente al absoluto. Pensar en sí mismo como algo desgarrado de un tipo de comprensión cognitiva del todo que sería accesible para Dios todavía presupone que el objetivo es inalcanzable pero significativo. Hasta aquí, Schlegel y Schelling se mueven de una manera parecida, como veremos. El yo fichteano, absoluto e infinito, sólo contra el cual puede entenderse el yo finito como *limitado* (por el no-yo, que es en sí mismo un producto de la auto-postulación absoluta del yo) vuelve a parecer una instanciación del Dios voluntarista encontrado en la teología cristiana ortodoxa, que está más allá del alcance del conocimiento humano. Hegel intentará capturar el problema con ese concepto del infinito, diciendo que un infinito entendido como *opuesto* a algo finito se descalificaría automáticamente como infinito, por el tipo de principio de determinación recíproca señalado anteriormente. Como Manfred Frank ha señalado de Schlegel: "Con Hegel y Schelling ... comparte la intuición de que el concepto de finitud está atado dialécticamente con el del infinito, y no puede aislarse de éste" (Frank 2004: 178-79). Pero mientras que Schlegel parece librarse de la oposición entre el fundacionalismo y el escepticismo representados por Fichte y Jacobi en formas que sugieren

paralelismos con Hegel (formas que quizás Hegel no apreciaba plenamente), Schlegel parece, sin embargo, permanecer dentro del marco general de un escepticismo metafísico inspirado por Kant, y esto lo aparta de Hegel.

El movimiento de Schlegel de reemplazar la idea lineal y fundacionalista fichteana de una deducción a partir de un primer principio con otra "deducción" a partir de un conjunto de principios mutuamente determinantes fue un paso más, alejándose de la filosofía fundacionalista de Fichte, pero el escepticismo de Schlegel constituyó un retroceso de Fichte a Kant, o de un IT fuerte a un IT débil. En contraste, Schelling fue *más allá* de Fichte, en un sentido *más* firme.

8.3. Schelling y el alma del mundo de Platón

Es común considerar como la primera expresión de la fase "idealista alemana" del idealismo post-kantiano, un documento de dos páginas de autoría controvertido compuesto en algún momento en 1796 o principios de 1797.[219] Parece haber sido un producto de las interacciones entusiastas de tres notables estudiantes que habían estado en el seminario de Tübingen a principios de la década de 1790, Schelling, Hegel y Hölderlin. Como el *Diálogo sobre la poesía* de Schlegel, aquel documento, denominado *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, llama a nada menos que crear una "nueva mitología", un nuevo tipo de filosofía *poética* que "dé alas a nuestra física, la que tan laboriosamente avanza con experimentos" (OSP: 3). Todas las partes de esta nueva filosofía, que abarcaría tanto a la naturaleza como al mundo moral de los libres espíritus interactuantes, se unificarían por "la idea de belleza, tomando la palabra en un sentido estrictamente platónico" (ibid.: 4). El documento anuncia los desarrollos del pensamiento de los tres contribuyentes y se remonta claramente al diagnóstico de Schiller de los problemas del formalismo kantiano en la *Educación estética* y la solución que él ofreció allí del "estado estético". Sin embargo, también se remonta a un documento escrito por Schelling antes de la aparición de las cartas de Schiller, una obra que parece ser la plantilla pre histórica de la filosofía de la naturaleza mitológicamente presentada ("la física con alas") solicitada en el "Más antiguo programa sistemático" . Se trata de un comentario de un Schelling de diecinueve años al *Timeo* de Platón.[220]

Descubierta recientemente, esta obra ha añadido peso a la tesis de la importancia del platonismo y del neoplatonismo para el desarrollo del idealismo post-kantiano de Schelling y Hegel. Es evidente que los jóvenes seminaristas se entusiasmaron con el panteísmo spinozista ya para entonces convertido en el punto de partida de los círculos intelectuales alemanes, como resultado de la enardecida “disputa panteísta” de Jacobi en 1785 con sus *Briefe* (Cartas). Pero Jacobi no sólo había introducido al público alemán en la lectura de Spinoza, sino también en la Giordano Bruno, e indirectamente en la de Nicolás de Cusa. De hecho, las formas populares del cristianismo en los estados alemanes habían tenido durante mucho tiempo una profunda influencia neoplatónica panteísta, la cual había encontrado su expresión en pensadores heterodoxos como Meister Eckhart (1260-1328) y Jacob Böhme (1575-1624), quienes a menudo eran asociados con las

[219] El documento está en la letra de Hegel. Cuando se descubrió por primera vez en 1917, se pensó que Schelling era el autor, pero la opinión ahora se divide, la autoría que se atribuye de manera diversa a Hegel, Schelling o Hölderlin.

[220] Según el editor, este documento parece haber sido escrito en la primera mitad de 1794.

herejías de los "librepensadores", así como con los movimientos sociales populistas. Esto, como hemos visto en el caso de Schiller, ha sido especialmente el caso en la región alemana en la que habían nacido y crecido los tres seminaristas: el ducado de Württemberg. Por otra parte, en ese momento, este movimiento parecía estar experimentando un renacimiento. En los años 1780, Böhme había sido retomado por el filósofo católico Franz von Baader[221], y en la década de 1790 el propio Plotino estaba siendo leído ante el urgimiento de Novalis, quien subrayaba la proximidad de las opiniones de Plotino con las de Kant y Fichte (Beierwaltes 2004 : 87-88).

Lo que Schelling había intentado en su comentario al *Timeo* era una lectura *kantiana* de la elaborada cosmología del largo discurso de Timeo, en este tardío texto platónico que era canónico para el neoplatonismo.[222] Así, la narración platónica de la creación del mundo por el *demiurgo* ("artesano") y la formación de un *alma del mundo*, fue leída por Schelling como una manera analógica o mitológica de expresar la idea kantiana de la *constitución* del mundo por la razón. Mas la consecuencia de esto es que, aparte de *kantianizar* a Platón, Schelling estaba *platonizando* la filosofía trascendental de Kant, en tanto que la noción del alma del mundo rompía claramente cualquier oposición abstracta entre el intelecto humano y el divino a la manera prefigurada en los parágrafos §§76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Rüdiger Bubner resumió el resultado de esta manera:

> La naturaleza es pensada en relación con el hombre, concebida como una totalidad que se proyecta fuera del hombre mismo y de su propia potencialidad inmanente. La naturaleza es, pues, más que el mundo de apariencias fenoménicas que son comprendidas y compartidas colectivamente bajo la orden de las leyes que dicta el entendimiento. Pues la naturaleza se presenta ahora al conocimiento como una interconexión ya organizada de partes, como si representara la exteriorización de alguna realidad interior, o como si el espíritu humano hubiera puesto a la naturaleza sobre sí misma como una imagen secundaria o reflexiones de su propio ser. (Bubner 2003: 21)

Schelling, Hegel y Hölderlin claramente habían sido antagónicos al tipo de apropiación cristiana ortodoxa y políticamente conservadora de la filosofía kantiana que percibían entre sus maestros de Tübingen,[223] y se sintieron atraídos por las alternativas. Así que, en lugar de la ya de por sí idiosincrática, por neoplatónico-cristiana (i.e. "agustiniana"), interpretación que Kant había hecho de Platón, Schelling estaba poniendo su propia lectura neoplatónica *pagana* no menos idiosincrática; un cambio en general acorde con las ideas spinozistas que los tres seminaristas encontraban igualmente atractivas, así como el "paganismo estético" introducido en la cultura alemana por Winckelmann. De los tres, fue el precoz Schelling quien primero logran una impresión en la cultura intelectual, y en ser nombrado catedrático de filosofía en la Universidad de Jena en 1798. En la década que abarcó desde su precoz publicación del comentario al *Timeo* hasta

---

[221] Aunque Böhme fue ampliamente citado por los románticos de Jena, Mayer (1999) ha sostenido que sólo Friedrich Schlegel y Schelling habían leído y apropiado seriamente los escritos de Böhme.

[222] El kantianismo de Schelling aquí parece seguir el intento de sistematización de Reinhold de Kant en términos de la teoría de la representación. Unos años antes, una interpretación kantiana similar de Platón había sido dada por WG Tennemann, un estudiante de Reinhold.

[223] El entusiasmo de los tres seminaristas por la Revolución Francesa es bien conocido. Sobre el contexto político del comentario de Timeeus de Schelling, véase Baum (2000: 200-201).

1804, cuando dejó Jena, Schelling desarrolló una influyente versión del idealismo post-kantiano que llegó a conocerse como "filosofía de la identidad", en la cual vinculó la versión de Fichte del idealismo trascendental a un filosofía de la naturaleza inspirada por Platón y Spinoza. En obras como *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Sobre el alma del mundo* (1798) y *Primer esquema para un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799), Schelling desarrolló ideas que había bosquejado en su comentario al *Timeo* y fue en su filosofía de la naturaleza donde hizo explícitas sus preocupaciones sobre la revolución copernicana de Kant.

8.4. La filosofía de la naturaleza de Schelling

En *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Schelling plantea lo que describe como la cuestión filosófica fundamental: "Cómo un mundo fuera de nosotros, cómo una naturaleza, y con ella la experiencia, es posible" (IPN: 10). Semejante cuestión, que pregunta por la *posibilidad* del mundo externo y "con él su experiencia", más bien que, con Kant, por las condiciones de la experiencia del mundo, podría parecer anti-kantiana, pero la pregunta de Schelling podría no estar tan lejos de Kant como ahora parece. Tal como lo ha demostrado una reciente investigación sobre Kant, ya desde la *Crítica de la razón pura*, parecía colarse la deducción trascendental de Kant de las condiciones "formales" de la experiencia en sus condiciones "materiales".[224] Esto es, a contrapelo de su "idealismo trascendental", Kant semeja argumentar, en algunos lugares, que las condiciones exploradas pertenecen al modo como el mundo *debe ser*. De hecho, esto parecía ser parte del desarrollo del idealismo trascendental de Kant después de la *Crítica de la facultad de juzgar* y hasta el *Opus postumum*, donde Kant de hecho había intentado "deducir" la realidad de un orden de conexión entre las fuerzas que constituyen el universo que identificaba con el antiguo concepto del *éter*.

Preguntando por las condiciones de la experiencia, Schelling dice que sólo después de que el sujeto cognoscente se haya "desprendido de los grilletes de la naturaleza y de su tutela", la naturaleza *podría estar allí* como algo que se conoce para el cognoscente. "Deseafanarse" de los grilletes de la naturaleza claramente tiene algo que ver con el movimiento de la reflexión copernicana, pero la idea misma de que el sujeto cognoscente deba "desafanarse" del mundo presupone un estado anterior en el cual la mente y el mundo están de alguna manera "enredados".

> Tan pronto como el hombre se planta en oposición al mundo externo ... se hadado el primer paso de la filosofía. Con esa separación comienza la reflexión; él separa de ahora en adelante lo que la naturaleza siempre ha unido, separa al objeto de la intuición, al concepto de la imagen, finalmente (al convertirse él en su propio objeto) se separa a él de sí mismo. (IPN: 10)

La reflexión presupone el acto de romper con la unidad original de la naturaleza, y la filosofía de la naturaleza se dirigirá a comprender esta unidad original.

Una vez más es útil tomar nuestra orientación del giro copernicano de Kant. Como vimos antes, el giro copernicano había sido la condición para enfocar lo que he denominado un "mundo de hechos", un mundo de "hechos" *lógicamente unificables*. Para usar la terminología estándar que Fichte, Schelling y otros adoptan, describir la separación del cognoscente y de lo conocido es

[224] Véase, en particular, Edwards (2000c).

hablar de la separación de "sujeto" y "objeto", pero hay que tener en cuenta lo que se entiende por estos términos fuertemente cargados de teoría. Para Kant, el "sujeto" era la "unidad trascendental de la apercepción" formalmente concebida, o el "yo pienso" que tendría que acompañar a toda representación. Para Fichte, era el "yo" que se postula a sí mismo frente a un no-yo; el que a su vez limita el "yo" postulante. El "objeto" existente para tal sujeto, he sugerido, era para Kant idealmente el objeto *como* componente de un "hecho cognoscible o juzgable", que podría ser unificado con otros hechos en el proyecto de llegar a conocer el mundo *como un todo unificado* . Para Fichte, era un objeto conocido por primera vez en la intuición sensorial, que posteriormente se "elabora" cognitivamente hasta alcanzar el estado de componente de un mundo unificado. Lo que se había dejado atrás en estos desarrollos era la idea más común del "yo", tal como se encontraba en Descartes, para quien era una sustancia mental bien distinta.

Es evidente que Schelling sustituyó al "yo absoluto" de Fichte (del que surgían como opuestos el sujeto y el objeto finitos) con la idea de una *naturaleza primordial* en la que, como en la sustancia de Spinoza o en el alma del mundo de Cudworth, tanto los aspectos cuasi-objetivos como los aspectos cuasi-subjetivos de alguna manera coexisten. Aunque atraído por el spinozismo contra el que Jacobi había estado lanzando sus advertencias, Schelling se empeñó en demostrar que éste *no* era nada nihilista en la forma en que Jacobi lo resentía, sino que era compatible con la libertad humana que está en el centro de la filosofía de Kant, si bien imperfectamente realizada. Spinoza podía así reconciliarse, según Schelling, con la filosofía idealista de Kant y Fichte, pero tal reconciliación tenía que oponerse a la lectura de Spinoza compartida por tantos de sus admiradores, así como de sus críticos, quienes identificaban al spinozismo con una suerte de materialismo. Así, la versión del spinozismo que se incorporó al idealismo alemán, con el pensamiento de figuras como Schelling, tenía inflexiones específicas. La concepción algo "mecánica" del spinozismo heredada del siglo XVII había sido reemplazada por una versión más "orgánica", más compatible con la relación de las fuerzas orgánicas, que había crecido con Blumenbach, Kielmeyer y Schiller, y más semejante al neoplatónico "poder plástico" de Cudworth.

Schelling se convirtió rápidamente en un entusiasta seguidor de Fichte, pero estaba insatisfecho con lo que cada vez más se percibía de éste como una concepción del "yo" excesivamente intelectualista, dado que la naturaleza material se presentaba como algo postulado por el yo absoluto, como un tipo de obstáculo contra el cual estaba destinado a esforzarse el yo *finito* recíprocamente postulado.[225] Los platónicos siempre habían identificado el conocimiento conceptual con la libertad, concebida ésta como desapego de las cosas circundantes que atraen el deseo corporal, un desprendimiento simbolizado por la imagen plantónica de las *alas del alma* o la idea de Eckhart de que "en el intelecto, estoy tan cerca de un punto situado a mil millas por arriba del mar como lo estoy en el lugar donde estoy actualmente de pie" (SW: 114). Pero este mismo desprendimiento de la particularidad del lugar y del tiempo del propio entorno también podría experimentarse como una *alienación*, y era precisamente contra esto que Schelling quiso reafirmar

[225] Hasta el sistema de trabajo del idealismo trascendental de 1800 de Schelling, consideraba su propio enfoque como un tipo de "ampliación" del propio sistema de idealismo trascendental de Fichte, de modo que el sistema ampliado contenía tanto el más estrecho de Fichte como la filosofía de Schelling. Desde este momento hasta su partida de Jena, sin embargo, un "paralelismo" spinozista entre estructuras realistas e idealistas se convirtió en el tropo organizador predominante. A partir de entonces, Schelling se alejó de su punto de partida idealista temprano, haciéndose cada vez más crítico del idealismo mismo.

la ineliminabilidad del "yo" en el cetro de la materialidad de la naturaleza: de ahí su atracción por el panteísmo de Spinoza. Esta misma línea de pensamiento fue seguida por Hölderlin, quien también postuló un *Sein* (ser) original que precedería a la separación de "sujeto" y "objeto" de cognición, pero no como equivalente al "yo absoluto" de Fichte, que había sido entendido como enteramente subjetivo, y libre de localización espacio-temporal.[226] En analogía con el pensamiento de Schelling de que la "reflexión" separaba a la mente de una participación original en el mundo material, Hölderlin hablaba de la "división" original del sujeto y del objeto como consecuencia de un "juicio".[227]

Para los colegas de Tübingen, esto le daba cierta ambigüedad al giro copernicano de Kant. Desde un punto de vista, la reflexión cognitiva sobre las cosas del propio entorno, convirtiéndolas en componentes de los "hechos" de un mundo de hechos del que uno es equidistante, puede entenderse como libertad; desde otro, como una receta para volverse extraviados (*homelessness*). La necesidad localista de "pertenecer" a un tiempo y a un lugar específicos llegaría a ser dominante en las formas nacionalistas del "romanticismo" que aparecerían en oposición al universalismo cosmopolita y al intelectualismo de la precedente "Ilustración" de los siglos XVII y XVIII.[228] Sin embargo, más fieles al impulso reconciliador de Leibniz, los primeros románticos de la "década de Jena" no veían este particularismo como simplemente *opuesto* al universalismo de la Ilustración, sino como necesitado de reconciliación con él, y esto había de caracterizar también al pensamiento de Schelling, al menos en este primer período. Y, lejos de ser un "emotivismo" romántico, la preocupación de Schelling por los efectos negativos de la reflexión se relacionaban con un profundo problema filosófico, uno ya señalado por Kant en sus preocupaciones sobre las condiciones "subjetivas" de la aplicación de la moral ley.

Como ha señalado el filósofo Thomas Nagel, mientras que la reflexión puede pretender conducir a una especie de "visión desde ninguna parte" hacia el mundo, se puede actuar en el mundo sólo desde *un lugar en particular* (Nagel 1986). El llamado de Schelling a una concepción fundamentalmente *activa* de la esencia humana, una que en cierto modo represente un *retorno al mundo*, o más precisamente un retorno a ciertos *entornos* particulares, representa el intento de mantener una unidad entre la razón teórica y la práctica. En lugar de pensar en la contemplación pasiva del todo como un *fin* de nuestra existencia, como lo había hecho Platón, Schelling considera que esa reflexión es sólo una *etapa* en el camino hacia el ser genuinamente humano y libre. Desde este punto de vista, estar permanentemente ubicado en el punto de vista "reflejado" sería una especie de "enfermedad espiritual". Cuando los seres humanos "se desprenden" de la naturaleza, por así decirlo, trastornan un "equilibrio original de fuerzas y conciencia", y aunque ésta es la

---

[226] El sujeto absoluto de Fichte (absoluto "Ich") es, diríamos, absolutamente sujeto.

[227] El verbo alemán "juzgar", urteilen, contiene el morfema teil, que es la raíz del verbo "dividir", teilen. Hegel en particular usaría la idea de separación contenida en el de juzgar. Juzgar separa al sujeto haciendo el juzgar del objeto como algo que se opone a él. Pero juzgar también separa lo que se dice del objeto (en el predicado del juicio) del objeto mismo (representado en el lugar sujeto en la estructura sujeto-predicado del juicio). De ahí que explote el análisis de Reinhold de la representación, en el que separa la representación del sujeto y del objeto a la cual la representación está relacionada por el sujeto.

[228] Esta es la actitud encontrada en Jacobi, que pensaba que la reflexión de la inmediatez de la creencia-fe en el mundo condujo al nihilismo.

precondición de su libertad y su racionalidad, el punto de tal reflexión debe ser el de *restablecer* algo semejante al equilibrio original "a través de la libertad", ya que "sólo en el equilibrio de fuerzas hay salud". La filosofía, por lo tanto, debe asignar a la conciencia reflexiva "solamente un valor *negativo*" (IPN: 11).

Es aquí donde emerge la muy ambigua relación de Schelling con Fichte, cuyo aspecto antagónico no se ha hizo evidente hasta que Hegel la hubo de señalar en 1801, con su *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*. Por un lado, en el espíritu de Fichte, Schelling afirma lo siguiente:

> Hasta donde soy *libre* ... no soy una *cosa* en absoluto, ni un *objeto*. Vivo en un mundo enteramente mío; Yo soy un ser que existe, no para otros seres, sino *para sí mismo*. Sólo puede haber actividad y acto en mí. De mí los efectos sólo pueden *proceder*: no puede haber pasividad en mí, porque no hay pasividad sino donde hay efecto y contra-efecto, y esto es sólo en la interconexión de las cosas, por encima de la cual yo me he levantado. (IPN: 13)

Por otra parte, él utiliza esto para criticar cualquier intento de entender la mente *mecánicamente*. Supongamos que yo fuera un "mero mecanismo", dice él, cómo podría entonces hacer tales preguntas, ya que

> lo que está atrapado en un mero mecanicismo no puede salir del mecanismo y preguntarse: ¿Cómo es posible todo esto? *Aquí*, en medio de la serie de fenómenos, la necesidad absoluta le ha asignado su lugar; si sale de este lugar, ya no es esta cosa. ... *Que* yo soy capaz de plantear esta pregunta es prueba suficiente de que yo soy, como tal, independiente de las cosas externas; pues de otra manera podría haber preguntado cómo estas cosas son posibles *para mí*, en mi conciencia. Por lo tanto, habría que pensar que quienquiera que plantee esta cuestión está por ese mismo hecho negándose a explicar sus ideas como efectos de cosas externas. (IPN: 14)

Desde la posición reflexiva, se puede apreciar cómo Descartes podría haber pensado a la mente como una sustancia *no-material* y en consecuencia (para él) *no extendida*. Pero que la mente no puede ser pensada como un mecanismo, no descarta, para Schelling, que uno la piense como estando en continuidad con la *naturaleza* considerada convencionalmente como "externa" a la mente. La naturaleza *de la cual* la mente se había desafanado al adoptar el punto de vista "reflexivo" no debería ser considerada como siendo *ella misma* "mecánica". El tipo de filosofía mecánica natural a la que muchos pensadores alemanes se habían opuesto al menos desde la época de la oposición de Leibniz a Newton era inadecuada para la naturaleza original de la mente.[229] Más bien, era lo que *aparecía* como naturaleza *a* tal mente, *después* de surgir y, por así decirlo, mirar atrás desde su perspectiva trascendental.[230]

---

[229] Por lo tanto, podemos ver aquí el vínculo con las diferencias teológicas. Newton concibió la relación de Dios con el mundo de una manera convencionalmente teísta: Dios existió antes del mundo material y lo creó "ex nihilo" - sin nada. Desde la perspectiva spinozista, el mundo material, concebido como una unidad, era divino. Pero Schelling no era un spinozista convencional, ya que su idea de un tipo de movimiento circular de separación y retorno explotaba la imagen neoplatónica de que Dios no era el creador del mundo, sino que el mundo era un tipo de emanación de Dios que implicaba movimientos recíprocos De "egreso" y "regresión".

[230] Muchos de hecho encontraron este exilio de la mente de la naturaleza, dejándola "muerta" y sin sentido, reflejada no sólo en la física de Newton sino también en la teología cristiana ortodoxa que Newton también sostuvo. Mientras

Los primeros experimentos de Schelling para reconciliar al spinocismo y al platonismo con la filosofía trascendental de Fichte y Kant encontró una resolución al menos *relativamente* estable en la llamada "filosofía de la identidad" de los primeros años del nuevo siglo. Este fue también un período de intensa colaboración entre Schelling y Hegel, y la filosofía de identidad dejó su huella en la propia perspectiva distintiva de Hegel.

8.5. Arte y mitología

Después de abandonar Jena, y especialmente después de la ruptura con Hegel algunos años después, la filosofía de Schelling trata de moverse cada vez más desde la conceptualización del discurso filosófico hacia la expresión simbólica y analógica del arte y la religión. Los rasgos fuertemente neoplatónicos del primer intento de Schelling hacia la síntesis de Kant y Spinoza se despliegan en su desarrollo de la idea de Kant de que el arte y la religión pueden entenderse en términos de la expresión simbólica de las ideas. Schelling señala en su *Filosofía del arte* (1802-3) que "las cosas particulares, en la medida en que son absolutas en esa particularidad y, por lo tanto, en la medida en que, como particulares, son simultáneamente un universo, se llaman ideas. Cada idea es = universo en la forma de lo particular" (PA: §27), y que "Dios" debe ser entendido como "la unidad de todas las formas". Como para Leibniz y otros influenciados por la tradición neoplatónica, para Schelling la bella perfección auto-suficiente del universo como totalidad se manifiesta en esas cosas particulares concebidas como "absolutas en esa particularidad". Esta es la idea subyacente que impulsaba sus teorías vinculadas de la estética y de la religión: *"La ley básica de todas las representaciones de los dioses"*, escribió, *"es la ley de la belleza*, pues la belleza es lo absoluto intuido en la realidad" (PA: Cap. 33).

Como Kant, Schelling interpreta la mitología religiosa como una representación figurativa de algo *discursivamente* representado en "ideas". Las "síntesis mismas de lo universal y lo particular que, vistas en sí mismas son ideas, esto es, imágenes de lo divino, son los dioses, si se las ve en el plano de lo real" (PA: Cap. 28). Efectivamente repitiendo la crítica de Kant a la ilusión trascendental, Schelling critica la idea de que la realidad de los dioses pueda entenderse sobre el modelo de la realidad de los objetos del mundo de la experiencia y la comprensión. En apoyo, apela a la orientación religiosa de los griegos:

> Quien aun sea capaz de preguntar cómo unos espíritus tan altamente cultivados como los griegos eran capaces de creer en la realidad o la actualidad de los dioses ... demuestra sólo que él mismo no ha llegado todavía a esa etapa de cultura en la que precisamente lo *ideal* es lo real y es mucho más real que la llamada realidad misma. Los griegos no llevaron a los dioses a ser reales en el sentido, por ejemplo, en que el entendimiento común cree en la realidad de los objetos físicos. (Ibid. Cap. 29)

El punto de Schelling parece ser, más bien, que la realidad de los dioses griegos se expresaba en lo que ellos permitían *hacer* a aquellos que los reverenciaban, y la forma en que tales dioses les permitían *vivir*.

---

los griegos habían poblado el mundo natural con sus divinidades, el mundo cristiano era uno de los cuales los "dioses habían volado". Otros pensadores anteriores, como Rousseau, también habían considerado al estado humano como un exilio de una naturaleza que había que recuperar de algún modo.

En lugar de ser objetos de "mera comprensión" o "razón", los dioses serían propiamente objetos de la facultad de la imaginación o "fantasía". Esto, como hemos visto, no los hace "irreales"; más bien, la imaginación es precisamente esa facultad que presenta la síntesis del absoluto con la limitación de la particularidad en la forma de una *imagen*.[231] Así, tenemos que pensar en el arte y la imaginación como algo semejante a un medio representacional en el que estas cosas "reales" (reales, por su eficacia) tienen su realidad, así como el mundo de la ciencia existe *en* el medio representacional que llamamos entendimiento.

> Las creaciones del arte deben tener la misma realidad, o inclusive una más alta, que las de la naturaleza. Las figuras de los dioses que permanecen tan necesaria y eternamente deben tener una realidad superior a la de los seres humanos o la de las plantas, pero deben poseer simultáneamente las características tanto de los individuos como de los tipos, incluida la inmortalidad de estos últimos. (PA: Cap. 38)

Y tampoco debemos pensar en la imaginación como una facultad para la producción de representaciones meramente o primariamente subjetivas o interiores; son los medios externos como la poesía, la pintura, la escultura que dan realidad a los dioses. Schelling forja, pues, una vinculación entre la religión y el arte: la mitología es la "condición necesaria y el primer contenido" del arte (ibid.); y el arte, esa forma de presentación (*Darstellung*) del absoluto mismo para sujetos finitos, por medio de cosas bellas particulares, es el medio de la mitología. Así, los dioses "no pueden tener una existencia independiente, verdaderamente objetiva, excepto en el desarrollo completo de su propio mundo y de una totalidad poética que llamamos mitología". Sólo dentro de este mundo mitológico "son posibles las formas permanentes y definidas, a través de las cuales los conceptos eternos pueden expresarse" (ibid.). En contraste, las representaciones teóricas de la comprensión científica, en virtud de su objetivación de lo conocido, no pueden, como señaló Kant, abarcar al absoluto mismo, es decir, al absoluto como unidad, más allá de la suma sintética de todos los objetos cognoscibles. Y como ya también dijimos, puesto que es desde el punto de vista reflexivo y, por lo tanto, basado en la *separación*, el mundo de la comprensión científica no puede incluir al conocedor activo *en* lo conocido. En contraste, esto es justo lo que el arte es capaz de lograr, "sin la suspensión de lo absoluto".

En resumen, con Schelling es incorrecto pensar en los dioses de las religiones como simples intentos erróneos o fallidos de representar al mundo en el modo explicativo del entendimiento. Existen en los productos de la imaginación y juegan un papel regulador en los seres que los imaginan. Tenemos que pensar en el arte y la imaginación como un medio de representación en el que estas cosas "reales" existen, así como el mundo de la ciencia existe *en* el medio representacional del entendimiento:

> Las creaciones del arte deben tener la misma realidad que una realidad de la naturaleza, e inclusive una más alta. Las figuras de los dioses que soportan tan necesariamente y eternamente deben tener una realidad superior a la de los seres humanos o de las plantas, pero deben poseer simultáneamente las características tanto de los individuos como de los tipos, incluida la inmortalidad de estos últimos. (Cap. §38) **(repetida por el autor QWERTY)**

---

[231] "No es un objeto de entendimiento, puesto que el entendimiento permanece limitado a la limitación, y tampoco es de la razón, ya que incluso en el pensamiento científico o sistemático la razón puede retratar o presentar la síntesis del absoluto con limitación sólo idealmente (arquetípicamente). Por lo tanto, es el objeto sólo de la fantasía, que presenta esta síntesis en imágenes "(PA: §31).

Una similar idea del papel del arte, de hacer a los dioses presentes en el mundo, se obtiene en la filosofía más reciente de Hans-Georg Gadamer, quien también justifica el "significado ejemplar" del arte religioso, en su discusión de la ontología de la figuración (Gadamer 1992: 134 - 44). No debemos pensar de la figuración como paradigmática de las cosas que existen de manera independiente, sobre el modelo, digamos, de una mera copia, como en una foto de pasaporte. Más bien hay un tipo más primordial de representación por medio del cual le es "añadido" a los objetos su ser, por así decirlo, por el mismo hecho de estar representados; la cosa experimenta un *"aumento de ser"* (ibid.: 140). Para Gadamer también, la mitología proporciona el ejemplar fundamental. "La notoria declaración de Herodoto de que Homero y Hesíodo crearon a los dioses griegos", observa Gadamer, "significa que introdujeron el sistema teológico de una familia de dioses en la variada tradición religiosa de los griegos, y así crearon formas distintivas. Al articular las relaciones de los dioses entre sí, establecieron un todo sistemático" (ibid.: 143). Es decir, la poesía de Homero y Hesíodo, mediante la unificación y sistematización que representaba en forma fragmentaria dentro de los cultos locales, "añadía" al ser de esos "dioses" dándoles una forma más determinada de lo que habían recibido hasta entonces, mejorando así su eficacia. Las artes plásticas llevaron este proceso un paso más allá al proporcionar una forma duradera y fija a lo que de otro modo sólo habría existido en el nivel menos determinado de significado verbal; no obstante, Gadamer niega que esta tesis equivalga al feuerbachiano reverso de la tesis "imago dei theis" (ibid.). No es que los seres humanos creen a los dioses a su propia imagen, porque los humanos sólo ganan una naturaleza "imaginablemente" determinada en una cultura donde los dioses ya están presentados para suministrar modelos normativos para guiar y modelar los patrones característicos de la vida social misma. Veremos esta idea desarrollada por Hegel y Nietzsche en sus propios modos distintivos.

Capítulo 9. Hegel: la metafísica idealista del espíritu

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) nació y se educó en Stuttgart y, como hemos visto, asistió al seminario (*"Stift"*) en las cercanías de Tubinga, donde hizo amistad con Schelling y Hölderlin. Cuando en 1801 se unió a Schelling en la Universidad de Jena, estaban llegando a su fin los días de gloria de la primera ola de idealismo post-kantiano. Fichte había sido expulsado, y el círculo romántico temprano se fragmentaba. La impresión local que daba Hegel parece haber sido que él era poco más que un portavoz de las incursiones de su amigo Schelling en el idealismo y la filosofía de la naturaleza, una reputación contra la que Hegel aparentemente tuvo que luchar una gran parte de su carrera y que todavía hoy existe en algunos círculos.

En Jena, hasta el cierre de la universidad en 1807, cuando las tropas de Napoleón invadieron y ocuparon la ciudad, Hegel experimentó con diversas formas de concebir la estructura de su sistema idealista. Estaba completando su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu*, durante la ocupación de la Ciudad que llevó la primera parte de su carrera a un punto muerto. Privado de un puesto universitario durante la siguiente década, Hegel trabajó como editor de un periódico y como el director de una escuela secundaria, y sin embargo, publicó su *Ciencia de la lógica*, de tres volúmenes. En 1816 se le otorgó un puesto académico en la Universidad de Heidelberg, tiempo durante el cual publicó la primera edición de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y en 1818 fue nombrado titular de la cátedra de filosofía que Fichte había ocupado en la Universidad de Berlín.

Durante los doce años que Hegel permaneció en Berlín su influencia y fama no hicieron sino crecer. En 1820 aparecieron sus *Elementos de filosofía del derecho*, como manual para acompañar a sus conferencias. También de su periodo de Berlín tenemos registros de su ciclo de conferencias sobre la filosofía de la religión, sobre filosofía de la historia, sobre estética y sobre historia de la filosofía. Hegel murió en 1831 en medio de una epidemia de cólera, aunque quizás no fuera ésta la causa de su muerte, como tradicionalmente se ha asumido. Después de su muerte, los seguidores de Hegel se dividieron por un desacuerdo sobre la manera de interpretar su actitud hacia la religión: los "hegelianos de izquierda", tomaron la filosofía de Hegel como siendo en lo fundamental una forma de humanismo, y sus oponentes "de derecha", viéndolo, como una defensa filosófica del teísmo cristiano.

9.1. La enigmática actitud de Hegel hacia la religión y la metafísica

En 1827, en una conferencia de su serie sobre la filosofía de la religión en la Universidad de Berlín, Hegel afirmó que "el contenido de la filosofía, su necesidad y su interés, son también los de la religión. El objeto de la religión, al igual que el de la filosofía, es la verdad eterna, Dios, y nada más que Dios y la explicación de Dios." (LPR: 78).[232] Partiendo de esta confesión, parece evidente que los "hegelianos de derecha" están en lo correcto y que Hegel había dado la espalda a la "revolución copernicana" de Kant para abrazar una pre-crítica metafísica "teocéntrica". Sin embargo, para un

[232] Del mismo modo, dice en sus conferencias sobre estética, que la filosofía "no tiene otro objeto sino a Dios y por lo tanto es esencialmente teología racional". La filosofía, junto con el arte y la religión, pertenece a lo que él denomina "espíritu absoluto", y estos tres reinos, que tendrían así un mismo contenido, o sea, Dios, "sólo se diferencian en la *forma* en que traen a la conciencia su objeto, que es el Absoluto" (Aes: vol. 1, 149).

número de influyentes intérpretes recientes, Hegel era *el* modernizador filosófico, un *post*-kantiano en sentido evolutivo, así como temporal: el filósofo que había preservado y desarrollado aquellos aspectos del pensamiento de Kant que estaban dirigidos contra la metafísica del período temprano de la modernidad y sus vínculos esenciales con la creencia religiosa.[233] ¿Cómo reconciliar semejante cuadro con declaraciones de Hegel como la de arriba? Para despejar el camino hacia la comprensión de la filosofía hegeliana, tendremos que entender antes algo de su actitud hacia la religión, y cómo afecta ésta a su relación con Kant y al proyecto del idealismo trascendental.

Kant había socavado las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y había tratado "la idea de Dios" como un producto de la capacidad racional en la que los humanos participan. Pero interpretado *débilmente*, el idealismo trascendental parecía *agnóstico*: había un *lugar* para Dios, al menos entre las incognoscibles "cosas en sí". Sin embargo, una evidente marginación de Dios, por parte de Kant, de la investigación filosófica es generalmente vista como adecuada al modernismo de su aproximación, y en contraste, Hegel suele ser interpretado como una regresión a algo semejante a la perspectiva precedente, la del siglo XVII. Sin embargo, si examinamos el enfoque de Kant a la luz del **idealismo trascendental (IT) fuerte**, las cosas pueden parecer diferentes. Si la metafísica no trata de lo que existe "en sí", sino de lo que la razón produce a partir de su propia actividad, y si la *idea* de Dios *es* producida necesariamente por la razón misma, como una idea reguladora, entonces lejos de ser claro que la cuestión de Dios haya sido "marginada". Más bien, la cuestión filosófica planteada acerca de Dios ha sido transformada.

Para Kant, el papel *regulador* que desempeña la idea de Dios en la vida especulativa tiene que hacerse constitutivo, si es que esa idea ha de contribuir a la vida y al carácter *moral* de la persona. Y a pesar del intento kantiano de separar la filosofía del contenido de las creencias religiosas, su "idea" de Dios tenía un marcado carácter cristiano, específicamente *agustiniano*. Por el contrario, la explicación de Schelling de unos dioses griegos que tendrían su existencia apropiada en el reino imaginario del "arte", y que habrían así estructurado la vida interior y exterior de los miembros de una comunidad, podría ser vista como el resultado de que él extendió la noción kantiana de "Dios" como una expresión "simbólica" para conducir la acción, más allá de los supuestos kantianos, más afines al cristianismo ortodoxo. Los "escritos teológicos" tempranos del propio Hegel mostraban esta misma crítica al cristianismo ortodoxo y una atracción al "paganismo estético" de Schelling y Hölderlin,[234] aunque para la "etapa de madurez" de Hegel en Berlín, su actitud hacia el cristianismo había cambiado. Ahora parecía concebir al cristianismo, y en particular a su forma protestante, como un modo de la representación religiosa especialmente apto para el mundo moderno. La cuestión de qué religión era más adecuada para la vida contemporánea era, sin

---

[233] Más recientemente, esta interpretación "modernista" post-kantiana de Hegel ha sido presentada por Pippin (1989, 1997) y por Pinkard (1994, 2000, 2002). Para interpretaciones opuestas, véase, por ejemplo, Beiser (2002) y Stern (2009).

[234] Hay una controversia sobre el grado en que sus primeros escritos teológicos eran "anticristianos". Que los primeros puntos de vista de Hegel se basaban en una *crítica* del cristianismo que apelaba a la vida social de la polis clásica lo demuestra Lukács (1975) elocuentemente. El supuesto ímpetu anticristiano de los primeros escritos ha sido, sin embargo, rechazado por las investigaciones más recientes, que subraya el papel de la versión "suaba" y heterodoxa de la fe cristiana de Hegel. Véase, especialmente, Dickey (1987).

embargo, independiente de la de su comprensión filosófica de la naturaleza de la religión misma y del estatuto de sus objetos. Kant había producido una manera completamente nueva, la "idealista", de pensar acerca de los objetos de la religión, y no hay razón para creer que Hegel había recaído otra vez en el "realismo espiritual".

Por lo tanto, mientras que Hegel en Berlín vivía exteriormente la vida de un luterano, esta imagen parecía estar fuera de sintonía con lo que enseñaba *acerca* de la religión en la sala de conferencias.[235] De hecho, la naturaleza poco ortodoxa de la actitud de Hegel hacia la religión llamó la atención desde el momento de su llegada a Berlín en 1818. Tan sólo unos años después de su nombramiento, había comenzado a atraer acusaciones, de parte de los pensadores más ortodoxos, de ser "panteísta" y luego de ser "ateo". Incluso para sus colaboradores más cercanos las actitudes maduras de Hegel hacia la creencia religiosa estaban lejos de ser claras, y cuando el problema latente de la implicación de su filosofía de la religión entró, tras su muerte, en erupción, sus puntos de vista genuinos eran reclamados tanto por los "hegelianos de izquierda" (Feuerbach, por ejemplo, quien veía al Dios de Hegel como nada más que una proyección antropológica de nuestro propio "ser específico") como por sus oponentes "de derecha" (para quienes la filosofía de Hegel era nada menos que una forma de teísmo de pura cepa).

En sí misma, la versión de cristianismo que Hegel abrazó en sus años de Berlín era, como Cyril O'Regan argumenta, una posición claramente heterodoxa (O'Regan 1994). Siendo un wurttembergiano como Schelling y Hölderlin, Hegel había absorbido claramente la influencia de esa forma peculiarmente "suaba" del protestantismo: una forma de cultura religiosa que los podría haber hecho receptivos a un renacimiento de Spinoza en la década de 1780, y de las filosofías de Plotino y Proclo en la década de 1790. Manfred Baum ha señalado acertadamente que Schelling y Hegel leyeron a Platón a la luz de las interpretaciones medievales y neoplatónicas (Baum 2000: 207), y las características neoplatónicas del pensamiento de Hegel llegaron a ser ampliamente reconocidas durante el siglo XIX: Feuerbach, por ejemplo, describe a Hegel como "el Proclo alemán" (PPF: 47).

El neoplatonismo que marcó al protestantismo suabo se remite a los pensadores de la escuela "dominicana alemana" de los siglos XIII y XIV, tales como Alberto Magno, Meister Eckhart y John Tauler, y los tropos propios del discurso de esta escuela, como son la "negación de la negación" y la "unidad de los contrarios", le dan un tufo muy característico a los escritos de Hegel. Enérgicamente opuesto a la imagen nominalista y voluntarista de un Dios radicalmente ajeno a la experiencia y al conocimiento humanos, Eckhart había imaginado a Dios como *interior*: "ninguna mística en la historia del cristianismo", escribe Bernard McGinn, "fue tan atrevida como la suya, al explorar la manera en que la unión real con Dios tiene que trascender la unión de dos sustancias que se mantienen ontológicamente distintas, si han de llegar a la indistinción total" (McGinn 2005: 182). La doctrina de la Trinidad y de la Encarnación eran, para Eckhart, entendidas en términos del proceso de la adivinación de la *humanidad*, una doctrina que para los cristianos más ortodoxos estaba peligrosamente cerca de una herejía panteísta, y cuyas *raíces* podían rastrearse hasta la ambigua concepción del "alma" (*psique*) que tales formas platónicas del cristianismo habían heredado de los griegos.

---

[235] Se dice que la devota y piadosa viuda, Marie Hegel, sufrió angustia considerable cuando leyó las conferencias de su marido sobre la filosofía de la religión, publicadas póstumamente. Ver Pinkard (2000: 577).

Platón consideraba inmortal al alma, pero Aristóteles fue aún más equívoco. Considerando al alma como la *forma* del cuerpo, y distinguiendo entre las almas vegetales, animales y racionales, Aristóteles parecía haber sugerido (en DA: lib. 2, 413b) que, si bien la *actividad* del intelecto (*Nous*) podía separarse del cuerpo, el alma misma no era una cosa separable (ni, por lo tanto, inmortal).[236] Suele decirse que semejante distinción entre los conceptos de un *Nous* super-individual y una *psique* individual se incorporó al pensamiento neoplatónico. Plotino, por ejemplo, a partir de la doctrina lógica de que el universo es a la vez uno *y* muchos, imaginó esta relación en términos de las tres "hipóstasis" *del Uno, del Nous y del Alma*. La pluralidad de las almas, toda aparición [egressing=progresión] de "lo Uno" al individualizarse en organismos, ahora se consideraba como abarcada por el Nous como por "un enorme organismo vivo" (Enn:. Ennead IV, tratado 8, ch 3) y como *regresando* al uno al hacerlo el objeto de contemplación.

Las concepciones del alma de Platón, desencarnada, y de Aristóteles, encarnada, tiraban del neoplatonismo en diferentes direcciones. Siguiendo a Platón, Plotino concebía a las almas individuales como siendo *esencialmente* manifestaciones del *Nous*, pero como temporalmente "aprisionadas" en los cuerpos mundanos de donde recibieron sus rasgos no racionales.[237] Pero tanto en Plotino como en Proclo, la adhesión a la distinción forma-materia parecía obrar en contra de cualquier concepción del alma como una *sustancia no material*. Desde el punto de vista de Hegel, sin embargo, la doctrina cristiana de la Encarnación transformó los elementos neoplatónicos que habían entrado en el pensamiento cristiano de la Trinidad,[238] fortaleciendo la *necesidad* del proceso en el que el *Nous* divino llega a *encarnar* en seres mortales. Esto incrementó las características más "aristotélicas" del alma por sobre las "platónicas",[239] y empujó la concepción de Dios en un dirección panteísta.[240] Por otra parte, la tercera "persona" de la Trinidad (el "Espíritu Santo") evoca una vez más la concepción *comunal* de la mente ya presente en Plotino.[241] Además de todo esto y siguiendo, en general, el análisis "simbólico" de Kant, todas estas

---

[236] Esto ha llevado a algunos a ver a Aristóteles como proponiendo una anticipada explicación "funcionalista" de la mente. Véase, por ejemplo, Nussbaum y Putnam (1992).

[237] Proclo, en cambio, sostuvo que cuando el alma "desciende" al ámbito de la generación y la corrupción, lo hace *completamente*, de manera que no puede haber parte separable "de ella que se mantenga arriba" (ET:. Prop 211), como había sostenido Plotino.

[238] La concepción hegeliana de la Trinidad se parece más a la de los neoplatónicos paganos que la de sus primeros apropiadores cristianos, como Victorino y Agustín. Para Hegel, el "Padre" es simplemente la universalidad indeterminada del 'Uno' de Plotino, que por necesidad se despliega en un *Nous*, que se identifica con 'el Hijo'. Como se ha señalado, Victorino, en el primer tratamiento sistemático de la doctrina de la Trinidad, "telescopea" las primeras dos hipóstasis de Plotino, al hacer al 'Nous' o 'logos' consustancial con 'el Padre'. Ver Rist (1996: 403). Ese "telescopeo" produce la imagen tradicional de "la mente de Dios", tal como se encuentra en Agustín. Para la concepción neoplatónica de la Trinidad que posee Hegel, véase, por ejemplo, LPR: pt III, A ("El primer elemento: la idea de Dios en y para sí").

[239] Para una excelente explicación de la manera en que Hegel combina las concepciones aristotélicas del *Nous* y del alma con las neoplatónicas, ver Ferrarin (2001: cap. 8).

[240] Como hemos visto, esto es sólo la manera en que Brucker había entendido la filosofía neoplatónica.

[241] Siguiendo a Platón, quien como bien se sabe había comparado la estructura del alma con la de una ciudad, en la *República* (473c), Plotino había inclusive concebido a las almas como encarnando en *grupos* de individuos, como en una ciudad.

doctrinas eran entonces concebidas como expresando, en algún tipo de lenguaje pintoresco de la narrativa histórica, verdades *eternas* que Hegel consideraba como adecuadamente capturadas, por la filosofía, *en conceptos*.

9.2. La crítica de Hegel a la idea kantiana de Dios

El Dios que representa de manera implícita las normas especulativas y prácticas del idealismo trascendental de Kant tiende, como hemos visto, hacia un Dios cristiano ortodoxo, en particular uno que refleja las características más voluntaristas del Dios de San Agustín. Los voluntaristas cristianos siempre han hecho hincapié en la trascendencia de Dios respecto del punto de vista humano, y esto se refleja en ese lado débilmente idealista trascendental de la filosofía de Kant que postula los noúmenos o las cosas-en-sí como objetos que trascienden las capacidades epistémicas humanas. Ya desde 1802, nos encontramos con que Hegel critica explícitamente, en su primer ensayo, "Fe y saber", esa combinación kantiana de voluntarismo teológico con **IT débil**. Al comienzo del ensayo, señala que, recientemente, la "oposición de la fe y del conocimiento" había "sido transferida al campo de la filosofía misma (FK: 55). Hegel continúa diciendo que la incognoscible cosa-en-sí de Kant era el resultado de una incorporación en la filosofía del Dios de la fe, incognoscible para la razón. La "razón", sostiene él,

> habiéndose convertido de esta manera en un mero intelecto, reconoce su propia nulidad al colocar aquello que es mejor que ella en *una fe fuera y por encima de sí misma*, como un *más allá*. Esto es lo que ha sucedido en las *filosofías de Kant, de Jacobi y de Fichte*. La filosofía se habría convertido, una vez más, en la sierva de la fe. (Ibid.: 56)

Esta crítica parece expresar el espíritu de la crítica de Fichte o Schelling a la "letra" de la filosofía crítica de Kant, más que una reversión a la metafísica *pre-kantiana*. Así, Hegel había afirmado, unas pocas líneas antes, que "la razón ya se había ajado en y para sí misma, cuando conceptualizó la religión como algo meramente positivo *y no de manera idealista*" (FK: 55, énfasis añadido). Presumiblemente es ésta una trampa en la que Kant había caído preso. En su tratamiento de la religión, Kant simplemente habría *asumido* la imagen de Dios de los voluntaristas, una imagen que luego se refleja filosóficamente en la trascendencia e incognoscibilidad de la cosa en sí. Además, la sugerencia parece ser muy claramente que, en este respecto, Kant había sido *infiel* a su propio idealismo: el IT fuerte al corazón del giro transcendental kantiano.

Estos breves comentarios al comienzo de la carrera filosófica de Hegel presentan, creo yo, de manera muy condensada una actitud hacia la filosofía crítica de Kant que persistiría a lo largo de los escritos posteriores de Hegel. Desde sus primeros escritos "teológicos", Hegel criticó la "positividad" del cristianismo ortodoxo y criticó tales religiones apelando a religiones naturales y *völkisch*, como las de los antiguos griegos, donde la aceptación de los dioses encajaba de manera más bien natural con la experiencia cotidiana y no tenía necesidad de un dogma impuesto artificialmente y desde fuera. Huelga decir que una defensa ahistórica de las normas de la sociedad antigua no podía resistir la creciente conciencia de la realidad característicamente "moderna" que estaba surgiendo de los escritos estéticos de Schiller y los de Friedrich Schlegel. Hegel llegó a creer que *algo* acerca del Dios cristiano de la modernidad reflejaría una experiencia claramente contemporánea, así como el anhelo de la poesía romántica reflejaba esa experiencia. Pero en esto Hegel no se conformaba simplemente con un trascendente Dios cristiano, como lo había hecho, por ejemplo, Schlegel. Más bien, esta crítica ilustrada de la "positividad" había de profundizarse. Y

puesto que el escepticismo trascendental en el corazón del IT débil de Kant era en sí mismo un reflejo de esta positividad, Hegel criticaba esa dimensión de la filosofía de Kant. Mas lo que quedó una vez que se había eliminado la incognoscible cosa en sí de la filosofía de Kant debía retomarse aún en el espíritu de la filosofía crítica. Podríamos decir que la versión del idealismo que Hegel pretende encontrar debajo de la letra de la explicación oficial kantiana del idealismo trascendental es ese acercamiento más optimista a la metafísica que se desprende del Prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, donde se dice de la metafísica que:

> es la única, entre todas las ciencias, que puede prometer perfección … tras pocos esfuerzos, con tal de que sean unificados. ... No hay nada aquí que se nos pueda escapar, porque lo que la razón produce totalmente desde sí misma no puede ocultársele, sino que, tan pronto descubre la razón el principio común de todo esto, ella misma lo saca a la luz. (CRPu: Axx)

Pero Kant había desarrollado esta idea de tal manera que algo quedaba oculto: la cosa en sí, o sea, el equivalente filosófico del Dios radicalmente trascendente de los voluntaristas.

9.3. El proyecto de una "fenomenología del espíritu"

A menudo se pasa por alto que Kant había considerado su *Crítica de la razón pura* no como una manera de desechar la metafísica, sino como una propedéutica a una metafísica nueva, científica, más que dogmática. Hegel también concibió al comienzo de su carrera una propedéutica de ese tipo: la llamaba *"fenomenología del espíritu"*.

El término "fenomenología" de hecho había sido acuñado por un corresponsal de Kant, el científico y matemático alemán J. H. Lambert (1728-1777), y en una carta a Lambert enviada por Kant para acompañar una copia de su Disertación inaugural, Kant decía que la metafísica está falta de una "propedéutica necesaria" para determinar la "validez y límites" de la utilización en ella del "principio de sensibilidad" (Corr: 10, 98). Es bastante claro que el proyecto de semejante propedéutica es lo que realizó once años más tarde en la *Crítica de la razón pura*, pero para ese momento Kant había descartado aparentemente el uso del término "fenomenología", al menos para ese propósito. Su uso por Hegel un cuarto de siglo más tarde tenía claras continuidades y discontinuidades con el de Kant, a pesar de la gran disparidad entre sus estilos filosóficos. La "fenomenología" de Hegel sigue siendo una "propedéutica" a la metafísica, a su metafísica *idealista*; o más específicamente, a su *sistema* de filosofía, que comprende una *lógica*, una *filosofía de la naturaleza*, y una *filosofía del espíritu*, según lo proyecta en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

La *Fenomenología* de Hegel es una propedéutica en el sentido de una obra destinada a llevar a los lectores hasta donde pudieran iniciar un pensamiento propiamente *lógico*, lo cual corresponde a algo así como una deducción sistemática de las "determinaciones del pensamiento" de una forma que recuerda la deducción de las "categorías" de Kant en la *Crítica de la razón pura*.[242] Hegel se refiere a este objetivo de la *Fenomenología*, tal vez erróneamente, como "saber absoluto [*absolutes Wissen*]", una frase que parece sugerir al lector la consecución de alguna clase de "perspectiva

[242] Al menos así es como Hegel parecía considerar la "fenomenología" cuando escribió la *Fenomenología del Espíritu*. Más tarde, parece haber vacilado entre considerarlo como una *introducción* al sistema de la filosofía y considerarlo como *parte* de ese sistema.

desde el ojo-de-Dios" capaz de comprender el conjunto de la existencia: el punto copernicano desde el cual captar el mundo como una totalidad, una *omnitudo realitatis*.[243] En muchos sentidos, sin embargo, esta comprensión se refiere a una concepción del 'saber' que Hegel quería socavar, en el proceso mismo de alcanzar el "saber absoluto": la concepción de que conocer es fundamentalmente una relación entre un objeto conocido y un sujeto conocedor independientemente comprensible. Pensar al saber absoluto de esta manera es, para él, pensar al conocimiento del todo según el modelo del conocimiento de cualquier parte de la totalidad: la idea criticada por Plotino y otros neoplatónicos.

Hegel mismo nos dice algo, en la *Introducción* a la *Fenomenología*, sobre su propia concepción del método que ahí ha de emplearse. La filosofía moderna, señala aludiendo a Descartes, comienza con la *duda*, pero en esa duda por lo general se presupone "que el absoluto queda en un extremo y el saber en el otro, separado de aquél e independiente" (Phen: §74), con el enigma de cómo el saber podrá entonces brincar la brecha y hacer contacto con el objeto. Es decir, esa duda presupone lo que Schelling describía como el punto de partida "reflexivo", en el que la mente se encuentra parada frente al mundo como un "sujeto" ante un "objeto". El relativo escepticismo de que esto pueda lograrse, es el IT débil. Uno de los movimientos característicos de Hegel será el de señalar que cualquier mundo que se *enfrente* al saber, mientras no *incluya al saber mismo*, no podrá ser pensado por ese medio como el mundo *entero* o, en términos de Hegel, como "absoluto" o "infinito".[244] Por lo tanto el modelo reflexivo del conocimiento no puede ser adecuado para la filosofía *en cuanto* conocimiento del absoluto. Pero Hegel se resiste igualmente al recurso que hace Schelling a una especie de intuición intelectual original, a algún tipo de saber *prelapsario* que la mente sería capaz de tener, *antes* de separarse del resto de la naturaleza. Para evitar este problema, Hegel considera entonces un nuevo camino al considerar al *saber mismo* como una parte del absoluto, y lo hace por medio de considerar a las *formas del saber* (a diferencia de los presuntos objetos de conocimiento) como siendo ellas mismas "apariencias" o "fenómenos" sobre las cuales hay que reflexionar.

El cambio que va de discutir el "saber" a hablar de las (múltiples) *formas* del saber refleja los cambios en el pensamiento sobre el conocimiento que solía haber en las postrimerías de Kant. El propio Kant había concluido la *Crítica de la razón pura* con un capítulo de tres páginas titulado "La Historia de la razón pura", que "ofrece un breve bosquejo de lo singular en aquellas ideas que ocasionaron las principales revoluciones" en la metafísica (CPUR: A853 / B881). Más adelante, en la Parte II, "Fundamentación del conocimiento teórico", de sus *Fundamentos* de 1794, Fichte describió la *Wissenschaftslehre* como una "historia pragmática de la mente humana" (Fnds: 198-99), una descripción del carácter progresivo que subyace a la mente como un "esforzarse" nunca

---

[243] Esta tendencia se establece aún más al traducir *Wissen* como *knowledge* ["conocimiento", en español]. A diferencia del inglés, el alemán permite [al igual que el español] formar un sustantivo a partir del infinitivo de un verbo, en este caso, el verbo *wissen*: "saber". El significado del infinitivo nominalizado, sin embargo, está más cerca de un *gerundio* inglés, en este caso, el término "*knowing*" en lugar de "*knowledge*". [En español es por eso "saber" es más adecuado que "conocimiento".]

[244] Frank (2004: 178-79) atribuye esta idea de que "el concepto de finitud está dialécticamente ligado al de infinito y no puede ser aislado de él" a Friedrich Schlegel como siendo el primero a quien se le ocurrió.

satisfecho y que le hace tener una historia.[245] Siguiendo a Fichte, en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, de Schelling, esta declaración programática en relación con la filosofía como una historia de la mente resulta expandida hasta abarcar la idea de una "historia de la auto-conciencia" dividida en épocas (STI: 2). Estas dimensiones "historicistas" y "contextualistas" del conocimiento son desarrolladas por Hegel, y la disciplina de la "fenomenología" tendrá que examinar por ende la serie de formas que la conciencia puede adoptar en sus pretensiones de conocer el mundo. La fenomenología habrá de observar

> el camino de la conciencia natural en su empujar y penetrar hacia el verdadero saber; o también [se lo puede tomar] por el camino o itinerario del alma en su peregrinar por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predestinadas por su naturaleza, de modo que fuese así como se limpiase y levantase a espíritu, llegando mediante la completa experiencia de sí misma al conocimiento de aquello que ella en sí misma es. (Phen: apartado 77 **[Trad. de M. Jiménez p. 184]**)

El giro hacia formas de conocimiento como apariencias mundanas no implica que Hegel haya adoptado un enfoque mera y *empíricamente* historicista del conocimiento; él se restringe a presentar meramente *diferentes* formas de conocimiento que pudieran concebirse "relativistamente". Más bien, la "serie de configuraciones" a través de las cuales pasa el conocimiento deben revelarse como conectadas internamente, de manera que cada nueva forma del saber se comprenda retrospectivamente, como surgiendo (en algún sentido) de la forma anterior y como resolviendo los problemas que la aquejaban. Que cada forma individual del saber tenga la garantía de *tener* este tipo de problemas es una consecuencia del rasgo de la razón que Kant había observado en su *crítica* de las pretensiones de la "razón pura". Para Kant, la razón tenía una tendencia natural a sobrepasar sus propios límites, una idea que Hegel repite con la noción de que *la conciencia es por naturaleza algo que trasciende sus límites*. Dado que, siguiendo a Fichte, Hegel toma los límites de la razón como algo impuesto *por la propia* razón, pertenece a la naturaleza misma de la razón ser *auto-trascendente*. Y "como eso restringido o limitado le pertenece, la conciencia es inmediatamente un ir más allá de sí misma". (Phen: § 80).[246]

En Kant, la propensión del saber a ir más allá de sus propios límites lo enreda en contradicción, según es expuesto por las "antinomias" de la razón pura, y Kant había tomado esto como una advertencia para evitar que la razón trascienda sus límites de esta manera. Hegel, con su idea de una *serie* de formas de conocimiento, ve *positivamente* este enredo en contradicciones. Es la contradicción lo que conduce a la razón a alcanzar un punto de vista más comprensivo a partir del cual la perspectiva de los precedentes puntos de vista opuestos puede ser apreciada, y sus contradicciones resueltas.

Como a menudo se ha señalado, el procedimiento de Hegel en la *Fenomenología* parece presuponer un "nosotros fenomenológico", *los lectores* reflexivamente posicionados que están

---

[245] Para Fichte, cualquier forma particular de postulación de un objeto o de no-yo en respuesta al "tope" debe postular simultáneamente al yo *como* determinado por el no-yo. Pero en la auto-postulación, el postulante y lo postulado son idénticos, por ende, el yo *qua* actividad absoluta debe superar esta forma finita en la que se encuentra.

[246] La mente es racional porque es autocorrectiva. Esta es una idea que se encuentra más adelante en las filosofías pragmatistas de C. S. Peirce y Wilfrid Sellars.

destinados simplemente a seguir a la "conciencia natural" auto-correctiva a medida que ésta recorre la serie de formas individuales de saber a través de las que se educa a sí misma, hasta alcanzar "la formación de la conciencia misma hacia la ciencia." (Phen: § 78 T. W. Roces p. 54), es decir, hasta alcanzar el "saber absoluto" desde el que el pensamiento lógico es posible. En este último punto, después de haber recorrido la totalidad de las formas posibles, la conciencia natural comprenderá que no se relativiza a *ninguna* de ellas, sino que de alguna manera ella participa en *todas*. Sin embargo, al final del proceso, la brecha original entre el "nosotros fenomenológico" y la conciencia natural también es superada, en la medida en que el lector, que ha ocupado la posición del nosotros fenomenológico, alcanza también este conocimiento. Cuando la conciencia natural se presenta como mirando hacia atrás y sondea el camino por el que ha llegado, en una especie de *recolección*, el *lector* de la *Fenomenología*, es de suponer, habrá de darse cuenta de que la "historia pragmática de la mente" que se ha desplegado frente a él es, de hecho, la historia de *su propia mente*. El lector ha traído a la lectura de este texto un conjunto de capacidades especulativas que, en lugar de ser simplemente "dadas", han sido adquiridas como herencia de la historia cultural que acaba de serle descrita. Ésta es, pues, la respuesta de Hegel al problema de Schelling sobre la reflexión. En el saber absoluto alcanzado por la mente colectiva en su progreso auto-correctivo, la conciencia reflexiva se reúne con la conciencia de primer orden que habita el mundo, aunque no se supone que dependa de ninguna "intuición intelectual" primitiva. El círculo se ha cerrado: el conocimiento de sí mismo que tiene el lector es al mismo tiempo un conocimiento de algo dentro del mundo, un "espíritu" en evolución, distribuido a través de una pluralidad de conocedores, con lo cual ha logrado, él mismo, una "auto-conciencia".

Cuando el esfuerzo ha alcanzado el punto del saber absoluto, el lector de la *Fenomenología* está en la posición de hacer *explícita* la "lógica" que ha permanecido *implícita* en la secuencia recorrida de formas de conciencia. Ésta es, de hecho, la tarea que Hegel habría de realizar en la *Ciencia de la lógica*, unos pocos años después de la *Fenomenología*. No es posible aquí introducirnos en las investigaciones fenomenológicas de Hegel, pero un breve sondeo de las figuras iniciales de la conciencia y la auto-conciencia, así como de las transiciones entre ellas, puede ilustrar algo del método de Hegel y dar una muestra de lo que cabe esperar de sus investigaciones *lógicas*.

9.4. Figuras auto-negadoras de la conciencia

En los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*, Hegel representa el progreso de una sola conciencia a través de una serie de lo que podríamos pensar como *actitudes epistémico-ontológicas* separadas (es decir, actitudes que definen tanto la naturaleza fundamental de lo que se conoce como la naturaleza del conocimiento por el que se conoce), mismas que etiqueta como "certeza sensible", "percepción" y "entendimiento".[247] Cada una de estas actitudes es una versión de una

[247] La conciencia había arrancado al tomar al inmediato y cualitativamente determinado "esto" de la certeza sensible como la *verdad* de su objeto y había aprendido que tal calidad inmediatamente perceptible es sólo un aspecto del más complejo objeto de la *percepción*. En contraste con la simplicidad del "esto" de la certeza sensible, el objeto percibido tiene una estructura interna tal que una sustancia subyacente posee propiedades fenoménicas cambiantes. Pero a la vez la percepción aprende que *su* objeto es en realidad más complicado todavía, ya que la distinción entre éste y el entendimiento aproximadamente representa la que hay entre la concepción del mundo del sentido común cotidiano y la científica o "nomológica". Si bien desde el punto de vista de la percepción podríamos pensar al mundo simplemente como una combinación de objetos con propiedades, desde el punto de vista del entendimiento tales objetos serán integrados como componentes interactivos de un solo mundo, unificado y gobernado por leyes.

orientación generalmente realista dentro de la cual lo que se conoce dentro de la experiencia es considerado como algo independiente "en sí [*das Ansich*]": algo que está ahí "de todos modos" y con la naturaleza que posee, independientemente del conocedor. Pero estas tres distintas "figuras" de conciencia se diferencian por los supuestos respectivos involucrados sobre las características fundamentales de ese "en sí" independiente.

El abogado de la primera de estas figuras piensa en lo que es inmediata y receptivamente aprehendido como "el conocimiento más rico", y "el más verdadero" (Phen: §91) y como surgido de un tipo de conocimiento que sobrepasa a la comprensión conceptual. Es decir, los que se presentan en la *certeza sensible* se consideran como los componentes extremadamente *simples* del ser, y al igual que el contenido de las intuiciones kantianas, estos objetos simples están destinados a ser cosas dadas de inmediato en la experiencia, y están destinados a ser dados en cuanto referentes singulares de un apuntar mental de algún tipo: cada uno se presenta como un "mero 'esto'", la "cosa singular [*das Einzelne*]" (ibid.). Hegel intenta mostrar la incoherencia de la idea de que algo sea "dado" en el sentido de ser inmediatamente presente a una conciencia sin dejar de estar "determinado" y de ser especulativamente relevante. Incluso conceptos como "éste", "aquí" y "ahora" no seleccionan sus referentes de una manera inmediata y directa, ya que cada aplicación del concepto implícitamente involucra un contraste. Por ejemplo, para que "esto" distinga una referencia determinada, necesitará ser diferenciada de un "eso" contrastante; lo que cuenta como "ahora" dependerá de lo que se considere como "entonces", y así sucesivamente. Sin ese contraste no habría nada que nos diga si "ahora" se extiende por un segundo, por un día o por un año; o "aquí", es la habitación, la ciudad o el país en que actualmente estoy. En resumen, esto se ve como la manera hegeliana de hacer el tipo de crítica contra el mismo "realismo trascendental" newtoniano del espacio y el tiempo al que Leibniz y Kant, cada uno a su manera, se habían opuesto.[248]

Esta intuición, de que las relaciones (o "negaciones") contrastantes entre conceptos son esenciales para establecer la manera en que los conceptos se aplican al mundo, es crucial para Hegel, que denomina a este fenómeno "negación determinada".[249] En la "percepción" vemos el principio aplicado a nivel de conceptos empíricos como los conceptos de color, donde podríamos pensar que una consideración importante para determinar qué segmento del espectro de color es definido por el concepto "rojo" consiste en la pregunta sobre el punto en el que un nombre de color vecino, como "naranja", se aplicaría. Es decir, podríamos pensar que si "rojo" se puede decir de este color, o no se puede, sólo depende de si "naranja" o algún otro término de algún color contrastante es o no es apropiado, y por lo tanto *excluye* su ser rojo.[250]

---

[248] El pensamiento de Hegel aquí parece estar relacionado con el principio leibniziano de la "identidad de los indiscernibles". No está claro que una palabra como "aquí" tenga un contenido, si no podemos hacer algún contraste entre un "aquí" y un "allí". Pero uno debe ser capaz de *discernir* una diferencia entre "aquí" y "allí" apelando a diferentes cosas que *estén* aquí y allí.

[249] A menudo se piensa que esta concepción se deriva de la obra del lingüista de principios del siglo XX, Ferdinand de Saussure, pero el principio, que es ampliamente utilizado por Hegel, se encuentra también en Fichte y los primeros románticos, particularmente Novalis. Hegel piensa que está en Platón, al menos implícitamente.

[250] Por supuesto, no todo término que no sea "rojo" impide que ese color *sea* rojo, como se muestra con el término "escarlata" por ejemplo.

Sin embargo, el punto de Hegel sobre la negación determinada va más allá del relativamente obvio sobre el papel de los contrastes en la determinación conceptual, ya que no sólo palabras como "esto", "aquí" y "ahora" tienen contrarios para mediar su aplicación al mundo, sino que también, como Hegel indica, estos conceptos *se tornan en sus contrarios* en el proceso de ser aplicados al mundo, y por lo tanto generan contradicciones insolubles que invalidan la certeza sensible como una actitud. Lo que él parece querer decir es esto. Estar en función de la perspectiva del sujeto particular que aplica los términos y del contexto de su aplicación significa que el contenido de tales juicios no será estable. Así, si digo "ahora es de día" y el juicio es *verdadero*, en doce horas de tiempo será falso, porque para *entonces* "ahora" será la *noche* (Phen: §95).

Como Hegel también parece pensar que este carácter dinámico se aplica igualmente a las oposiciones *espaciales*, lo que parece tener en mente aquí es que tales determinaciones espaciales y temporales deben considerarse como funcionando dentro de la experiencia de agentes *móviles* en el mundo espacio-temporal, agentes para quienes "aquí" puede llegar a ser "allí", así como "ahora" inevitablemente se convierte en "entonces". Considero que Hegel está aseverando que un perceptor móvil cuyos poderes *referenciales* se limitaran al uso de tales indexicales egocéntricos como "esto", "aquí", "ahora", y cuyas facultades *predicativas* se limitaran a decir algo *de* estas "entidades" (siguiendo la idea de las proposiciones "protocolarias" propuestas por algunos positivistas lógicos: "aquí rojo", "ahora caliente", etc.), que semejante perceptor no podría en absoluto hacer una sola afirmación con sentido. El mundo de un ser semejante sería completamente caótico:

> El *aquí indicado* que yo retengo es también un este aquí que de hecho *no* es este aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es, a su vez, también este múltiple ser otro en el arriba, el abajo, etc. El aquí que se trataba de indicar desaparece en otros aquí, pero también éstos, a su vez, desaparecen; lo indicado, retenido y permanente es un esto *negativo*, que sólo es en cuanto que los aquí se toman como deben tomarse, pero superándose en ello; es un simple conjunto de muchos aquí. (Phen: §108 [Trad. de W. Roces p. 68])

El colapso de la certeza sensible como una actitud especulativa resultará en su reemplazo por una nueva forma de conciencia, la "percepción", cuyo objeto es "la cosa con muchas propiedades". Efectivamente, el *desnudo 'esto'* supuestamente inmediato de la certeza sensible será reemplazado por objetos concebidos como *sustratos primarios* subyacentes en los que inhieren las *propiedades*. En primera instancia, dice Hegel, las propiedades serán tomadas simplemente como inherentes al sustrato de una manera que las hace indiferentes unas a otras, pero si todas estas propiedades fueran de hecho "indiferentes" entre sí de esta manera, no podrían estar determinadas, "...pues sólo lo son en cuanto se distinguen y se *relacionan con otras* como contrapuestas" (Phen: §114). Aquí también se aplica el principio de "negación determinada": en el ejemplo de Hegel, "lo blanco sólo lo es en contraposición con lo negro, etc." (Phen: §120). Es decir, los conceptos de "blanco" y "negro" no son *indiferentes* entre sí, porque al ser blanco un objeto deja necesariamente de ser negro. Aunque otros conceptos empíricos *sí son* "indiferentes". Por ejemplo, ser blanco un objeto no impide que sea *cuadrado*, por decir algo. El objeto de la "percepción", entonces, puede no ser sólo un haz de propiedades indiferentemente inherentes a un sustrato simple; más bien el sustrato debe tener una estructura interna que refleje las diferentes relaciones en que las propiedades se encuentran unas ante otras. Esta reconceptualización del objeto "obligará al entendimiento, en última instancia, a una transición", en la cual el objeto perceptible como mero sustrato se reemplaza por algo más; quizás algo como las "formas sustanciales" que, en la

Metafísica de Aristóteles, vinieron a reemplazar a la anterior concepción, más simple, de sustancias individuales que sostenía en las *Categorías*, y que podrían usarse en las explicaciones nomológicas de la ciencia.

Además del papel fundamental desempeñado por la idea de "negación" en la explicación de Hegel, estos primeros capítulos ponen de manifiesto algo de la importancia que la noción de "reconocimiento" jugará para Hegel. Desde la explicación de la certeza sensible que un ser propiamente cognoscente probablemente podría no sólo existir en algún constante y duradero *ahora*, en la manera en que, por ejemplo, un músico podría tratar de estar "a tiempo". Lo que antes era *ahora* debe ser capaz de convertirse en *entonces*: tiene que ser retenido o retirado, por así decirlo, *como* algo que ya no está inmediatamente presente. De hecho, apelando a la morfología de las palabras alemanas, Hegel intentará establecer un vínculo entre lo que *ha sido* (lo que es *"gewesen*," pasado) y su *esencia* (su *"Wesen"),* con lo cual intentará dar sentido al papel que Platón daba a la "reminiscencia" en el conocimiento filosófico.[251] Es precisamente con esta reminiscencia que la *Fenomenología* como un todo hallará su conclusión. Recordando la historia completa de todas las figuras particulares que recorrió, y comprendiendo que lo que "se somete" es lo "negativo", es decir, la propensión de cualquier figura particular del espíritu para transformarse *de alguna manera necesaria* en una figura distinta, se supone que alcanzamos el objetivo del "saber absoluto".

9.5. La auto-conciencia y la teoría reconocitiva del espíritu

La transición del capítulo 3 al 4 de la *Fenomenología*, "La verdad de la certeza de sí", también marca una transición más general desde la contemplación de figuras de "conciencia" a la consideración de las figuras de *"auto*-conciencia"; y es así que, en el curso del capítulo 4, encontramos lo que quizás sea la parte más célebre de la *Fenomenología*, la explicación de la "lucha de reconocimientos" y la consiguiente "dialéctica amo-esclavo", donde Hegel examina la necesidad de condiciones intersubjetivas para la existencia de cualquier "auto-conciencia" individual. Al igual que en Kant, Hegel piensa que la capacidad de uno para ser "consciente" de algún objeto que no sea uno mismo requiere de la conciencia reflexiva de uno mismo como aquel *para el cual* el objeto es un objeto. Pero dando un paso más, y ampliando una idea que se encuentra en Fichte, Hegel hace que el cumplimiento de este requisito dependa de un reconocimiento (o aprobación, *Anerkennung)* de *otro sujeto distinto*, que a su vez lo reconozca recíprocamente a uno mismo. Tales patrones encarnados de reconocimiento mutuo constituyen así el "espíritu objetivo", como una condición de las autoconciencias individuales como tales.

La primera figura de la auto-conciencia es su análogo de "certeza sensible", que, en lugar de tomar un *objeto* dado inmediatamente como la existencia más segura, se considera *a sí mismo* como la más segura y fundamental. Ésta es la figura de la *auto*-certeza. Debido a que sí se toma como la realidad básica, se necesita lo que *se había* llevado a ser una organización independiente "en sí" a ser algo totalmente de *su propia* determinación. Este sujeto se siente seguro de que sus propios estados internos son la "verdad" de sus objetos externos. Es decir, esto es básicamente un sujeto *deseante*, que piensa sobre los objetos externos en términos de lo que quiere para ellos. Hegel, por

[251] Véase, por ejemplo, Vieillard-Baron (1988: 189-210).

tanto, se refiere a él como "deseo en general". Es evidente que esta forma de auto-conciencia se modeló sobre la idea de Fichte del sujeto absolutamente autopostulado, y Hegel en consecuencia se refiere a esta forma de auto-conciencia con la fórmula fichteana para el ego absoluto, "yo = yo". Podemos especular que si esta forma de auto-conciencia imaginara una deidad para representar sus normas, elegiría algo así como el newtoniano Dios todopoderoso, creador del mundo.

Pero esta autoconciencia puramente deseante que no asigna a sus objetos ninguna independencia más allá de lo que quiere de ellos guarda en su núcleo, al igual que las figuras de la *conciencia*, una contradicción. Ésta tiene que ver con el hecho de que, en cuanto forma de querer o de desear, conduce a la *aniquilación* de los objetos que medran por ella, y esto, paradójicamente, revela cómo es que ella, de hecho, *depende* de tales objetos. Por ejemplo, si la certeza-de-sí desea que exista un estado único de cosas, y lo trae a la existencia, entonces ese estado de cosas ya no puede *ser* algo deseado: uno no puede *desear* lo que uno ya *tiene*. Dado que esta forma de autoconciencia se había comprendido simplemente como un deseo generalizado, el logro de su deseo trae consigo su propia aniquilación. Paradójicamente *es dependiente*, entonces, de algo que está más allá de su control. Depende de la restauración de un deseo tan pronto como es satisfecho. El concepto mismo de la voluntad, encontrado en el seno del extremo voluntarista de la tradición cristiana, resulta así, al parecer, incoherente.

Al igual que con la conciencia, en la autoconciencia habrá una plaga de contradicciones como es ésta, y nuevas figuras sustituirán a las precedentes como modo de resolver tales contradicciones. Además, cada figura sucesiva de auto-conciencia estará coordinada con un objeto de la conciencia concebido diferentemente, del cual se considera a sí misma como "la verdad". Resulta así que el único objeto capaz de "satisfacer" adecuadamente a la auto-conciencia es, no un objeto ordinario, sino *otro yo*, otro *sujeto autoconsciente*. Hegel resume esto así:

> Es una autoconciencia *para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto. (Phen: §177 [Trad. W. Roces p. 112-113])

Esta *unidad de un yo en su alteridad*, una alteridad que tiene que ser *otro yo*, describe la relación que Hegel conceptualiza como la noción fichteana de "reconocimiento" o "aprobación" (*Anerkennung*): "La autoconciencia es en y para sí en cuanto es en sí y para sí para otra autoconciencia, y porque lo es; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce." (ibid .: §178). Hegel añade:

> Aquí está presente ya para nosotros el concepto del *espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de conciencias de sí distintas y que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. (Ibid.: §177 **[Trad. W. Roces p. 113]**)

Es decir, lo que Hegel quiere decir con "espíritu" no es una extraña *entidad* inmaterial, como el Dios de Newton y Berkeley. No *es* más que esta configuración de sujetos individuales reconociéndose mutuamente, cuya existencia *como* sujetos depende de este acto común de reconocimiento. Por otra parte, el mundo de tales seres "espirituales" que interactúan es de alguna manera emergente de, y presupone, un mundo de seres *vivos* que interactúan: el reino de la naturaleza orgánica, en que los individuos tienen ese tipo de existencia "entreverada" que Schelling había postulado en su *filosofía de la naturaleza*. De maneras no muy diferentes de las que

se encuentran en las modernas explicaciones "funcionalistas" de la mente, Hegel está luchando por describir una concepción no dualista de la encarnación de la mente en el organismo, o en términos aristotélicos, de la relación del "alma racional" con las almas "animal" y "vegetal".

Por lo tanto, la discusión de Hegel del reino del espíritu surge en el contexto de una explicación en gran medida schellingiana de las interacciones entre los seres vivos impulsados por deseos naturales. En la explicación de Schelling, de inspiración neoplatónica, el reino de la vida misma podría concebirse "henológicamente", como una unidad universal *de la que* los organismos emanan en forma de seres vivos determinados durante su existencia individualizada, y *en la que de nuevo* son reabsorbidos tras su muerte. Como lo había puesto en 1797: "Los productos individuales fueron postulados en la naturaleza, pero la naturaleza implica un organismo *universal,* y la naturaleza lucha contra todo lo que sea individual" (FOS: 6).[252] Hegel también concibe la "vida" en esos términos:

> Por tanto, la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de la misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros. (Phen: §171 [Trad. W. Roces p. 110])

Sin embargo, sería un error ver demasiada continuidad entre la solución bio-filosófica que Schelling ofrece del problema mente-cuerpo, y la de Hegel. El enfoque bio-filosófico de Schelling tendía, de hecho, a alejarlo del desarrollo fichteano del IT fuerte de Kant, mientras que el proyecto de Hegel era reconciliar las contrarias perspectivas idealista y bio-filosófica representadas por Fichte y por Schelling, respectivamente, dentro del desarrollo hegeliano, *absolutamente* idealista, del IT fuerte. Mientras que en algunos contextos podría vérsele como abogando por una explicación cuasi-naturalista de la mente como emergente de la naturaleza, en otros todavía parecería estar defendiendo una visión de la "naturaleza" como postulado, por así decirlo, del espíritu. En la propia "Filosofía de la naturaleza" de Hegel, por ejemplo, va él a tratar a la naturaleza como "la idea en la forma de otredad" (PN: §247). Si bien la idea de espíritu encarnada en los patrones de reconocimiento intersubjetivo entre seres humanos finitos está realmente en el centro de la solución de Hegel a la espinosa cuestión de la autoconciencia, el espíritu mismo tendrá que ser entendido en sus diversos niveles: los niveles del espíritu "subjetivo", "objetivo" y "absoluto" que emergen en la *Fenomenología*.

Con la introducción en el capítulo 4 de esta noción del "espíritu" estructurado de manera reconocitiva, la *Fenomenología* comienza a cambiar de rumbo: el anterior seguimiento de "figuras de conciencia" queda reemplazado por el seguimiento de distintos patrones de "reconocimiento mutuo" entre sujetos, figuras del "espíritu" mismo, que habían sido anunciadas con la idea de la forma primitiva de comunidad entre amo y esclavo. Por lo tanto, mientras que los cuatro primeros capítulos se refieren a figuras de conciencia y de auto-conciencia ("espíritu subjetivo"), ahora empezamos a rastrear patrones históricos de espíritu *objetivo*, y después de eso, esas áreas centrales de práctica humana denominadas como las formas del "espíritu absoluto": el arte, la religión y la filosofía.

---

[252] Plotino, al imaginar al "Uno" como un manantial de donde fluyen todos los ríos de la vida, sin embargo, señala que "siempre somos devueltos a Él" (Enn: Ennead III, tratado 8, cap. 10).

El espíritu *subjetivo* es el espíritu encarnado en los seres finitos individuales, y el estudio del espíritu subjetivo, que se encuentra en la primera sección de la sistemática *Filosofía del Espíritu* de Hegel, es aproximadamente equivalente a lo que entendemos hoy por "filosofía de la mente". Así, en la teoría del espíritu subjetivo, Hegel tratará de comprender factores tales como las condiciones que permiten que un ser sea consciente y tenga pensamientos dirigidos y conceptualmente formados sobre el mundo. Uno de los aspectos más fructíferos de la aproximación de Hegel a la "mente" es la forma en que vincula las condiciones de tal existencia intencional individual con la vida social. Un poco como el cuadro encontrado en el siglo XX en el pensamiento de Wittgenstein y otros, Hegel subraya que es sólo en virtud de la pertenencia de un individuo a un ámbito de prácticas sociales normativas, que incluyan las facultades expresivas del lenguaje, los individuos pueden poseer intencionalidad. El estudio de las condiciones del espíritu subjetivo nos lleva entonces al espíritu *objetivo*: al espíritu "objetivado" en formas de prácticas normativas (o de seguimiento de reglas), supra-individuales y culturalmente codificadas, que cada "espíritu subjetivo" internaliza. Cuando Hegel estudia el "espíritu objetivo", como lo hace en la *Filosofía del derecho* (que corresponde a la segunda parte de la *Filosofía del espíritu),* se involucra con fenómenos abiertamente normativos, como los sistemas de leyes explícitamente elaboradas a los que se sujetan los miembros de una comunidad, así como, más generalmente, con las prácticas "sociológicamente" normativas, a las que se sujetan los individuos en su vida social culturalmente especificada.

La concepción reconocitiva que tiene Hegel del espíritu es más comúnmente tratada en el contexto del espíritu objetivo (por ejemplo, como en R. Williams 1997), pero también está en el corazón de su teoría del espíritu *absoluto*. Así, en la *Fenomenología*, la presencia de Dios en el mundo es tratada en términos de un patrón de reconocimiento entre sujetos autoconscientes: Dios se manifiesta en el mundo como la voz de la reconciliación "lo acepto", en las prácticas intersubjetivas de la confesión y del perdón: el *"acepto"* en el que, según Hegel, "los dos yo abandonan su *existencia* antitética". Dios, debemos recordar, es para Hegel una *idea* relacionada con el "yo absoluto" de Fichte y el "ideal de la razón", de Kant. Hegel continúa diciendo que este *"acepto"* reconciliador es:

> la *existencia* de un yo expandido en una dualidad, que precisamente en esa forma permanece igual a sí mismo y que en su completo extrañamiento y en su completa oposición tiene certeza de sí mismo, se trata de Dios manifestándose en medio de aquellos que se conocen mutuamente en la forma del conocimiento puro. (Phen: §671)

Sin embargo, "Dios", como hemos visto, es contenido de la filosofía tanto como de la religión, y este Dios representado figurativamente pronto será reemplazado por el contenido puramente conceptual de la filosofía. Lo divino en cada uno de nosotros, representado imaginariamente por ese hecho de enviar a su "hijo" al mundo para la redención de sus pobladores, es lo mismo que la capacidad de pensamiento puro y conceptual.

9.6. Fenomenología, lógica y metafísica

Es innecesario decir que el proyecto de una fenomenología del espíritu de Hegel en cuanto pretende llevar al lector a la posición "lógica" desde la que el pensamiento filosófico pueda

realizarse es tremendamente ambicioso. Incluso entre los eruditos que simpatizan con Hegel, las cuestiones relativas a su naturaleza y a su éxito son extremadamente controversiales.[253] Por un lado, es evidente que Hegel quiere decir algo muy diferente por el término "lógica" de lo que se entiende en la lógica "formal" dominante en la filosofía contemporánea, pero está lejos de ser claro a qué se refiere exactamente y más allá de esa diferencia. En cuanto es un desarrollo progresivo de las "determinaciones del pensamiento", la lógica de Hegel puede verse como una "teoría de las categorías", como esa en la que Aristóteles trató de describir las determinaciones más básicas del "ser". Además, una lectura "ontológica" de la lógica se ve reforzada por el hecho de que la "lógica" forma la primera parte del "sistema" tripartito filosófico de Hegel, según lo articuló en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y sirve de puente hacia las filosofías más sustanciales de la *naturaleza* y del *espíritu*. Esto parece sugerir que las características generales de la existencia plasmadas en la lógica se completan cuando uno se centra más en *tipos* de existencia específicos.[254]

Es comprensible entonces que la lógica de Hegel se identifique a menudo con un tipo de "ontología", similar a las de, por ejemplo, Aristóteles o Spinoza. A veces se dice que lo característico de la ontología de Hegel reside en el papel otorgado a la *Fenomenología del espíritu* como una especie de prolegómenos críticos a la ejecución de una metafísica tradicionalmente concebida (Stern 2002), o como un "argumento epistemológico" para el tipo de ontología contenida en la subsecuente "Lógica" (Horstmann 2006).[255] Sin embargo, para aquellos que hacen hincapié en la continuidad entre la filosofía de Hegel y el proyecto del Kant crítico (Pippin 1989), este tipo de identificación definitiva del pensamiento lógico de Hegel con una concepción tradicional de "ontología" falsamente atribuye a Hegel una concepción totalmente *pre-kantiana* de la metafísica: una que hubiera renunciado a la "modernidad" característica del proyecto crítico de Kant. Para éstos, la "Lógica" de Hegel es más afín a la "lógica trascendental" de Kant, una lógica con un *contenido* (y por lo tanto más que una "lógica formal"), pero que no puede ser concebida de manera *realista*, como si presentara aspectos de la forma en que el mundo es "de cualquier manera". Es la estructura generada desde el interior de la "razón" en sí: la razón que puede verse evolucionar en la historia.

Este problema de la naturaleza de la "metafísica" de Hegel es tal vez el más profundo y el que divide más a los estudiosos empeñados en el renacimiento del pensamiento hegeliano en las últimas décadas del siglo XX; aunque cierta claridad sobre este tema puede lograrse recurriendo a la distinción de Henrich entre una "henología" platónica centrada en la *unidad* y una "ontología" aristotélica centrada en el *ser* (Henrich 2003: 86). Después de todo, el mismo Hegel hace un uso considerable de (la nomenclatura, al menos, de) los filósofos neoplatónicos que desafiaron la idea de que cualquier cosa podría predicarse de "lo Uno", incluido el concepto del "ser". Así, en las

---

[253] Por otra parte, está claro que incluso el mismo Hegel nunca llegó a una posición estable respecto al papel de la *Fenomenología del espíritu* dentro del todo de su filosofía.

[254] La analogía aquí sería con la concepción de Aristóteles de una investigación filosófica sobre el "ser *en tanto que* ser", que es presupuesta en las investigaciones sobre diferentes tipos de ser.

[255] La idea de Horstmann de que, para Hegel, el hacer de la ontología *requiere* una reflexión epistemológica sobre el tipo de conocimiento involucrado capta claramente la idea de un prolegómeno kantiano a la metafísica, *menos* el indeseado "escepticismo trascendental" de la perspectiva de Kant.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, Hegel se refiere a la "gran sagacidad" expresada en el tratamiento dado por Proclo al problema del Uno y sus 'negaciones'. "La multiplicidad no es tomada empíricamente, para luego ser abolida; lo negativo, por ser lo que se desdobla, lo productivo, lo activo, no contiene solamente lo que es privativo, sino también determinaciones positivas." (LHP: vol.2, 438; LFH: tomo III, 58-59). De hecho, el constante uso que hace Hegel de la noción de 'negación' del tratamiento de los neoplatónicos parecería ser relevante tanto a la dimensión estrictamente 'lógica' de la *Ciencia de la lógica* como de las cuestiones más 'ontológicas' abordadas allí también.[256] El tema establecido al principio de la *Fenomenología* de que lo que "permanece" es algo "negativo" está de hecho en el nervio de gran parte del pensamiento supuestamente "lógico-ontológico" de Hegel.

En un pasaje muy conocido del prefacio a su *Fenomenología del espíritu,* Hegel aborda la relación de su pensamiento con el de Spinoza, quien, por su concepto de "sustancia", podemos considerar como un claro "ontólogo".[257] Mientras que "lo absoluto" es concebido por Spinoza como "sustancia",[258] tiene que ser entendido a la vez, según Hegel, como "sujeto" (Phen: §17). En una primera lectura podría pensarse que, con esta idea, Hegel está abogando por una imagen en la que una personalidad divina o una auto-conciencia es de alguna manera *añadida* a la sustancia de Spinoza, lo que resulta en una imagen que está a la vez más cerca de la teología cristiana ortodoxa y una con la que Hegel habría simplemente *cometido* los tres errores que Kant señala en su genealogía del concepto de Dios: agregando "personalización" a la realización y la hipostación spinozista de las "ideas". Pero está claro, a partir de lo que se dice en los pasajes subsecuentes, que la "subjetividad" tiene para Hegel connotaciones distintas a la tradicional atribuido a Dios. La "subjetividad" para Hegel está asociada a una forma progresiva de la existencia que él describe como "pura y *simple negatividad"* (Phen: § 18), y es en este espíritu que, según otro pasaje, une esta "negatividad" con la caracterización aristotélica de Dios *(Theos)* como una actividad del pensamiento que se piensa a sí mismo: *"noesis noeseos noesis"* (PM: §577). Con esta concepción, Hegel claramente toma de la metafísica de Aristóteles un elemento que de otra manera sería no representativo pero que él ve desarrollado más adelante entre los neoplatónicos:[259] se trata de una concepción de Dios, disociada de la propia noción de sustancia de Aristóteles.

Con su idea fundamental de "sustancia" *(ousía),* Aristóteles había tratado de captar la naturaleza duradera de una cosa que persiste a través de sus cambios, y había pensado en esos cambios como reemplazos de cualidades accidentales por sus *opuestos*. Así, en un momento dado, uno y el mismo

---

[256] Para una reciente explicación útil de la relación de Hegel con Proclo véase Beierwaltes (2004: 154-87). Los aspectos lógico-semánticos de la aproximación de Proclo a la negación han sido explorados en Lloyd (1990) y J. Martin (2004).

[257] Spinoza comienza la *Ética* con una serie de definiciones que comprenden *la sustancia* como "lo que es en sí y se concibe por sí mismo, es decir, cuyo concepto no requiere el concepto de otra cosa para poder formarse" (E: pt 1, def. 3).

[258] "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consiste en una infinidad de atributos, de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita" (E: pt 1, def. 6.).

[259] Hegel concibe a los neoplatónicos como efectivamente tratando de reconciliar a Platón y Aristóteles, un relato de amplio acuerdo con los enfoques contemporáneos. Véase, por ejemplo, Gerson (2005: 259). Sobre la lectura neoplatónica de Hegel de la *noesis noeseos* de Aristóteles, véase Ferrarin (2001: 98-101).

jitomate podría estar en la enredadera y ser verde, y en otro sobre la mesa y ser rojo. Y Aristóteles había pensado las relaciones entre propiedades como "verde" y "rojo" al modo de *negaciones*: para que el tomate sea rojo había que *negar* su ser verde. Pero Hegel pensó que Aristóteles tenía otro uso más profundo de un tipo de "negatividad", y dice que Aristóteles pone de manifiesto "el momento de la negatividad, pero no como cambio, ni tampoco como la nada, sino como distinción, como determinación [...]" (LHP, vol. 2, 140, LHF, II, 258). Ésta es la negatividad mostrada en *noesis noeseos* y en las formas en que Plotino y Proclo caracterizaron posteriormente el "auto-vaciado" del absoluto *en* el dominio espacio-temporal. El cosmos considerado en su unidad tenía que ser algo más que la suma de sus constituyentes particulares; pero *no* debía ser pensado según la manera como Spinoza lo hizo posteriormente, es decir, en términos de una determinación del pensamiento apropiada *a* cualquier componente individual, como es la de *sustancia*.

Para Spinoza, "...a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto exprese su esencia, *y no implique negación alguna*." (*Ética:* pt 1, def.6, expl., énfasis añadido). Su célebre sentencia de que "toda determinación es negación" se refiere así a la determinación de lo que puede decirse de una sustancia por referencia a sus propiedades, y estas "negaciones" presuponen una sustancia última (Dios) que es un fundamento uniformemente "positivo".[260] Pero el tipo de negación que Hegel cree que es inherente al concepto aristotélico de Dios, el que se hace explícito en la concepción neoplatónica de la necesidad de la emanación del "Uno" en "los muchos", no puede concebirse como la negación de algún fundamento ontológicamente más primitivo que exista sin negación. Es en este sentido que Hegel apela a una idea de negación que no debe concebirse como un fundamento libre de negación, sino que es más bien la "negación de la negación".[261]

Hegel encontró así en el concepto "especulativo" de Dios forjado por Aristóteles el recurso que necesitaba para criticar la supuesta idoneidad de la noción de sustancia aportada por el propio Aristóteles y por las ontologías basadas en ésta. Pero a su vez, ve la noción problemática de sustancia de Aristóteles como dependiente de una suposición tomada de Platón: para Aristóteles, una sustancia es "abstractamente idéntica a sí misma en la forma en que para Platón una *idea* era estáticamente idéntica a sí misma" (LHP, vol. 2, 138-40). Es decir, Hegel usa a Aristóteles para hacer el mismo tipo de crítica de Platón que ya se encontraba en Plotino y en Proclo. Para pensar la unidad del mundo no podemos confiar en la noción aristotélica de la sustancia individual y debemos renunciar a la concepción de Platón de la "idea" "idéntica", en la que aquélla se basa. Pero, ¿no está esto relacionado con lo que Kant había dicho en la *Crítica de la razón pura*, donde él negó que se pueda tener un conocimiento "constitutivo" de unidades platónicas moldeadas según el conocimiento que tenemos de las *partes* constitutivas de tales unidades?

---

[260] Así Spinoza pertenece a lo que Lawrence Horn llama la tradición "asimétrica" en el tratamiento de la semántica de las afirmaciones negativas, que son vistas como "menos primitivas, menos informativas, menos objetivas, menos piadosas y/o menos valiosas que sus equivalentes afirmativas" (Horn 2001: 3).

[261] La noción deriva del tratamiento de Proclo de la negación (CPP: 424-40, 523), y la frase *negatio negationis* se encuentra en platonistas cristianos como Meister Eckhart. Véase McGinn (2005: 46-41). Véase también la extensa discusión hegeliana de la "unidad de lo positivo y lo negativo" en el contexto de su explicación de la contradicción en la *Ciencia de la lógica* (SL: 435-38).

Sin embargo, al servirse, en la crítica del tratamiento spinozista del "Uno" como una sustancia, de la crítica de Proclo a Platón, Hegel se aproxima a tales cuestiones de manera muy diferente a la de Kant. Esto se hace evidente en la reacciones que adoptan ante el resultado kantiano de que perseguir el pensamiento de lo Uno genera contradicciones. Para Kant, esto es una señal de que la razón ha sobrepasado sus límites genuinos. En el espíritu del IT débil, y siguiendo la ley de no contradicción de Aristóteles, Kant creía que la inevitable aparición de contradicciones cuando se intenta razonar sobre las unidades últimas, sean almas individuales, o el cosmos en su conjunto, o Dios, significa que uno *no puede* razonar sobre estas cosas de ningún modo. Para Hegel, en cambio, aquélla revela algo acerca de sus "naturalezas" como entidades metafísicas de un IT fuerte, y como instancias, en maneras diversas, de la idea del Uno. Revela que *la contradicción* pertenece a sus "naturalezas" propias. Y en esto nuevamente retoma a un precursor neoplatónico, que es Nicolás de Cusa: dentro de "lo Uno" tenemos que pensar en los contrarios como *coincidentes* (OLI: lib. 1, cap. 4).[262]

Ahora estamos en una mejor posición para apreciar la complejidad de la cuestión de la relación de Hegel con Kant. Es cierto que *contra la posición crítica de Kant*, Hegel aboga por el regreso a un tipo de pensamiento metafísico "especulativo" que tiene su base en la razón: *"Vernunft"*. Disgustado porque Kant inscribiera la metafísica únicamente en el ámbito de la *razón práctica*, Hegel aspiraba a unificar la razón en sus usos teórico y práctico. No estaba entonces satisfecho con el imperativo del IT débil que ordenaba *resistirse* a la búsqueda de la metafísica especulativa. Pero la insatisfacción de Hegel con Kant aquí es, sin embargo, profundamente kantiana, en el sentido de que desarrolla la IT *fuerte* de Kant. En respuesta a las antinomias y otras contradicciones generadas por los intentos de pensar en las unidades orgánicas, ¿no estaba Kant pensando en las normas adecuadas, no digamos ya a esos dominios, sino más bien a las *cosas* estáticamente auto-idénticas, a las *sustancias* individuales pensadas por el entendimiento? !¿Y no significa eso una reducción de la razón al entendimiento, dos "facultades" que Kant había insistido en separar?!

La muerte de Hegel en 1831 se toma a menudo como marca también de la muerte de la tradición idealista continental. La propia "escuela" de filosofía de Hegel se dividió de hecho tansólo una década después de su muerte, y como Hegel ya había ofrecido su propia filosofía como la culminación de la tradición idealista, es sumamente tentador interpretar el fin del hegelianismo como efectivamente equivalente al fin de la tradición misma. Pero tal vez no deberíamos aceptar tan fácilmente este diagnóstico. Las cándidas afirmaciones de que el idealismo como filosofía está "muerto" a menudo se hacen sobre la base de graves malentendidos, particularmente el de identificar el idealismo con el realismo espiritual de Berkeley, y parece claro que las ideas desarrolladas dentro de la tradición idealista han pasado a tener vida en otros lugares. Por ejemplo, incluso dentro de la tradición de la filosofía analítica que se desarrolló en oposición explícita al "idealismo británico" de finales del siglo XIX, han vuelto a aparecer ideas que parecen pertenecer a las versiones kantiana o hegeliana del idealismo.[263] Por otra parte, teniendo en

---

[262] Extractos del *De la causa* de Bruno, que reproduce los argumentos clave de *De la docta ignorantia* de Cusa sobre la identidad de los máximos y mínimos absolutos, fueron anexados a la *Über die Lehre des Spinoza*, de Jacobi , y esta parece ser la vía de transmisión para la concepción Cusana de *coincidencia oppositorum* hacia el idealismo alemán. Véase, por ejemplo, Düsing (1988: 114, 151).

[263] He explorado algo de este terreno en Redding (2007).

cuenta la ignorancia generalizada o la incomprensión que ha tenido el idealismo en los últimos cien años, no es de extrañar que las formas de hacer filosofía que se consideran diferentes e inclusive como antitéticas del idealismo puedan leerse, en un examen más detallado, como aproximaciones a éste. En el capítulo final voy a examinar las filosofías de Arthur Schopenhauer y de Friedrich Nietzsche como ejemplos de esta ambivalencia.

Capítulo 10. Schopenhauer, Nietzsche y el ambiguo ocaso de la tradición idealista

El hijo de un rico comerciante en Danzig, Arthur Schopenhauer (1788-1860) estudió medicina y luego filosofía, primero en la Universidad de Göttingen, donde estudió con el crítico de Kant *G. E. Schulze* ("Enesidemo"), y luego en la Universidad de Berlín; donde conoció a Fichte. De 1814 a 1818 Schopenhauer compuso su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, y después del abandono de una carrera filosófica en Berlín, además de estar posibilitado por su herencia, siguió la filosofía como un erudito privado.

Schopenhauer se describía a sí mismo como profundamente influenciado por Platón y por Kant, así como por las ideas de las religiones orientales, y su filosofía tenía rasgos similares a los de los primeros románticos, así como elementos del pensamiento de Fichte, Schelling y Hegel. A pesar de estas influencias, Schopenhauer era particularmente hostil a las opiniones de los post-kantianos, y opuso al *racionalismo* de éstos una visión particularmente *pesimista* del mundo, carente de dios y carente de sentido. Schopenhauer fue largamente desconocido, y casi nadie lo leyó hasta la década de 1850, cuando comenzó a recibir atención. Se hizo cada vez más conocido a partir de su muerte en 1860 y, hacia finales del siglo, ya había llegado a influir en una amplia audiencia, especialmente de literatos y otros artistas como Wagner, Tolstói y Proust.

Entre los primeros partidarios entusiastas de Schopenhauer estaba Friedrich Nietzsche (1844-1900), quien en 1872, a la edad de veintiocho años, publicó su primera obra importante: *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Esta obra llevaba el sello de las ideas del compositor Richard Wagner, con quien Nietzsche se había asociado, en parte por su mutuo interés por la filosofía de Schopenhauer. En cierta analogía con Schelling y otros "románticos tempranos" de la década de los 1790, Wagner había intentado una transformación en la cultura europea moderna por medios *estéticos* y veía sus dramas musicales como jugando un papel en la cultura moderna parecido al que tenía la tragedia en el antiguo mundo griego.

El libro de Nietzsche estaba así inspirado con ideas acerca de la mitología griega características de los románticos tempranos, pero ahora refractadas a través de las ideas "pesimistas" de Schopenhauer sobre la irracionalidad de la "voluntad". En lugar de representar a los antiguos griegos como parangones de una forma de paganismo racional, distinguida por un amor de la libertad y de la belleza, Nietzsche mostró el papel esencial que desempeñaba el aspecto oscuro, irracional de la cultura griega. Hizo esto argumentando que el triunfo de la cultura griega no estaba representada por la cultura filosófica que floreció con Sócrates y Platón, sino por la precedente forma artística de la tragedia, que se había desarrollado en el tiempo de Pericles. Además, argumentó que la forma artística de la tragedia había surgido ella misma de las prácticas de un culto religioso asociado con el dios Dionisio. El trabajo de Nietzsche causó una tormenta entre los filólogos y los académicos clasicistas, ya que iba en contra de la visión racionalista existente de los griegos que había sido fomentada por los primeros filósofos idealistas.

En sus obras posteriores, especialmente después del final de su amistad con Wagner, Nietzsche se opuso cada vez más a la filosofía y al romanticismo. Su trabajo tardío, conocido por su epistemología "perspectivista" y su concepción aparentemente "irracionalista" de la verdad, suele considerarse como el comienzo de una ruptura decisiva con la tradición idealista, aunque algunos

intérpretes consideran que las opiniones posteriores de Nietzsche más bien se aproximan a las de Hegel.

10.1. La metafísica schopenhaueriana de la voluntad

Schopenhauer abre el primer capítulo del *Mundo como Voluntad y Representación* con lo que parece una afirmación clásicamente kantiana: el mundo, dice, "es mi representación", y esto es

> la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta ... Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto, en pocas palabras, es representación. (WWR: vol. 1, §1)

Pero entonces, sin embargo, *critica* a Kant por desentenderse de este principio. Lo que Kant había descuidado, resulta ser el hecho de que, según Schopenhauer, las representaciones que conocemos en la experiencia (las "apariencias") *no* eran para él lo mismo que "el mundo". Más bien, Kant, cree aquél, había identificado "el mundo" con el reino incognoscible de los noumena o cosas en sí con las que había *contrastado* las representaciones. Parecería, pues, que los intentos de Schopenhauer por purgar el IT débil de sus problemas centrales corren a lo largo de líneas que, a pesar de su oposición verbal, tienen mucho en común con los enfoques de los idealistas post-kantianos, Fichte, Schelling y Hegel.

Según Schopenhauer, Berkeley había "prestado un servicio eterno a la filosofía" con su idea de que lo que percibimos inmediatamente y aceptamos ingenuamente como el mundo son realmente nuestras propias representaciones, aunque "el resto de sus doctrinas no puedan sostenerse". A lo que Schopenhauer alude aquí es al espiritualista recurso de Berkeley a la *mente de Dios*, para explicar el contenido de la mente humana, una inferencia que ya Hume le había criticado a Berkeley.[264] Ateo como era, Schopenhauer no recibiría esa doctrina de Berkeley, como es obvio. Sin embargo, algo *parecido* al Dios de Berkeley, en cuanto realidad última más allá de la mente individual, jugaría un papel en la adaptación schopenhaueriana de Kant, y esto era lo que él llamaba "la voluntad".

Si se tratara de hacer una *inferencia* desde nuestras representaciones a algo más allá de ellas, entonces Schopenhauer podría haber sido un tipo de escéptico global como su maestro en Göttingen, el humeano Schulze. Sin embargo, Schopenhauer pensó que podemos conocer algo más que nuestras propias representaciones, y que no tenemos que *inferir* su existencia, que podemos conocerlo *directamente*. Lo que podemos conocer de esta manera él lo llama "la voluntad", y es algo que conocemos directamente en la forma en que opera en nosotros mismos; allí *sentimos* sus operaciones. En otras palabras, podemos "percibir" la voluntad directamente en la manera como opera en nosotros y desde el punto de vista de la primera persona, y lo hacemos cuando estamos conscientes de nuestros sentimientos y emociones (WWR: vol. 1, §21). Schopenhauer corrige así el dualismo que atribuye a Kant al reemplazar la distinción kantiana entre un mundo sensible y uno

---

[264] Se recordará que Berkeley había negado que pudiéramos inferir el conocimiento de los objetos materiales a partir de sus representaciones y luego habíamos explicado la causalidad de nuestros objetos materiales postulantes -el hecho de que nuestras representaciones están, por así decirlo, bajo nuestro control- por Apelando a su origen en la mente de Dios.

inteligible (el mundo de nuestras representaciones y lo que existe en sí mismo) por una distinción entre dos maneras de considerar la misma realidad metafísica. El mundo único puede considerarse *como* representación primero, y luego como voluntad; una distinción que a la vez puede emparejarse con otra entre dos posturas que podemos adoptar hacia el mundo: la de la razón teórica y la de la práctica, respectivamente.[265] Y es la última la que tiene prioridad epistemológica: el mundo captado como *voluntad* es la verdad subyacente de la representación.

Como Schiller y Schelling antes que él, el pensamiento epistemológico de Schopenhauer tiene una dimensión naturalista, claramente relacionada con su formación médica; llegó a pensar en los fenómenos psicológicos humanos como fundados en la dinámica de los procesos y los impulsos corporales. Lo que encontramos directamente en nosotros mismos como un impulso interno (la voluntad psicológica) es en realidad un *ejemplo* de algo mucho más general que puede reconocerse en el mundo en general. Pero en su concepción del papel que tales procesos volitivos de base orgánica juegan en el mundo natural, él, en un giro típicamente platónico, invierte la relación entre lo orgánico y lo inorgánico, en oposición a las explicaciones tradicionalmente "materialistas" o "naturalistas" como, por ejemplo, la de Hobbes. Mientras que en tales interpretaciones "naturalistas" el querer se reduce comúnmente a mecanismos más simples de la naturaleza, Schopenhauer tiene una visión más parecida a la que se encuentra en el pananimismo de Leibniz o en la filosofía de la naturaleza de Schelling, pues trata lo orgánico como primario. En vez de comprender las acciones voluntarias como en última instancia compuestas por las operaciones de las fuerzas "naturales", entiende las fuerzas naturales (la fuerza de la gravedad, por ejemplo) como manifestaciones de un tipo de "voluntad" universal, paradigmáticamente expresada en el mundo orgánico.

En última instancia, entonces, la visión de Schopenhauer no es diferente del intento original de Leibniz de fundamentar las modernas explicaciones mecánicamente naturalistas del mundo sobre un cuadro metafísico del mismo. Pero mientras que para Leibniz la realidad subyacente era la de una totalidad de mónadas armoniosamente vinculadas por las intenciones de un Dios racional y beneficiente, en Schopenhauer, el núcleo metafísico es la expresión acabada de ese cuadro teológico voluntarista al que Leibniz se había opuesto. El Dios racional de Leibniz ha sido sustituido ahora por los procesos de una voluntad despojada de cualquier característica racional reconocible.

10.2. La tarea de trascender la voluntad: la moral y el arte

A pesar de oponerse a la metafísica racionalista de Kant y los post-kantianos, que es como Schopenhauer la percibía, él seguía concibiendo la moral en formas *bastante parecidas* a las de Kant. Como simples instrumentos del esfuerzo incesante e irracional de la voluntad, difícilmente podríamos evitar ser la clase de individuos que persiguen despiadadamente sus propios deseos y pisotean a otros en el proceso. Sin embargo, también podemos comprender que como seres en el mundo de las cosas individualizadas, cada cual, como el *individuo específicamente encarnado* que él o ella es, no es realmente más que una "representación", y si podemos hacer esto, entonces

[265] Es decir, al igual que otros idealistas postkantianos, Schopenhauer "corrige" a Kant formulando las afirmaciones de Kant en términos del enfoque de "dos aspectos" que muchos kantianos contemporáneos creían ser la propia visión de Kant.

podemos *ver a través* del tipo de perspectiva egocéntrica que depende de nuestro sentido de egos individualizados y separados de los demás. A partir de ahí, es posible un tipo de sentimiento de empatía *con* los demás: aprendemos a ver que todos juntos somos víctimas sufrientes: somos co-enfermos en el mundo de la voluntad donde, en última instancia, todo el mundo es un perdedor.

No muy diferente de Platón y Kant, entonces, y asemejándose aún más a un asceta religioso tradicional, Schopenhauer quiere fomentar una moral basada en *desidentificarnos* del cuerpo que individualiza a cada uno de nosotros y especialmente de las partes del cuerpo que corresponden "a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad", y que son "expresión visible de estos deseos. Los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado." (WWR: vol. 1, §20). El cuerpo individual es, pues, considerado como un tipo de trampa de la que uno trata de escapar, y en cuanto individuados, somos sólo como nos representamos, y reflexionando sobre este hecho es que podemos trascender esa perspectiva egocéntrica y determinada por la voluntad desde la que siempre deseamos.

Como hemos visto, Kant vinculó indirectamente la estética y la moral en virtud de que, como él pensaba, nuestra atracción por la belleza era fundamentalmente *desinteresada*; y Schopenhauer, aprovechando la aproximación de Kant a la estética, hace lo mismo. Schopenhauer separa así el papel del placer o sentimiento en la vida estética de los que resultan de la gratificación de nuestros deseos, considerados como manifestaciones de algo constitutivo de nuestra existencia, de la "voluntad". La contemplación estética debe ser, así, *libre-de-voluntad*. También, como en Kant, el placer estético no puede conectarse con la *materia* que se experimenta; debe estar conectado con su *forma*, siendo la consecuencia más obvia de eso la distinción entre lo bello y lo encantador (*reizende*), lo estimulante o cautivador. Donde el placer obtenido de experimentar objetos está relacionado con el placer resultante de satisfacer nuestros deseos, la experiencia no puede ser estética.[266]

En el libro 3 del *Mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer caracteriza el modo estético de la contemplación mediante *dos* rasgos: la naturaleza de la *subjetividad* involucrada y la naturaleza del *objeto* de tal modo de experiencia. En la contemplación estética, el sujeto ha alcanzado, subjetivamente, el estatus de un "sujeto de conocimiento privado de voluntad"; objetivamente, conoce el objeto de su experiencia "como Idea". Dos formas de subjetividad pueden distinguirse, según la voluntad esté o no involucrada. En nuestra forma más básica de conciencia captamos los objetos del mundo sobre la base de la manera en que esos objetos son *relevantes para nuestros intereses y deseos*, es decir, por su relevancia para nuestra experiencia de la *voluntad.* Pero en la experiencia estética, por el contrario, rompemos CON este "flujo interminable de desear" y hacemos que nuestra atención ya no esté dirigida a "los motivos de querer", sino a cosas consideradas "libres de su relación con la voluntad. Así, considera las cosas sin interés, sin subjetividad, de manera puramente objetiva" (WWR: vol. 1, §38). Así es como los pintores holandeses de la naturaleza muerta, por ejemplo, consideraban los objetos cotidianos e insignificantes de sus pinturas, y estas pinturas también transmitían a su vez esta forma de subjetividad (ibid.).

---

[266] En esta categoría Schopenhauer pone la pornografía, pero también la representación de la comida en la pintura holandesa de la naturaleza muerta!

Mientras que la contemplación desinteresada de la belleza nos permite alcanzar este estado objetivo, esto es siempre sólo alcanzado fugazmente. La belleza "casi siempre tiene éxito arrancándonos, aunque sólo sea por unos momentos, de la subjetividad, de la esclavitud de la voluntad, y es transferirnos al estado de conocimiento puro" (WWR: vol. 1, §38). Para Schopenhauer, la experiencia de la belleza artística y natural reemplaza a la religión en un mundo donde ésta ya no desempeña ningún papel. El significado casi religioso de la experiencia estética para Schopenhauer es obvio cuando habla de "la bienaventuranza de la percepción sin voluntad" (ibid.) y caracteriza la experiencia estética como llevándonos "a otro mundo", un mundo fuera del tiempo y del espacio: es una experiencia dentro de la cual, *en cierto sentido*, salimos de nuestra corporal existencia individual. Pero esto se puede entender en términos kantianos. La concepción objetiva aquí es aquella que, al desprenderse de la *particularidad* de la voluntad, se convierte en una *concepción universal*. En ella "somos sólo uno de los ojos del mundo que mira hacia fuera de todas las criaturas que saben, pero que en el hombre sólo puede ser totalmente libre de servir a la voluntad" (WWR: vol. 1, §38).

Dada la doctrina de la prioridad ontológica de la voluntad, la contemplación estética no es sólo para Schopenhauer una ayuda a la moralidad, sino que transmite una comprensión metafísica. En la experiencia estética puedo desconectar mi percepción del mundo de los efectos determinantes de la voluntad, y lo que entonces se percibe son las formas platónicas o "ideas" mismas. En consonancia con el renacimiento platónico a finales del siglo XVIII, la concepción de Schopenhauer de las ideas era cargadamente neoplatónica, sin implicar una "separación" de las ideas para estar en un reino trascendental. De hecho, las ideas son, de hecho, los diversos grados de objetivación de la *propia* voluntad. Están concebidos como niveles distintos de la emanación de "lo Uno", ahora concebido *como la voluntad*.

Schopenhauer ahora usa esta idea para dar cuenta de las diversas artes en el esquema neoplatónico, la materia es el grado más bajo de la emanación de lo Uno, y en consecuencia, para Schopenhauer, el grado más bajo de la objetivación de la voluntad es la fuerza de la gravedad, y el arte que manifiesta la fuerza de la gravedad es la arquitectura (WWR: Vol. 1, §43). Así, el placer estético tomado en la apreciación de un edificio, digamos, tiene que ver con las formas en que las fuerzas opuestas de la rigidez y la gravedad (como dos grados de la objetividad de la voluntad) se resuelven a los ojos del espectador. En la interacción dinámica de peso y apoyo en el edificio, nos hacemos conscientes de las cualidades de su gravedad, su masa, su rigidez y así sucesivamente. Estos no son ya conceptos vacíos para nosotros, como podrían ser si nos acercáramos al edificio simplemente desde la perspectiva de la ingeniería, sino que aparecen a nuestros sentidos en el placer desinteresado que tomamos en la forma arquitectónica.

Schopenhauer, entonces, progresa a través de las varias artes en términos de las maneras en que manifiestan la voluntad en sus varios grados de la objetivación. Finalmente llegamos a las artes que representan a la voluntad en las más altas formas de manifestación de las expresiones de la voluntad humana. Como Aristóteles había afirmado, el teatro puede considerarse como una mimesis de la acción humana, pero existe una forma aún más alta de arte que expresa la voluntad de una manera incluso más allá de la representada en forma dramática. Se trata de la *música*, la copia directa de la propia voluntad (WWR: vol. 1, §51). Esto estaba de acuerdo con la valoración general de la música en comparación con las otras formas de arte en el período romántico, siendo comúnmente vista como la manifestación "más pura" o "más alta" del instinto creador humano. Pero sería en la obra de un compositor-dramaturgo en particular, Richard Wagner, que la

concepción schopenhaueriana de la relación de la música con el núcleo metafísico del mundo como voluntad, llegaría a comprenderse plenamente. Y sería, a su vez, en el contexto de una reflexión sobre la obra de Wagner que Nietzsche reinterpretaría las ideas de Schopenhauer en su gran obra temprana: *El nacimiento de la tragedia*, a partir del espíritu de la música. Sin embargo, antes de examinar este desarrollo, es necesario hablar más sobre la relación de las ideas de Schopenhauer con las existentes en el período clásico del idealismo post-kantiano.

10.3. El idealismo trascendental de Schopenhauer y Fichte

Después de Göttingen, Schopenhauer prosiguió por un tiempo la filosofía en la Universidad de Berlín, donde uno de sus maestros fue Fichte. Aunque proclama en voz alta la oposición a los puntos de vista de cualquiera de los idealistas post-kantianos, el desarrollo de Schopenhauer de las ideas de Kant muestra muchas similitudes con el idealismo de Fichte. Del mismo modo que Schopenhauer había de apuntalar la cognición sobre algo más *profundo*, sobre "la voluntad", así también Fichte apuntaló el pensamiento sobre una concepción de la *lucha* del sujeto, que a su vez debía entenderse como una instancia particular de una voluntad impersonal, el "yo absoluto". Pero si la voluntad absoluta de Fichte era un análogo despersonalizado moderno del Dios simultáneamente racional y beneficiente del platonismo cristiano, el de Schopenhauer era el del Dios arbitrario, casi psicóticamente irracional pero todopoderoso, vislumbrado en la teología de algunos voluntaristas medievales. Y como el destino de esas concepciones en el pasaje a la modernidad temprana, el de Schopenhauer era capaz de traducirse en una visión del mundo cada vez más secular y naturalista en la segunda mitad del siglo XIX. Los análogos naturalistas de esto surgirían en las últimas décadas del siglo XIX así como al principio del XX, como por ejemplo la influyente idea de Freud sobre el "proceso primario" inconsciente y no racional en el corazón de todas las acciones cognitivas supuestamente racionales. Este contexto cuasi-naturalista era aquel en que Nietzsche se comprometería con la tradición idealista en su propia forma muy ambigua.

Es tentador imaginar la concepción schopenhaueriana de la voluntad como una consecuencia de ese mismo aspecto del pensamiento de Kant que había sido diagnosticado y criticado por sus críticos de Jena. En Jena, Fichte había sido el partidario más fiel de la causa revolucionaria durante la época en que los acontecimientos de París tomaban un giro cada vez más sangriento. En contraste, la creciente violencia de la Revolución a principios de la década de 1790 había dado a otros observadores, por lo demás simpáticos como Schiller, una razón para retroceder y reflexionar sobre las causas de tal cambio. Para Schiller, por supuesto, ésta había sido una tarea central de su *Educación estética*, donde diagnosticó estos acontecimientos políticos como resultado de un desequilibrio entre los impulsos formales y sensuales; un desequilibrio que intentó contrarrestar apelando al papel mediador de la estética en la vida. Una propensión a este desequilibrio quedó expuesta en el pensamiento del propio Kant, y Schiller creía que el mismo desequilibrio estaba presente en el pensamiento de su colega de Jena, Fichte. Hegel, un cuarto de siglo más tarde, en su *Filosofía del derecho*, había de repetir el diagnóstico de Schiller, si no su misma solución, a las consecuencias políticas de la voluntad de Fichte. Así es que él vio expresado en los acontecimientos del Terror revolucionario de 1792-94 una configuración particularmente unilateral de la voluntad que él llamó la voluntad *negativa*. Mientras que Schiller había descrito este aspecto de la voluntad como uno que se esforzaba por despojarse de todo "contenido" que fuera "contingente", una voluntad dedicada a "obtener la necesidad en su estado puro" (AE: carta 13, párrafo 3, nota 2), Hegel lo representó como la "posibilidad absoluta de abstraer de toda

determinación que he puesto en mí, el vuelo de todos los contenidos como una limitación" (EPR: 5). Si bien Schiller había advertido de una concepción de la voluntad con la que "uno fácilmente cae en concebir las cosas materiales como nada más que un obstáculo", Hegel describió las consecuencias políticas de desencadenar una voluntad negativa tan desenfrenada con su resultante

> fanatismo de la destrucción, demolición de todo el orden social existente, eliminando a todos los individuos considerados como sospechosos por un orden dado, y aniquilando cualquier organización que intente levantarse como nueva. Sólo destruyendo algo alcanza esta voluntad negativo un sentimiento de su propia existencia. (EPR: §5, observación)

Para Schopenhauer, eventos como estos simplemente testificaban la naturaleza metafísica subyacente de la voluntad, una verdad que podía verse en el mundo en general y en los impulsos de la propia conciencia subjetiva. Era la visión del "mundo como voluntad" que había de apoderarse del último y más ambiguo exponente del idealismo continental: Friedrich Nietzsche. La relación de Nietzsche con la tradición idealista es ambigua en el sentido de que más de un siglo después de su muerte aún no está claro si su filosofía marcó su aniquilación definitiva o le dio esperanza de renovarse.

10.4. El primer Nietzsche: Schopenhauer, Wagner y El nacimiento de la tragedia

El gran trabajo temprano de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*, surgió de un complejo juego de influencias culturales y filosóficas de la primera mitad del Siglo, ampliamente transmitido a través de su asociación con Richard Wagner, el músico y filósofo autoproclamado, con quien Nietzsche compartió un interés por la filosofía de Schopenhauer. Muchos elementos del romanticismo anterior y del clasicismo schilleriano, así como del núcleo kantiano común a ambos, son identificables en las ideas fundamentales de este complejo texto. Parece, sin embargo, como si se reflejaran en un espejo distorsionante puesto no sólo por la filosofía de Schopenhauer sino también por desarrollos dentro de las ciencias filológicas en las que Nietzsche se había formado.

Después de su fase post-kantiana de Jena, el romanticismo alemán se había vuelto cada vez más contra el mundo moderno, con sus formas liberales de vida social, y había mirado nostálgicamente hacia la Edad Media como a un período de solidaridad orgánica. Muchos filósofos románticos se volvieron cada vez más conservadores social y políticamente, volviéndose hacia la religión, y especialmente al catolicismo, como por ejemplo hizo Friedrich Schlegel.[267] Sin embargo, en las décadas de 1830 y 1840 comenzó a surgir una nueva generación de pensadores románticos que criticaban el giro cristiano conservador y que tendían a alinearse con las precedentes formas más panteístas y paganas del romanticismo de los 1790s. Entre éstos estaba el compositor Richard Wagner, que apeló a una nueva forma de mitología para jugar la especie de papel revolucionario que se demanda en obras como "El programa de sistema más antiguo". En su caso, el vehículo sería su propio drama musical construido alrededor de los mitos nórdicos de los "Nibelungen",

[267] Esta trayectoria había sido trazada por Heinrich Heine en su crítica de 1835 de la escuela romántica en Heine (1985).

cuyo interés había sido promovido por August Wilhelm Schlegel a principios del Siglo, y que había alimentado el sentimiento nacionalista durante las guerras contra los franceses (Williamson 2004: 86-87).[268] Comprometido. como estaba con la política, Wagner se involucró en la insurrección de Dresde en 1849, donde estuvo expuesto a la influencia de Ludwig Feuerbach, un miembro destacado de la corriente "izquierda hegeliana" y quien, tras la muerte de Hegel, abogó por una versión antropologizada de la filosofía de Hegel, con la idea de que Dios era una simple proyección de la esencia humana.[269]

El humanismo hegeliano de izquierda de Wagner se reflejó en su libreto para el *Ciclo del Anillo*, iniciado poco después de los acontecimientos revolucionarios de Dresde (B. Magee 2001: 56), pero su incómoda síntesis de ideas idealistas y románticas tempranas con política socialista tomó un giro en 1854, cuando Wagner leyó *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer (ibid.: 133-34). Entonces Wagner llegó a interpretar el mito en términos menos políticos y más como un estado onírico y místico de representación, y gradualmente se alejó de su humanismo feuerbachiano para promover la idea de una pesimista revelación schopenhaueriana en el cristianismo, al que veía como derivado de fuentes indias más que judías. Esta coloración cada vez más conservadora y cristiana de su pensamiento llegó a plasmarse en óperas posteriores como *Parsifal*.[270] Nietzsche, sin embargo, en el momento de su primera aproximación con Wagner, en 1869, podía apreciar el *Ciclo del Anillo* en que éste aún trabajaba, bajo una luz muy *pagana*, y como la analogía moderna de la tragedia antigua.

En *El nacimiento de la tragedia*, la representación de Nietzsche de los logros del drama antiguo recuerda fuertemente el análisis de Schiller de las obras de arte en sus cartas sobre *La educación estética del hombre*.[271] Haciendo eco a la idea de Schiller de la reconciliación estética de los antitéticos impulsos formales y sensuales, Nietzsche propuso la existencia de dos impulsos antitéticos en el mundo griego, representados por las deidades de Apolo y de Dionisio, las deidades que Wagner había reconocido como el corazón de la tragedia griega en su ensayo *Arte y Revolución*, de 1849 (AWF: 32-33). Pero en los detalles de los impulsos involucrados, Nietzsche apeló a una subyacente metafísica schopenhaueriana de la voluntad de una manera que dio a su explicación una sensación muy diferente de la del previo helenismo de idealistas como Schiller y

---

[268] AW Schlegel había considerado el Nibelungenlied como un tipo de "texto sagrado" para los alemanes, su equivalente a la Odisea de Homero. Véase Williamson (2004: 86). En la comprensión de Wagner de los mitos Nibelungen, al parecer había sido influenciado por las teorías de FJ Mone (ibid.: 188). Mone era un seguidor de Friedrich Creuzer que, como veremos más adelante, desempeñó un papel crucial en la interpretación de Nietzsche del mito de Dionisio.

[269] Véase, por ejemplo, B. Magee (2001: 50-51). Los escritos teóricos de Wagner de esta época, como "Arte y Revolución" (de 1849) y "El Arte-Obra del Futuro" (de 1850) muestran la fuerte influencia de Feuerbach. Este último se dedica a Feuerbach y el título se toma de Feuerbach propio "La Filosofía del Futuro" (AWF: 394-95).

[270] Wagner comenzó a trabajar en el proyecto de Parsifal en 1857, pero no primero hasta 1882.

[271] Esto es argumentado convincentemente por N. Martin (1996: cap. 1, § 38). Como señala Martin, Nietzsche es a menudo retratado como unilateralmente antagonista de Schiller, pero aunque esto puede ser cierto en su obra posterior de la época de Así habló Zaratustra, las referencias de Nietzsche a Schiller hasta mediados de la década de 1870 habían sido predominantemente positivas.

Hölderlin. Esto quedaba aún más fuerte, merced al trabajo previo del filólogo romántico Friedrich Creuzer, en el cual Nietzsche se apoyó (Williamson 2004: 239-40).

Creuzer, quien combinó el nuevo enfoque de la filología forjada en Göttingen por Heyne y su escuela con el enfoque romántico del mito de Schelling y Friedrich Schlegel, publicó en 1810 su *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos*, cuando ocupaba la cátedra de filología en Heidelberg.[272] Si bien consideraba a los dioses como presentaciones imaginarias que daban a las "ideas" una forma concreta y sensual, daba a la noción de un símbolo un giro muy irracionalista, con la pretensión de que su significado nunca puede definirse conceptualmente, sino que sólo puede conocerse por el *sentimiento*.[273] En sus investigaciones filológicas, afirmó haber rastreado el dios griego Dionisio de vuelta a la mitología india a través de la egipcia (Williamson 2004: 133). Dioniso, afirmaba, era un símbolo de la desintegración de las unidades vivientes dentro dentro de los ciclos naturales de la vida y la muerte, y por lo tanto de una restauración de la unidad de la naturaleza misma. Este principio de desindividuación se oponía a los procesos unificadores e integradores simbolizados en el panteón griego por Apolo. La sensación *neoplatónica* de este proceso estaba lejos de ser coincidencia. En él la naturaleza como unidad se dispersa en una pluralidad de individuos vivos que, a su vez, en su desintegración vuelven a la unidad primordial. Con su traducción de 1805 de *Enéada* III, 8, "Sobre la naturaleza y sobre la contemplación y el uno", Creuzer fue el primero en traducir Plotino al alemán (Vielliard-Baron 1988: 213-20). Este texto plotiniano que interpretaba los procesos de la naturaleza según la idea de *Nous*, o inteligencia, fue central para el desarrollo de las filosofías idealistas de la naturaleza (ibid.: 215-16).

Según Creuzer, la historia de los sufrimientos de Dionisio formó parte de los misterios griegos de iniciación utilizados para lograr estados de unidad mística con el mundo (Williamson 2004: 133). La comparación del sufrimiento y redención de Dioniso con las historias del cristiano Dios redentor, Jesús, resultó obvia, y las enseñanzas posteriores del cristianismo fueron interpretadas como producto de una transformación de estos mitos más antiguos. En resumen, Creuzer había reconstruido un tipo de religión en la que los beneficios que Hegel había llegado a ver en la idea cristiana de la encarnación de Dios podían ser dispensados por otros medios en la figura de Dioniso, y este tipo alternativo de religión dio expresión a una forma de existencia muy distinta que la cristiana: ciertamente muy diferente del cristianismo en su forma agustiniana. Es decir, los rituales dionisíacos estaban más cerca de las celebraciones abiertamente sexualizadas y violentas del ciclo de vida del que habían derivado, pero estos impulsos fueron paulatinamente reprimidos en la cultura cristiana y europea posterior. Todas estas ideas se mezclaron en *El nacimiento de la tragedia* con una metafísica schopenhaueriana de la "voluntad", pero mientras Schopenhauer

---

[272] Volker, besonders der Griechen de cuatro volúmenes de Symbolik und Mythologie der alten de Creuzer pasó por varias ediciones después de su primera aparición entre 1810 y 1812. Mientras que Creuzer fue influenciado por los idealistas, la relación no era enteramente una manera. En particular, Creuzer parece haber influido en Hegel, que fue su colega filosófico en Heidelberg durante 1816-18 (Vieillard-Baron 1988: 211-20). Además, su continua correspondencia después de la partida de Hegel para Berlín sugiere una amistad duradera.

[273] También enfatizó la base sexual de las antiguas religiones asiáticas, basadas en la polaridad de hombres y mujeres.

había encontrado la idea de "el mundo como la voluntad" aborrecible, Nietzsche encontró en el impulso dionisíaco algo afirmativo y atractivo, al menos como aparece a través del arte.[274]

En cierto nivel, *El nacimiento de la tragedia* funciona como un tipo de análogo de la evaluación de Schiller de las condiciones de la salud cultural: una cultura es más saludable cuando el impulso apolíneo/formal y el impulso dionisíaco/sensual se limitan recíprocamente en virtud de que se combinan en los productos estéticos más altos de esa cultura. El estado de salud declina cuando el impulso apolíneo/formal se impone. Pero desde la perspectiva de Nietzsche, los helenófilos anteriores, como Schiller y Hölderlin, habían aceptado ingenuamente la apariencia "racional" y "armoniosa" de la vida griega por su valor nominal, y habían aceptado el *racionalismo* socrático demasiado dócilmente. Frente a esta tendencia, Nietzsche consideró que su tarea era desenterrar lo que estaba en la base de esta apariencia, siendo su método el de "desmontar piedra a piedra, por así decirlo, aquel primoroso edificio de la *cultura apolínea*, hasta ver los fundamentos sobre los que se asienta." (BT: §3). En la sabiduría popular antigua se encontraba, según él, una visión pesimista del mundo muy diferente de la "alegría griega" de las historias homéricas del mundo olímpico: bajo la aparente alegría y actitud afirmadora-de-la-vida, los griegos "conocían y sentían el terror y el horror de la existencia", es decir, el terror que acompañaba a la comprensión del mundo como la *voluntad irracional*, schopenhaueriana.[275] Sólo integrándose en el arte con la representación apolínea fue posible que este terror y horror de la existencia pudo transformarse en la visión *optimista y afirmativa* de la vida ingenuamente atribuida a los griegos. Pero después del punto culminante de la era de la tragedia, la vida griega sufrió el destino inverso, mientras la cultura apolínea triunfaba sobre su rival dionisíaco con el surgimiento de la filosofía y la racionalidad socrática. La herencia de este trastorno, con sus diversas transformaciones (el cristianismo y la posterior cultura racionalista de la iluminación) fue la verdadera causa de la enfermedad diagnosticada por Jacobi como "nihilismo".

Con Nietzsche, entonces, las preocupaciones de Schiller sobre el racionalismo formalista de Kant y Fichte, del impulso formal reprimiendo al sensual, se generalizaron, se profundizaron, y se dirigieron *contra* toda la tradición filosófica consecutiva del "socratismo" que se había desarrollado en la antigua polis en oposición a la tradición de la tragedia. En este sentido, Nietzsche tomó el lado de los idealistas románticos precedentes, como Schelling y Schlegel, en la afirmación de una cultura estético-mitológica contra una filosófica y reflexiva, pero de una manera que profundizó sus dimensiones anti-racionalistas.

Está claro que los elementos de la filosofía de Nietzsche cambiaron durante las dos décadas siguientes a *El nacimiento de la tragedia*. En primer lugar, se volvió cada vez más crítico de las dimensiones schopenhauerianas de sus primeros trabajos, pero también cada vez más antagónico con Wagner; dirigiendo su perspectiva estético-filosófica al distinguir el arte genuinamente "dionisíaco" del "romanticismo" enfermizo al que ahora condenaba a Wagner.[276] La naturaleza de

---

[274] En su obra posterior, Nietzsche se fijó particularmente en la distinción entre Dioniso y Jesús.

[275] Tal visión fue expresada por el personaje Silenus, quien, cuando se le preguntó cuál era lo mejor y más deseable para los seres humanos, respondió "no nacer, no ser, no ser nada. Pero lo mejor para ti es morir pronto "(BT: §3).

[276] El período temprano de Nietzsche, dominado por Wagner y Schopenhauer, se dice generalmente para haber terminado alrededor de 1876. Está claro que Nietzsche se sintió profundamente perturbado por el primer Festival de Bayreuth, organizado en ese año. Él había creído que El Anillo era sobre la renovación espiritual de una sociedad

su disposición posterior y las formas en que ésta difiere de la anterior son altamente polémicas, como son por lo general la interpretación y la evaluación de las opiniones de Nietzsche. Sin embargo, una dimensión filosófica de su postura, debido a la continuidad de su tema con el idealismo anterior, podría facultarnos para apreciar algo de la relación de Nietzsche con la tradición anterior: ese tema engloba su llamado diagnóstico y respuesta "perspectivistas" del problema del nihilismo moderno, en el proyecto que él denominó "genealogía", y su aún más desconcertante doctrina del "eterno retorno".

10.5. El posterior Nietzsche: la vida después de la muerte de la tragedia y la de Dios

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche atribuyó la decadencia de la tragedia (y de la cultura griega en general) a los efectos del dramaturgo trágico que Aristóteles había considerado como el mayor exponente del arte: Eurípides (BT: §§11-12). Con Eurípides, la tragedia se hace comprensible en términos seculares, psicológicamente realistas, y el personaje en el escenario es ahora intuitivamente comprendido por el público como uno de ellos más que como una personificación (Dioniso) de la voluntad schopenhaueriana. Con esto, Euripides introdujo el "socratismo estético" en la tragedia, la exigencia racionalista de que "todo tiene que ser inteligible para ser bello" (ibid.: §12). Esta actitud negativa hacia las aspiraciones de cualquier filosofía post-socrática será una fuerte característica de todo el subsecuente pensamiento desmitificador de Nietzsche.

En un ensayo escrito poco después de *El nacimiento de la tragedia* titulado "Sobre los usos y las desventajas de la historia para la vida" (1874), Nietzsche atacó al racionalismo de la cultura *histórica* contemporánea en los mismos términos. En su centro hay una crítica del ideal del conocimiento *reflexivo y no perspectivista* del mundo; la posición que, como había argumentado Schelling, está construida sobre una separación insuperable entre el conocedor y el mundo, y que por lo tanto paraliza la acción. El ensayo comienza con una imagen de la absorción cuasi-animal en el momento presente del niño en juego, pero el niño será expulsado de este paraíso cuando aprenda el significado de "así fue". Esta es una frase que recuerda al ser humano "lo que fundamentalmente es su existencia: un tiempo imperfecto que nunca puede llegar a ser perfecto" y que "ser es sólo un ininterrumpido haber-sido, una cosa que vive negando, consumiendo y contradiciéndose" (UDH: 61).

Nietzsche presenta su cultura histórica contemporánea no como un reconocimiento de esta temporalidad dionisíaca de la existencia histórica, sino como su *negación*. La objetividad que busca el historiador moderno, "ese fenómeno estético de desprendimiento del interés personal" (UDH: 91), se concibe como un tipo de visión desde ningún-lado o ningún-cuándo que aspira a la bienaventuranza del juego atemporal del niño.[277] Pero este anhelo por ese desapego del

---

decadente, pero se había convertido en el símbolo triunfalista de esa sociedad: en resumen, Wagner se había "vendido". Pero las causas de los cambios en la perspectiva de Nietzsche son claramente complejas.

[277] Mientras que el sentimiento de eternidad del niño proviene de que no recuerda pasado o futuro anticipado, este último sentimiento de eternidad proviene de su desprendimiento cognitivo radical de su presente y así de un pasado o futuro.

enraizamiento en el mundo es precisamente lo que Nietzsche en sus obras posteriores diagnosticaría como un síntoma de debilidad y decadencia o, en términos de Jacobi, el nihilismo: un estado visto en Platón y Schopenhauer, y que caracteriza ciertas religiones como el budismo y el cristianismo.

Las presencias intermitentes del niño en el momento y la idea de una visión comprensiva y sin perspectiva de la historia, desde el punto de vista de la eternidad, se representan como los extremos opuestos, lo perdido y lo irrealizable, de un continuo en el que se encuentran los individuos. Los individuos viven *dentro* del flujo del tiempo, pero habiendo aprendido lo que era, ya no podemos vivir dentro de este flujo de la misma manera que otros animales, ya que hemos conservado nuestro pasado vivido a través de las representaciones de la memoria. Pero, ¿cuánto del pasado *puede* o *debe* conservarse? Una persona con demasiada memoria e incapacidad para olvidar, seguramente quedaría paralizada por esta sobrecarga, por lo que debe haber una forma de *dibujar una frontera* o un *horizonte* alrededor de lo que se conserva. Pero estos horizontes pueden ser más estrechos o más amplios, y las formas de vida humana difieren según que las fronteras del sentido histórico sean estrechas, como las del parroquial "habitante de los Alpes", o como las del liberal cuyo sentido histórico es "más justo e instruido" (UDH: 63). Este último representa una meta de la Ilustración, pero mientras que el habitante de los Alpes puede vivir en "salud y vigor superlativo", el liberal ilustrado puede ser uno que "se enferma y colapsa porque las líneas de su horizonte siempre están cambiando incesantemente porque ya no puede liberarse de la delicada red de su juiciosidad y su verdad por un simple acto de voluntad y de deseo" (ibid.). Un caso ejemplar del vínculo entre la estrechez de un horizonte y la capacidad de acción lo proporciona alguien apasionado cuyo horizonte esté intensamente enfocado en el objeto de esa pasión:

> Es la condición en que uno es el menos capaz de ser justo; estrecho de mente, desagradecido con el pasado, ciego a los peligros, sordo a las advertencias, uno es un pequeño vórtice de vida en un mar muerto de oscuridad y olvido; y sin embargo, esta condición (ahistórica y antihistórica de cabo a rabo) es el útero no sólo de los hechos injustos sino de todos los justos también; y ningún pintor pintará su cuadro, ningún general logrará su victoria, ningún pueblo alcanzará su libertad sin haberlo antes deseado y procurado en una condición ahistórica como la descrita. (Ibid.: 64)

Las reflexiones de Nietzsche fueron ocasionadas por lo que él percibió como la hipertrofia de un tipo de cultura histórica en Alemania que había convertido la historia en una "ciencia". Citando a Goethe, "odio todo lo que simplemente me instruye sin aumentar o directamente vigorizar mi actividad" (UDH: 59), la crítica de Nietzsche al aprendizaje *histórico* contemporáneo es, por tanto, un análogo en el caso del conocimiento histórico de las críticas anteriores de Schelling al punto de vista objetivo y reflexivo que simplemente opone lo conocido al conocedor. Como Schelling, Nietzsche reconoce los problemas que esto crea para un agente para quien la historia está llamada a servir a la vida y que tiene que actuar en el *ahora*. El problema que se está diagnosticando, entonces, es la ahora familiar de las consecuencias nihilistas de una conciencia "copernicana" reflexiva, pero específica al medio del tiempo.

La idea de Nietzsche de conocer desde *dentro* un horizonte que cambia históricamente recuerda la idea de Kant de las condiciones finitas de la experiencia y del conocimiento, pero ahora privada de toda objetividad que pudiera derivarse de su universalidad, y prefigura su posterior aproximación "perspectivista" a la epistemología, expresada en aforismos del tipo de que "los hechos son

precisamente lo que no existe, sólo las interpretaciones".[278] Brevemente, la idea es que, en vez de que el conocimiento sea una cuestión de correspondencia con el mundo "como es en sí mismo, todas las formas humanas en que se aprehende el mundo se hacen desde una perspectiva particular enraizada, al fin de cuentas, en algunos valores o intereses. El mundo-apariencia es un mundo calificado con relación a los valores; ordenado y escogido según ellos; que en este caso, hay que decirlo, se realiza desde el punto de vista de la utilidad, por lo que se refiere a la conservación y aumento de poder en una especie animal particular." (WP: §567 [marzo-junio de 1888]). El diagnóstico del grado en que tal poder o "voluntad de poder" se incrementa o mengua con tal perspectiva es la tarea del método de la "genealogía", una técnica que puede verse en operación en el ensayo sobre *La genealogía de la moral*. Pero se podría incluso ver esta idea como teniendo un tipo de precedente histórico en la tradición idealista, en vista de la declaración famosa de Fichte en la primera introducción a la *Teorìa de la ciencia (Wissenschaftslehre)* de 1797, de que "qué tipo de filosofía se elige [entre el idealismo y el realismo] depende ... de qué tipo de hombre ese es; ... Una persona indolente por naturaleza o aburrida y distorsionada por servidumbre mental, educado en el lujo y la vanidad, nunca se elevará hasta el nivel del idealismo." (FISK, 16).

Sin embargo, ya en el primer ensayo de historia, Nietzsche era consciente de las trampas de cualquier perspectivismo ingenuo que simplemente rechazara como carente de sentido cualquier concepción sobre la trascendencia del propio horizonte finito, ya que ahí alude a la idea de una "naturaleza más poderosa y tremenda", la cual:

> se caracterizaría por el hecho de no conocer ninguna frontera en absoluto en la cual el sentido histórico comience a abrumarla; atraería hacia sí mismo e incorporaría en sí mismo todo el pasado, el propio y el más extraño; como si lo transformara en sangre. (UDH: 63)

Para un perspectivismo autoconsciente, esta "naturaleza más poderosa y tremenda" se parece a un "ideal" kantiano, y podríamos esperar encontrarlo representado simbólicamente en la forma de un "dios" o Dios. De hecho, *algo sobre* esta línea es lo que parece desplegarse en el período tardío de Nietzsche, con su concepción del "Superhombre (Übermensch)".

Después de su ruptura con Wagner, Nietzsche se volvió cada vez más hostil a los elementos románticos e idealistas de *El nacimiento de la tragedia*, y se volvió hacia un tipo de orientación naturalista que suele decirse que marca el trabajo de su "período medio", una orientación que tenía más en común con el materialismo inglés y francés que con el idealismo alemán.[279] Así, en obras como *Aurora* y *La gaya ciencia*, adopta un enfoque decisivamente psicológico y algo evolutivo de los fenómenos humanos, proclamando tal psicología científica como medio para

---

[278] El pasaje completo tomado de los cuadernos de Nietzsche en la década de 1880 es el siguiente: "Contra el positivismo que se detiene en los fenómenos -hay sólo hechos- yo diría, no, los hechos son precisamente lo que no hay, sólo las interpretaciones. No podemos establecer ningún hecho "en sí mismo: tal vez sea una locura querer hacer tal cosa" (WP: §481). El carácter kantiano de esta afirmación debería ser evidente. Los hechos necesitan forma lógica, pero Kant es un idealista sobre la forma, por lo que no puede haber hechos "en sí mismos".

[279] Se dice que el "período medio" de Nietzsche abarca los textos Human, All Too Human (de 1878), "Assorted Opinions and Maxims" (de 1879), "The Wanderer and His Shadow" (1880), Daybreak (1881) Y los primeros cuatro libros de The Gay Science (1882). Sobre la orientación de los escritos de Nietzsche en este período véase, especialmente, Abbey (2000).

librar a la sociedad del mito religioso.[280] Estas obras parecen entonces señalar un alejamiento radical y un tanto "materialista" de la tradición idealista, similar, digamos, a la partida que podría trazarse de Hegel, a través de Feuerbach, hasta Marx y Engels. El lado racionalista del idealismo, que culmina en Hegel, es ahora visto como *otra versión* de una concepción del mundo centrada en Dios, con la que ni siquiera debe discutirse sino exponerlo o desenmascararlo como parte de un reino ilusorio de representaciones (Vorstellungen) o, como en el caso de la tradición marxista, de "ideología", enmascarando un muy diferente orden subyacente: el de la "voluntad de poder", una idea con claras conexiones con la "voluntad" de Schopenhauer. Pero la filosofía no puede hacer esto, ya que ella misma expresa una forma de vida en decadencia:

> ¡a esos sapientísimos de todos los tiempos debería examinárselos de cerca primero! ¿Acaso es que ninguno de ellos se sostenía ya firme sobre sus piernas?, ¿acaso es que eran hombres tardíos?, ¿que se tambaleaban?, ¿décadents [decadentes]? ... A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son tipos decadentes se me ocurrió por vez primera justo en un caso en el que se le oponen del modo más enérgico el prejuicio docto y el indocto: me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos (*El nacimiento de la tragedia,* 1872) (TI: 473-74)

En congruencia con el giro "naturalista" del período medio, es tentadora la idea de que la genealogía no puede ser *filosofía*, sino que debe ser algo así como *ciencia*, y que la ruptura de Nietzsche con el idealismo es definitiva.

Y sin embargo, él todavía apunta una diferencia en la manera de aproximarse de *su genealogía* y la de una genealogía que uno pudiera imaginar trabajando en un espíritu naturalista moderno, o sea, como el acercamiento de los genealogistas "ingleses".[281] Y no obstante el tono anti-romántico y anti-idealista del período medio, su obra más conocida del período posterior, *Así habló Zaratustra*, tiene muchas de las marcas del tipo de pensamiento romántico temprano que fue central para el surgimiento del idealismo post-kantiano. Así, toma la forma de una *obra de arte*: una ficción sobre el intento de Zaratustra de crear una nueva religión, cuya enseñanza central se presenta en forma de *mito*. Además, el mito aborda uno de los temas clave de la tradición idealista desde su nacimiento en Leibniz, nuestra representación del tiempo y la cuestión de la posibilidad de trascender el tiempo: el mito del "eterno retorno". Y aunque a menudo se discute como si Nietzsche estuviera aquí interesado en una *tesis cosmológica*, una interpretación que se avendría bien con una interpretación naturalista de su pensamiento tardío, está igualmente abierta a una que la coloca más directamente dentro del campo idealista.[282]

---

[280] Así, en Daybreak, obra dedicada a Voltaire, hace un llamamiento a un tipo de radicalización de la crítica ilustrada de la religión, exponiendo históricamente los mecanismos de su génesis: "Antiguamente, se buscaba demostrar que no existe Dios, hoy uno Indica cómo la creencia de que hay un Dios podría surgir y cómo esta creencia adquirió su peso e importancia: una contra-prueba de que no hay Dios por lo tanto se convierte en superfluo ... en tiempos antiguos ... los ateos no sabían cómo hacer Un barrido limpio "(D: §95).

[281] En Redding (1993) intento caracterizar las continuidades y discontinuidades entre el enfoque más naturalista de la genealogía, el de los "genealogistas ingleses" y la postura madura de Nietzsche.

[282] La evidencia a favor y en contra de la recurrencia eterna como una tesis cosmológica es bien tratada por Alexander Nehamas (1985: cap. 5. La propia interpretación de Nehamas es no-naturalista y más cercana a la lectura "idealista" sugerida aquí.

En una sección titulada "Sobre la visión y el enigma", se nos muestra la creación ficticia de Nietzsche, el personaje de Zaratustra, subiendo por una montaña, pero lastrado por el "espíritu de gravedad", una criatura mitad enano y mitad topo que está sentado sobre sus hombros y susurrando comentarios desalentadores en su oído. La "gravedad" que el espíritu representa es una que tira de la mente de Zaratustra tanto como de su cuerpo, y los comentarios del enano pertenecen a la naturaleza en última instancia de terrestre de Zaratustra, que lo afecta incluso en su capacidad de pensador. Zaratustra es una "piedra de la sabiduría" que se lanza a sí mismo, presumiblemente tratando de alcanzar una visión platónica desde "ninguna parte" y "ningún cuándo", una perspectiva desde la que pueda captar lo que es tal como es "en sí", pero la gravedad (que significa el enraizamiento de la mente en el mundo material) se asegurará de que este intento finalmente fracase. Zaratustra finalmente trata de librarse de esta carga desafiándola con su "pensamiento más abismal": el pensamiento del eterno retorno.

Zaratustra y su enano han llegado a un portal llamado "Momento". Apuntando hacia él, Zaratustra dice,

> He aquí esta entrada, enano! ... Tiene dos aspectos. Dos caminos se unen aquí: nadie ha alcanzado nunca sus límites.
>
> Este largo camino detrás de nosotros: se prolonga por una eternidad. Y ese largo camino por delante de nosotros: ése es otra eternidad.
>
> Se contradicen entre sí [widersprechen sich] estos caminos; se apoyan uno sobre el otro; y es aquí en esta entrada que se juntan. ...
>
> Pero si uno los siguiera más, y más, y más lejos: ¿crees tú, enano, que estos caminos estarían en contradicción eterna? (TSZ: 178)

En su nivel más obvio, la pregunta es acerca de la "forma" del tiempo: o el tiempo es lineal y los caminos son eternamente opuestos, o es circular, y de alguna manera eventualmente se encuentran. Como se mencionó anteriormente, algunos han tomado esto como una tesis cosmológica casi-científica en línea con el Nietzsche "naturalista" del período medio, pero como ha señalado Alexander Nehamas, es difícil ver la manera en que este pensamiento, así interpretado, podría tener los efectos psicológicos que se supone que este "pensamiento abismal" tiene sobre el pensador (Nehamas 1985: ch. 5). Es evidente que la concepción "circular" del tiempo está relacionada con la perspectiva de las religiones antiguas con sus celebraciones dionisíacas de los ciclos de vida-muerte-renacimiento y, como tal, contrasta con la visión del tiempo cosmológico que se extiende linealmente entre la creación y las "últimas cosas", pero sería demasiado precipitado considerar esto como implicando la elección entre una especie de perspectiva" pagana atávica "y la moderna cristiana.[283] Pero si no es ninguna de estas, ¿entonces qué?

---

[283] Pippin (1997: 333) se resiste a este tipo de lectura de Nietzsche en un contexto diferente, mostrando tres maneras de ver a Nietzsche como relacionado con la noción de modernidad: premoderno o "atávico", moderno y posmoderno. Al afirmar su condición de pensador moderno, Pippin lleva a Nietzsche al alcance de Kant y pensadores postkantianos como Hegel. Cabe señalar, sin embargo, que muchas de las características de lo que se pretende como una posición filosófica posmoderna están dentro de la órbita ampliada del idealismo post-kantiano tal como se trata aquí. En particular, el "posmoderno" Nietzsche tiene muchas de las características del "ironismo" de los primeros Friedrich Schlegel.

En una parte posterior de la narración, los compañeros animales de Zaratustra le recitan *lo que consideran como* la doctrina de Zaratustra:

> Todo va, todo vuelve; la rueda de la existencia rueda para siempre. Todo muere, todo vuelve a florecer; el año de la existencia continúa para siempre.
>
> Todo se rompe, todo se une de nuevo; la misma casa de la existencia se construye para siempre. Todo parte, todo se reúne de nuevo; el anillo de la existencia es fiel a sí mismo para siempre.
>
> La existencia comienza en cada instante; la bola Allí lleva alrededor de cada Aquí. El centro está en todas partes. El camino de la eternidad está torcido. (TSZ: 234)

Lo que se describe aquí, según Nehamas, es "nada menos que la visión dionisíaca de la naturaleza" y, como él señala, es significativo que no sea expresada por el propio Zaratustra, sino por los animales, a los que acusa de "volver su pensamiento una melodía de organillero" (Nehamas 1985: 147)[284]. Pero también debemos tomar nota de las palabras "el centro está en todas partes" (die Mitte ist überall), la frase frecuentemente repetida dentro de la tradición del neoplatonismo cristiano, encontrada en Meister Eckhart como aplicado a Dios, y extendido a una teoría del espacio por Nicolás de Cusa, donde también se pretendía capturar la naturaleza perspectivista del conocimiento que sería explotada más tarde por Leibniz y los idealistas que siguieron su camino. Nietzsche estaba claramente familiarizado con Eckhart. Por ejemplo, cita el famoso "Pido a Dios que me libre de Dios" de Eckhart en *La gaya ciencia* (GS: §292). Sería muy improbable que Nietzsche no estuviera familiarizado con la metáfora de la esfera cuyo centro está en todas partes.[285]

Nehamas vincula esta visión "dionisíaca" de la naturaleza a Leibniz y Kant (Nehamas 1985: 75), y señala que Nietzsche mismo había asociado la visión en sus primeros trabajos con Schopenhauer. De hecho, como hemos visto, la idea de la "interconexión" o "entreveramiento conjunto" de todas las cosas que en Leibniz parece poder rastrearse hasta la idea de "inmediación", tomada de Bisterfeld, se remonta a los neoplatónicos, y la idea se hizo popular en las dimensiones "filosófico-naturales" del idealismo de Hegel y del joven Schelling, donde se la veía en términos claramente *kantianos*.[286] Podría decirse que la diferencia entre las versiones neoplatónica y "dionisíaca" de esta imagen era similar a la aludida por Plotino mismo en "Naturaleza, contemplación y lo Uno",[287] donde distingue su explicación de "la tierra y de los árboles y la vegetación en general" de la de los estoicos. Mientras que ellos afirmaban que esta naturaleza "carece de razón y hasta de representación consciente", Plotino insiste en que tal naturaleza productiva puede "albergar" o

---

[284] El espíritu de esta "canción de barro" podría ser comparado con el de la cuenta de espacio y tiempo dada en Sentido-certidumbre. "El Aquí señalado, a lo que me aferro ... de hecho, no es esto Aquí, sino un Antes y Detrás, un Arriba y Abajo, una Derecha y una Izquierda. El Arriba es en sí misma esta diversidad múltiple de arriba, abajo , Etc. El Aquí, que se supone que se ha señalado, se desvanece en otros Heres, pero éstos también desaparecen "(Phen: §108).

[285] Harries (2001: 61) sugiere que vemos la eterna recurrencia de Nietzsche como una extensión del uso de Cusanus de la metáfora de la esfera infinita y su "coincidencia de contrarios", pero sin la implicación de la influencia directa.

[286] En Schopenhauer, sin embargo, vuelve a una concepción metafísica mucho más realista.

[287] Esta fue la parte de Enéadas traducida por el filólogo inspirado en Schelling, Friedrich Creuzer, que había hecho mucho para introducir tanto a Plotino como a Dioniso en el pensamiento idealista y romántico.

"producir por medio de la contemplación (theoria)" (Enn: Enéada III, tratado 8, cap. 1). Existe un paralelismo entre la productividad de la naturaleza y la de la artesanía:

> En el caso de los que cultivan esa clase de artes, debe haber en ellos algo permanente en virtud de lo cual, y por ser permanente, realicen sus productos manuales, y debieran remontarse, también ellos, a un principio análogo en la naturaleza y comprender que también en ésta debe ser permanente la potencia que trabaja sin valerse de las manos y que debe ser permanente toda ella. (Ibid.: Enéada III, tratado 8, cap. 2).

O, como también lo expresa, "toda vida es una determinada intelección, sólo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida" (ibid.: Enéada III, tratado 8, cap. 8).[288] ¡Fue este aspecto aparentemente "idealista" de Plotino el que llevó a los post-kantianos en la década de 1790 a leerlo como un tipo de "proto-post-kantiano"!

¿No es posible leer la discusión de Nietzsche sobre la concepción "dionisíaca" del tiempo presentada en el mito del eterno retorno bajo esta luz, más bien que como una celebración atávica del propio dionisianismo o como una tesis cosmológica cuasi-naturalista? Al llegar al paso "Momento", Zaratustra, como hemos visto, plantea al enano la cuestión de la relación de los dos caminos, el que conduce al futuro y el que proviene del pasado: si uno los siguiera más y más, ¿estarían en "eterna contradicción"? El enano responde "despectivamente" en la afirmativa: "Todo lo recto miente... Toda verdad está torcida; el tiempo mismo es un círculo", a lo que Zaratustra responde "enojado", diciéndole, el espíritu de la gravedad, no trata esto "con demasiada ligeresa" (TSZ: 178).

El tono despectivo de la respuesta del enano a Zaratustra es consistente con los comentarios desalentadores anteriores del enano. Zaratustra es una "piedra de sabiduría" que se impulsa alto, "pero toda piedra que se lanza debe caer! (TSZ: 177) Este conocimiento *escéptico* es expresado por el "espíritu de gravedad", podríamos decir, *dentro del espíritu de la gravedad*. Es decir, es un pensamiento que está destinado a *obstaculizar* a Zaratustra y lastrarlo, para evitar que su pensamiento escape de la atracción gravitatoria de la Tierra. Aquí la doctrina expresa claramente una "voluntad de poder" enervantemente negativa y pretende socavar el esfuerzo de Zaratustra. El mensaje es que si el tiempo es circular y *no hay* lugar extratemporal desde el cual conocer el mundo *sub specie aeternitatis*, entonces el mismo telos de la sabiduría que Zaratustra busca no puede ni siquiera ser coherentemente concebido. Pero para esta respuesta Zaratustra tiene sólo desprecio, y luego pasa a expresar su abismal pensamiento de esta manera:

> ¡Contempla este momento! ... Desde esta puerta, Momento, un eterno sendero eterno se aleja: una eternidad está detrás de nosotros.
>
> ¿No deben haber ya corrido a lo largo de este carril todas las cosas que pueden correr? Y todas las cosas que pueden suceder ¿no deben ya haber sucedido, haberse hecho, y haber pasado?
>
> Y si todas las cosas han estado allí antes: ¿qué piensas de este momento, enano? ¿Acaso esta puerta no ha estado aquí antes?

---

[288] Es significativo que Plotino presente realmente su relato como una forma de juego, "antes de entrar en nuestra seria preocupación" (Enn: Enéada III, tratado 8, cap. 1).

> ¿Y no están todas las cosas enlazadas y juntas de tal manera que este momento arrastra tras de sí todas las cosas futuras? Por lo tanto ¿se arrastra a sí mismo también?

Pues todas las cosas que pueden correr también deben correr una vez más a lo largo de este largo carril.

> Y esta lenta araña que se arrastra bajo la luz de la luna, y esta luz de la luna misma, y yo y tú en esta puerta, susurrando juntos, susurrando cosas eternas ¿no debemos haber estado todos aquí antes?
>
> ¿Y no debemos regresar y recorrer por ese otro carril frente a nosotros, por ese camino largo y terrible? ¿No debemos volver eternamente? (TSZ: 178-79)

En términos de su contenido, la idea de la circularidad del tiempo, las versiones del pensamiento de Zaratustra, sus compañeros animales y el enano, todos parecen ser lo mismo: *todos lo afirman*. Pero Zaratustra está buscando una forma de representación de la tesis de "circularidad" que *mejore la vida*. La diferencia significativa debe tener que ver más con la forma en que se expresa la doctrina, y aquí hay una diferencia. La expresión despectiva del enano, así como la alegría de los compañeros, es sobre un universal, "tiempo" , mientras que la de Zaratustra es sobre algo singular, sobre este momento; y este contraste es acentuado aún más por la cadena de términos indexales en las últimas frases del relato de Zaratustra: los demostrativos, "esta lenta araña", "esta luz de la luna en sí" y los pronombres de primera y segunda persona "yo", "nosotros", "tú". Es decir, el enano y los animales presumían proferir el pensamiento como un tipo de pensamiento eterno y proferirlo desde la posición "trascendental" o "reflexiva", a pesar de que el contenido del pensamiento *socava esta posición*. En cambio, Zaratustra habla explícitamente desde su presente, el momento de su "ahora", afirmando que retornará eternamente. El pensamiento debe expresarse en relación explícita con el "yo" que lo piensa, algo análogo a la unidad trascendental de la apercepción de Kant, pero que no anula su identidad con el individuo que lo piensa actualmente.

Debemos recordar la relación planteada por Kant entre el yo trascendental y la idea de Dios, y seguramente algún análogo de esta relación es eso que Nietzsche está buscando aquí. Además, sus intentos de tender un puente sobre la universalidad del yo trascendental y la singularidad de cualquier yo individual recuerdan sin duda los intentos de los idealistas post-kantianos de mediar esta relación. El "yo" de Kant es universal en la medida en que el pensamiento que acompaña está libre de indexicalidad; en contraste, el de Zaratustra pretende llamar la atención sobre el papel del "yo" como *centro* de todos los términos indexicales, como "aquí" y "ahora". Con él se pretende afirmar la naturaleza perspectival de cualquier pensamiento pronunciado, y afirmarlo *como* una declaración perspectival. Leído de esta manera, el esfuerzo de Zaratustra-Nietzsche parece un intento más, después de Kant, de reconciliar la separación de la perspectiva humana finita y condicionada con la visión reflexiva desde-el-ojo-de-Dios del giro copernicano.

Para el Nietzsche posterior, la concepción del Súper hombre (Übermensch) es la de un ser que puede vivir con una tal comprensión del tiempo, y Nietzsche es explícito sobre el hecho de que tal ser tendría poderes "divinos". Por ejemplo, vivir con tal concepción del tiempo implicaría que se puede "querer el pasado", ya que la circularidad del tiempo anula la distinción entre la fijeza del pasado y la afectabilidad del futuro. Vivir según las normas de tal dios sería aspirar a vivir libre de resentimiento contra el condicionamiento del pasado, estar libre de lo que Nietzsche llama "venganza en contra del pasado". Cualesquiera que sea la mano que te haya tocado, considerarías que no podía haber sido de otra manera; lo afirmarías como siendo justo lo que habrías querido, si

tú hubieras repartido el juego. Y visto *bajo esta luz*, la enseñanza de Zaratustra parece afín a la *Teodicea* de Leibniz. Leibniz había orientado su filosofía a afirmar que el mundo creado por el Dios cristiano es el mejor de todos los mundos posibles. La teodicea de Zaratustra del eterno retorno se entiende como un pensamiento que, en la mente de un pensador individual, afirmaría que su vida es, para él o para ella, la mejor de todas las vidas posibles.

Post scriptum: El idealismo después al final de la (su) historia

En la mayoría de los relatos de la historia de la filosofía moderna, se retrata al idealismo como muerto a finales del siglo XIX, víctima de una creciente secularización de la alta cultura y de la implacable valorización de las ciencias empíricas como modelos de conocimiento racionalmente adquirido. Por ejemplo, en la filosofía profesional del mundo anglófono, este eclipse del idealismo parecía haberse consumado finalmente por el triunfo de la "filosofía analítica" de Russell y Moore sobre el "idealismo británico" que floreció brevemente en las últimas décadas del siglo Siglo XIX. En un contexto muy diferente, y de una manera muy distinta, el idealismo se toma como superado por otro enfoque que reclama la legitimidad de la ciencia, el materialismo histórico de Marx y Engels. Y, sin embargo, como en el caso del ataque de Nietzsche al idealismo, podríamos preguntarnos si estos diversos críticos tenían la bestia correcta en su mira cuando tiraron del gatillo.

Consideremos, por ejemplo, la afirmación de Marx de haber resistido la historia idealista de Hegel sobre su cabeza, invirtiéndola en su opuesto materialista. "Mi método dialéctico", afirmó Marx en 1873,

> No sólo es diferente del hegeliano, sino que es su opuesto directo (o contrario, "Gegenteil"). Para Hegel, el proceso vital del cerebro humano, es decir, el proceso de pensar, que, bajo el nombre de "la Idea", incluso se transforma en un sujeto independiente, es el demiurgo del mundo real, y el mundo real es sólo la forma externa, fenoménica de "la Idea". Conmigo, por el contrario, el ideal no es otra cosa que el mundo material reflejado por la mente humana, y traducido a formas de pensamiento ... Con él está de pie sobre su cabeza. Debe voltearse de nuevo hacia arriba.[289]

En resumen, para Marx la perspectiva "mística" de Hegel tenía que ser reemplazada por una perspectiva secular y científica. Pero, ¿acaso esta crítica materialista, al interpretar el idealismo como su opuesto, no lo confunde con un "inmaterialismo" o "realismo espiritual"? Sin embargo, entendida como una expresión de IT fuerte, el enfoque hegeliano de la historia no debe interpretarse en términos de ninguna eficacia causal de ideas o elementos mentales. Más bien equivale a la afirmación de que cualquier "forma" característica o patrón discernible en la historia no debe considerarse "realistamente", sino más bien *idealistamente*. Esto, por supuesto, tiene que ver con el significado de ese rasgo exacto en la concepción hegeliana de la historia que ha sido objeto de crítica constante en el siglo XX: su teleología. Pero hasta la "teleología" de la versión claramente filosófica que Hegel tiene de la historia ¿acaso no aparece también bajo una luz diferente cuando su infraestructura idealista se entiende de manera correcta?

Teleología ontológica contra teleología benigna

En el caso de la filosofía analítica que surgirá después del colapso del idealismo británico, podría argumentarse plausiblemente que el *naturalismo* era la forma de autoconcepción filosófica para llegar a ser eventualmente dominante. Sin embargo, incluso allí el "naturalismo" nunca ha carecido de sus propios críticos,[290] y muchos de estos críticos han apelado a concepciones de la

---

[289] Como Marx señala en 1873 en su Epílogo a la segunda edición alemana de Das Kapital (Cptl: 29).

[290] Véase, por ejemplo, De Caro y Macarthur (2004).

filosofía que tienen algo en común con lo que he llamado IT fuerte. Más aún, en estas disputas se puede ver el retorno de concepciones filosóficas que, con su énfasis en las consideraciones irreductiblemente normativas y el tema del fundamento intersubjetivo de la razón, han dado formas contemporáneas a un idealismo de un matiz claramente hegeliano.[291] Entre las concepciones de este tipo se han reintroducido consideraciones de la teleología, como puede verse en una controversia entre dos filósofos analíticos del siglo XX, Hilary Putnam y Bernard Williams.

Hilary Putnam es conocido por sus críticas ampliamente kantianas al papel de la noción de "visión de Dios" dentro del enfoque que él criticó como "realismo metafísico". Los blancos de Putnam aquí incluyen a la concepción de Bernard Williams de una "concepción absoluta del mundo" hacia la cual, Williams había afirmado, converge el conocimiento científico (Putnam 1992: ch. 5). La idea de Williams había sido originalmente invocada para caracterizar por contraste a ese tipo de verdad y justificación de los que las demandas éticas son capaces.[292] Los juicios valorativos, según él, podrían pensarse como *verdaderos* y capaces de un cierto grado de justificación argumentativa en la misma forma en que otros juicios "perspectivales" podrían considerarse. Sin embargo, afirmó, no pueden considerarse como "objetivamente" verdaderos, en tanto que esto equivalga a la idea de independientes de toda perspectiva. Así se les negó el tipo de convergencia en el "punto de vista absoluto" que se presupone en las ciencias naturales y, por lo tanto, ¡No pueden ser concebidos como tratando de la manera en que el mundo es "de todos modos"!

La propia distinción de Williams podría considerarse como una combinación de un enfoque "idealista" de los juicios valorativos (podrían ser ciertos desde cierto punto de vista compartible) y un enfoque "realista" de las ciencias naturales, que tiene por objeto explicar la manera como el mundo es "de todos modos", independientemente de todos los puntos de vista. Pero, ¿cómo comprender a la *filosofía misma* desde semejante punto de vista? Putnam interpretó que para Williams el objetivo de la investigación filosófica es la concepción absoluta, pero Williams negó que fuera ésta su intención (B. Williams, 2000). Según Williams, las afirmaciones de la *filosofía* deben entenderse como afirmaciones inexplicablemente perspectivales, por las mismas razones que Putnam invoca: la filosofía debe dar cuenta de *fenómenos normativos* dentro del mundo, como la naturaleza de las relaciones semánticas. La filosofía, por lo tanto, pertenece al ámbito del discurso más propio de nuestros juicios evaluativos que al de los juicios de las ciencias naturales.[293] Además, esto no es simplemente un problema de la física *per se*: parecería que ninguna ciencia concebida en el modo explicativo natural puede ser adecuada. Si bien las explicaciones evolutivas, por ejemplo, parecen mejores candidatos para explicar nuestras prácticas lingüísticas, la selección natural no explica las prácticas culturales humanas *per se*, "sino la característica humana universal de tener prácticas culturales, así como la capacidad de los seres

---

[291] En Redding (2007) he trazado la aparición de un enfoque hegeliano dentro de la filosofía analítica con la obra de Sellars, Brandom y McDowell.

[292] Williams (B. Williams, 1978) introdujo por primera vez la idea de una "concepción absoluta del mundo" y desarrolló más tarde la idea de la naturaleza no objetiva o irreductiblemente perspectivista de las afirmaciones morales (B. Williams, 1985, cap. 5).

[293] Nuestros relatos de la semántica (como los de la ética) deben, por supuesto, ser consistentes con la física, pero "cualquier intento de reducir las relaciones semánticas a los conceptos de la física está condenado" (B. Williams 2000: 484).

humanos para hacerlo". Independientemente de la identidad de la ciencia en cuestión, si la normatividad de las relaciones semánticas impide que formen parte de la "concepción absoluta del mundo", esto sólo pone de relieve el hecho de que lograr tal visión

> no nos sería particularmente útil para muchos de nuestros propósitos, como dar sentido a nuestras actividades, ni las intelectuales ni otras. Para esos propósitos (en particular, al intentar comprendernos a nosotros mismos) necesitamos conceptos y explicaciones que estén arraigados en nuestras prácticas más locales, nuestra cultura y nuestra historia. (Ibid.: 484)

Para Williams, entonces, la filosofía *no* debe aspirar a ser una explicación de la forma en que el mundo es "de todos formas" o, podríamos decir, de la forma en que es "en sí mismo". Más bien, trata de describir las relaciones que se mantienen dentro del mundo desde la perspectiva de nuestras prácticas normativas, y esto podríamos describirlo como alineado con el IT fuerte. Pero podríamos considerar su afirmación de que nuestros conceptos y explicaciones filosóficas están necesariamente "arraigados en nuestras prácticas más locales, nuestra cultura y nuestra historia" como manifestando el lado particularmente *hegeliano* de su pensamiento. Como Hegel, entonces, Williams invoca la dimensión necesariamente *histórica* de la reflexión filosófica: tal "memoria" filosófica, interna a la práctica de la filosofía misma, debe abordar la relación entre nuestras actuales orientaciones normativas y nuestros compromisos (como el compromiso con la ciencia o ciertos valores políticos liberales, por ejemplo), y las configuraciones precedentes de las que surgieron y a las que reemplazaron. Aquí la reflexión histórica no puede aspirar al tipo de "objetividad" que es el objetivo incluso de las *Geisteswissenschaften (Ciencias del espíritu)* empíricas, ya que este es el tipo de narración histórica que conduciría al nihilismo relativista. Más bien, tales historias deben ser recontadas desde los compromisos normativos del *punto de vista presente*, desde el cual nuestros compromisos actuales serán considerados más racionales que los que reemplazaron: en algún sentido, por lo tanto, será Whiggish o, como dice Williams, "vindicativo", para que no ocurra que "la historia de nuestra perspectiva ... interfiera con nuestro compromiso con ella, y en particular con un intento filosófico de trabajar en ella y desarrollar sus argumentos" (B. Williams 2000: 489). Williams señala que el tipo de "versiones de pantalla amplia (wide-screen versions)" de las historias sobre el "despliegue de la razón" o la "plena realización de la libertad y la autonomía", según Hegel y Marx, no son en absoluto populares dentro de la filosofía contemporánea, pero "*debemos* prestarles atención, si queremos saber qué actitud reflexiva tomar para nuestras propias concepciones "(ibid.: 488).[294]

Desde una perspectiva como la de Whiggins, la historia filosófica sólo puede entenderse como conduciendo al presente, ya que lo que *da cuenta (accounted for)* es sólo el conjunto de criterios falibles y racionalmente corregibles que informan a los juicios que concebimos como racionales, los mismos criterios que nos permiten concebirnos como jueces racionales. Esto, como he sugerido, está próximo a la concepción del "conocimiento absoluto" que se encuentra en la conclusión de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, una concepción que *no puede* equipararse con nociones como el punto de vista sin perspectiva del "ojo de Dios" o del punto de vista "absoluto" discutido dentro de la filosofía analítica contemporánea. La unidad del conocimiento absoluto debe ser entendida "henológicamente" en vez de "ontológicamente", o "idealistamente"

---

[294] Sobre la extensión de las tendencias hegelianas de Williams, especialmente en relación con su crítica de la filosofía moral kantiana, véase Jenkins (2006: 84-86).

en vez de "realistamente". En los términos de Hegel, el "infinito" encontrado aquí debe ser uno que *incluya* más que excluya la finitud de la perspectiva temporal: la visión desde "ahora", una idea repetida en la noción de Nietzsche-Zaratustra del eterno retorno.[295] Por supuesto, la historia teleológica de Hegel de la modernidad como el cumplimiento de una forma de humanidad racional que comienza con los griegos no es la concepción de Nietzsche de la historia desde los griegos hasta el presente, ya que cada uno de ellos se identifica con diferentes conjuntos de valores dentro de esta tradición. Pero lo que considero que tienen en común es una comprensión idealista de la forma de sus respectivas historias, la cual puede rastrearse hasta a las críticas de Leibniz y Kant a cualquier concepción metafísicamente realista del tiempo mismo. En estas narraciones, lo esencial es que no se pueda considerar que exista ninguna necesidad, salvo quizás en algunas concepciones marxistas de las "férreas leyes de la historia". Es, más bien, una necesidad que sólo se sostiene para algún sujeto cognoscente en la medida en que afirma una concepción valorativa "gruesa" que conecta a ese individuo en la historia con otros con quienes se identifica como perteneciendo a la misma comunidad. La innovación de Hegel aquí fue considerar que una idea de auto-constitución a través del reconocimiento de la comunidad histórica de una persona se aplica no sólo a los "datos" de la nacionalidad o de la religión sino a una comunidad trans-histórica y en evolución de seres *libres y racionales*.

La aclaración de Williams acerca de las relaciones entre las aspiraciones de la ciencia y las de la filosofía puede recordarnos que el proyecto idealista, visto a través de la lente interpretativa del IT fuerte, más que del débil, no considera a la filosofía como dependiente de que sea o no posible algún acceso super-científico al mundo tal como es "de todas formas". Al igual que Williams, el idealismo, con su compromiso para con alguna forma de "realismo empírico", se contenta con legar a las ciencias empíricas la tarea de averiguar lo que de todas formas existe en el mundo. Los naturalistas que hoy comparan el conocimiento filosófico con el de las ciencias empíricas tienden a hacerlo en el supuesto de que una filosofía que rechace esa reducción sólo podría hacerlo sobre la base de tener alguna pretensión extra-científica o super-científica. Sin embargo, desde la perspectiva del IT fuerte, ese naturalismo en la filosofía no parece más que la expresión de un deseo de librar a nuestra cultura de la filosofía. Y aunque podría ser el caso de que las fuerzas históricas en juego en la vida moderna *pongan de hecho* en peligro el futuro de la filosofía, la idea de filósofos *discutiendo* la corrección de tal acontecimiento parece un prospecto extraño.

En la lectura de la tradición idealista que he esbozado aquí, el idealismo surgió como una forma de hacer filosofía que podría coexistir sin competir con la ciencia, y podría hacerlo mediante una reinterpretación metafilosófica de lo que la filosofía *como* "metafísica" ha sido siempre. Tal vez el idealismo, bien entendido, todavía podría proporcionar la esperanza de una filosofía moderna

---

[295] Y sugiero que esta forma benigna de teleología es lo que cabe esperar de las consideraciones lógicas de Hegel. "Ontológicamente" concebido, un desarrollo teleológico sólo podría significar algo así como la realización progresiva de rasgos "implícitamente" encontrados en la forma anterior. En esta lectura, la teleología de Hegel podía ser vista de dos maneras, ya sea como el desarrollo de una auto-conciencia "divina" para la cual el ser humano finito proporcionaba el vehículo, o como la realización de algún "carácter de especie" implícito en el ser humano , Pero que necesitaba el desarrollo de ciertas condiciones sociales y culturales para su expresión. Pero ambas alternativas ignoran la negativa de Proclean de Hegel a considerar la "negación" asimétricamente, como dependiente de algún término semanticamente anterior no privativo. No reconoció ninguna «cosa» última, como la sustancia de Spinoza, antes de las negaciones a través de las cuales alcanza la determinación.

coherente y plausible, y una tercera alternativa al naturalismo cientificista y al teísmo ortodoxo, opuesto y resucitado de principios del siglo XXI.

Bibliografía

Fuentes primarias del idealismo continental

Anon

- **OSP** "The Oldest Systematic Programme of German Idealism", en *The Early Political Writings of the German Romantics,* ed. y trad. de Frederick C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

J. G. Fichte

- **EPW** *Early Philosophical Writings*, trad. y ed. de Daniel Breazeale, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- **FISK** "First Introduction to the Science of Knowledge" en *The Science of Knowledge,* ed. y trad. Peter Heath y John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- **FISK** *Primera y segunda introduccion a la teoría de la ciencia*, Trad. J. Gaos, México, UNAM, 1964, Clasificación [Q175 F53218 1964].
- **FISK** *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposicion de la doctrina de la ciencia*, Johann Gottlieb Fichte, estudio prel. y traducción de Jose María Quintana Cabanas, Madrid, Tecnos, 1987, Clasificación [Q175 F5318].
- **Fnds** *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, En *The Science of Knowledge*, ed. y trad. Peter Heath y John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- **Fnds** *Ensayo de una crítica de toda revelación; Reivindicación de la libertad de pensamiento; Algunas lecciones sobre el destino del sabio; Fundamento de toda la doctrina de la ciencia; Introducciones a la teoría de la ciencia; El destino del hombre; Discursos a la nación alemana; Apéndice a los "Discursos a la nación alemana"*, estudio introductorio por Faustino Oncina Coves, Madrid, Editorial Gredos, 2013, Clasificación [B2812 O53 2013].
- **FNM** *Foundations of Transcendental Philosophy* (Wissenschaftslehre) *Nova Methodo* (1796-99), trad. y ed. Daniel Breazeale, Ithaca, Cornell University Press, 1998.
- **FNR** *Foundations of Natural Right,* ed. Frederick Neuhouser, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- **FNR** *Fundamento del derecho natural segun los principios de la doctrina de la ciencia*, traducción de Jose L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera, Faustino Oncina Coves, estudio introductorio de Jose L. Villancañas Berlanga, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, Clasificación [K424 F53].
- **GA** *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth y Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962.
- **RA** "Review of Aenesidemus", En George di Giovanni y H. S. Harris, *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Albany, SUNY Press, 1985.

- **RA** *Reseña de "Enesidemo"*, Gaceta literaria general, Jena, 11-12 de febrero de 1794, trad. introd. y notas de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Hiperion, 1982, Clasificación [B2844.F5 F53].

G. W. F. Hegel

- **Aes** *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trad. T . M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- **EL** *The Encyclopaedia Logic: Part l of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences* con *the Zusátze,* trad. T. F. Geraets, W . A. Suchting and H. S. Harris, Indianapolis, Hackett, 1991.
- **EL** *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad., Eduardo Ovejero y Maury, México, Casa Juan Pablos, 2002, Clasificación [B2918.E8 O84 2002].
- **EL** *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed., intr., y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999, Clasificación [B2918.E8 V35 1999].
- **EPR** *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- **EPR** *Filosofia del derecho*, prólogo y nota biográfica Juan Garzón Bates, México, UNAM, Direccion General de Publicaciones, 1975, Clasificación [K230.H44 F55].
- **EPR** *Filosofía del derecho*, introducción de Carlos Marx, trad. Angélica Mendoza de Montero, México, D.F. Casa Juan Pablos, 1986, reimpr. 1995, Clasificación [K7 H4218 1986].
- **FK** *Faith and Knowledge*, trad. Walter Cerf y H. S. Harris, Albany, SUNY Press, 1977.
- **LHP** *Lectures on the History of Philosophy*, trad. E. S. Haldane, 3 vols, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.
- **LPR** *Lectures on the Philosophy of Religión* volumen 1, Las lecturas de 1827, ed. Peter C . Hodgson, Berkeley, University of California Press, 1988.
- **LPR** *Lecciones sobre filosofia de la religión*, ed. y trad. de Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza, 1984-9999, Clasificación [BL51 H36518 1984]
- **Phen** *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- **Phen** *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2015, Clasificación [B2928.E8 J55 2015]
- **Phen** *Fenomenologia del espiritu*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, Clasificación [B2928.E8 R63]
- **PM** *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences"* (1830), trad. William Wallace y A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- **PN** *Hegel's Philosophy of Nature*, ed. y trad. M. J. Petry, 3 vols, londers, George Allen y Unwin, 1970.

- **SL** *Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Londres, Allen y Unwin, 1969.
- **SL** *Ciencia de la lógica*, Trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, Clasificación [B2942.E8 M6218 2013].
- **SL** *Ciencia de la lógica*, edición de Félix Duque, Madrid, Abada Editores, Universidad Autónoma de Madrid, 2011, Clasificación [B2942.E8 D86].
- **W** *Werke*, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, 20 vols, Frankfurt y Main, Suhrkamp Verlag.

Immanuel Kant

- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/kant
- Para todas las referencias a los textos de Kant, salvo **CRPu** y **CFJ** los números de página se dan al volumen relevante de **KGS**, por ejemplo, 5.232 es el volúmen 5, página 232.
- **CFJ** *Critique of Judgment*, trad. W. S. Pluhar, Indianapolis, Hackett, 1987.
- **CFJ** *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. y trad. Manuel García Morente, Pozuelo de Alarcón, Madrid, Espasa Calpe, Clasificación [B2783.J8 K34 2007].
- **CFJ** *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. José Rovira Armengol, edición cuidada por Ansgar Klein, Buenos Aires, Losada, 2005 Clasificación [B2762 R68 2005].
- **CJFI** *First introduction to the Critique of Judgment*, en **CFJ**, pp. 385-441.
- **Corr** *Correspondence*, ed. y trad. A. Zweig, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- **CRPr** *Critique of Practical Reason*, ed. y trad. Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- **CRPr** *Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico Dulce María Granja Castro, México, Fondo de Cultura Económica, 2005 Clasificación [B2771 K618 2005].
- **CRPu** *Critique of Pure Reason*, ed. y trad. Paul Guyer y Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- **CRPu** *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, c2009, 734 páginas (Colección Filosofía. Biblioteca Immanuel Kant).
- **CRPu** estudio introductorio por José Luis Villacañas, de la traducción y notas de *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas, de la traducción y las notas de *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Agustín González Ruiz, del prólogo a *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Luis Fernando Moreno Claros -- Madrid, Gredos, 2010.
- **FMC** *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor, introd. Christine M. Korsgaard, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- **FMC** *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2012, Clasificación [B2766.I5 A218].
- **FMC** *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Immanuel Kant ; edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, Clasificación [B2766.E8 M37]
- **KGS** *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900.
- **LL** *Lectures on Logic*, ed. y trad. J. Michael Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- **MM** *The Metaphysics of Morals*, trad. Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- **OP** *Opus postumum*, ed. E. Förster, trad. E. Förster y M. Rosen, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- **Prol** *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, en *Immanueí Kant, Philosophy of Material Nature*, trad. J. W . Ellington, Indianapolis, Hackett, 1985.
- **Prol** *Prolegomenos a toda metafisica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, ed., traducción directa del aleman, comentarios y notas por Mario Caimi, epilogo de Norbert Hinske, Madrid, Istmo, 1999, Clasificación [B2799.M5 P7618 1999].
- **Rel** *Religión within the Boundaries of Mere Reason*, En *Immanueí Kant, Religión and Rational Theology*, ed. Allen W. Wood y George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- **Rel** *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad., pról. y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 2016, Clasificación [B2791.F7 M3618 2016].
- **TP** *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, ed. y trad. D. Walford y R. Meerbote, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

G. W. Leibniz

- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/leibniz
- **DM** "Discourse on Metaphysics" en *Philosophical Texts*, trad. y ed. R. S. Woolhouse y Richard Francks, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- **DM** *Discurso de metafisica*, intro., trad. y notas de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1982, Clasificación [B2572.E8 M3 1982].
- **DM** *Monadologia; Discurso de metafisica; La profesión de fe del filósofo*, trad, Manuel Fuentes Benot, Alfonso Castaño Piñan, Francisco de P. Samaranch, Barcelona, RBA Coleccionables, 2002, Clasificación [B2572.E8 F84 2002].
- **L-C** *G. W . Leibniz and Samuel Clarke, Correspondence*, ed. e intro. Roger Ariew, Indianapolis, Hackett, 2000.

- **L-C** *La polemica leibniz-clarke*, ed. y trad. de Eloy Rada, Madrid, Taurus, c1980, Clasificación [B2597 P64].
- **M** "Monadology" en *Philosophical Texts*, trad. y ed. R. S. Woolhouse y Richard Francks, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- **M** *Monadologia; Principios de filosofia*, intro., trad., y notas de Julián Velarde Lombraña, Barcelona, Biblioteca Nueva, 2001, Clasificación [B2580.E8 V45].
- **M** *Monadologia*, trad., del frances, pról., y notas de Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1980, Clasificación [B2580.E8 F8 1980].
- **NE** *New Essays on Human Understanding*, trad. y ed. Peter Remnant y Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- **NE** *Nuevos ensayos sobre el entedimiento humano*, ed. notas de J. Echeverría Ezponda -- Madrid, Alianza, 1992 Clasificación [B2581.E8 E44 1992]
- **NE** *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* , traducción y prólogo Eduardo Ovejero y Maury, Barcelona, RBA, Coleccionables, 2002, Clasificación [B2581.E8 O833 2002]
- **PE** *Philosophical Essays*, trad. R. Ariew y D. Garber, Indianapolis, Hackett, 1989.
- **PT** *Philosophical Texts*, trad. y ed. R. S. Woolhouse y Richard Francks, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- **Th** *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, ed. e intr. A. Farrer, trad. E. M. Huggard, Chicago, Open Court, 1985.
- *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, ed., intr., trad. y notas, Tomás Guillén Vera, Granada, Comares, 2012, Clasificación [B2590.E7 G85]

Friedrich Nietzsche

- **BT** *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*, en *Basic Writings of Nietzsche*, trad. y ed. Walter Kaufmann, Nueva York, Random House, 1968.
- **BT** *El nacimiento de la tragedia, o, Grecia y el pesimismo*, intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, c2000, Clasificación [B3313.G43 S35 2001].
- **BT** *De mi vida; El nacimiento de la tragedia; Sobre verdad y mentira en sentido extramoral; Los filósofos preplatónicos; Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*, estudio introductorio por Germán Cano, Madrid, España, Editorial Gredos, 2009, Clasificación [B3312.S5 2009].
- **D** *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trad. R. J. Hollingdale, intr. Michael Tanner, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- **D** *Aurora: pensamientos sobre los prejuicios morales*, intr., tr. y notas de German Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, Clasificación [B3313.M73 E8 2000]

- **GS** *The Gay Science, with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, trad. Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage Books, 1974.
- **GS** *La Gaya ciencia*, trad. Pedro González Blanco y Luciano de Mantua, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 2003 Clasificación, [B3313.F76 E76 2003].
- **GS** *De mi vida; El nacimiento de la tragedia; Sobre verdad y mentira en sentido extramoral; Los filósofos preplatónicos; Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*, estudio introductorio por Germán Cano, Madrid, España, Editorial Gredos, 2009, Clasificación [B3312.S5 2009].
- **UDH** "On the Uses and Disadvantages of History for Life", en *Untimely Meditations*, trad. y ed. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- **UDH** *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad., y estudio de Dionisio Garzón, Madrid, Edaf, 2000, Clasificación [B3313.V652 E7 2000].
- **TI** *Twilight of the Idols*, en *The Portable Nietzsche*, trad. y ed. Walter Kaufman, Nueva York, Viking Press, 1959.
- **TI** *Crepúsculo de los ídolos, o, cómo se filosofa con el martillo*, intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, Clasificación [B3313.E8 G66 1998].
- **TI** *El ocaso de los idolos*, Friedrich Nietzsche, Barcelona, Tusquets, 1998, Clasificación [B3313.E8 O23 1998].
- **TSZ** *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One*, trad. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1961.
- **TSZ** *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, intro, trad., y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011, Clasificación [B3313.A43 E8 2011b]
- **TSZ** *Asi habló Zaratustra*, Friedrich Nietzsche, trad., José Luis Patcha, Madrid, Mestas ediciones, 2011, Clasificación [B3313.A43 E8 2011].
- **WP** *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, trad. Walter Kaufmann y R. Hollingdale, Nueva York, Random House, 1967.
- **WP** *La Voluntad de Poder*, Friedrich Nietzsche, pról., Dolores Castrillo Mirat, trad., Aníbal Froufe, Madrid, EDAF, 2015, Clasificación [B3312.E8 E5 2015].

Karl Leonard Reinhold

- **FPK** "The Foundation of Philosophical Knowledge" (pardal translation of *Über das Fundament des philosophischen Wissens* [1791]), in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, ed. George di Giovanni y H. S. Harris, Albany, SUNY Press, 1985, 52-106.
- **LKP** *Letters on the Kantian Philosophy*, ed. Karl Ameriks, trad. James Hebbeler, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

F. W. J. Schelling

- **FOS** *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, trad. e intro. K. R. Peterson, Albany, SUNY Press, 2004.
- **HMP** *On the History of Modern Philosophy*, trad. e intro. Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- **IPN** *Ideas for a Philosophy of Nature*, trad. E. E . Harris y P. Heath, Nueva York, Cambridge University Press, 1988.
- **IPN** *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, estudio prel., trad. y notas de Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, Clasificación [B2870.A4 E7 1996].
- **PA** *Philosophy of Art*, ed. y trad. Douglas W . Stott, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- **PA** *Filosofia del arte*, estudio preliminar, trad., y notas de Virginia López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 2006, Clasificación [N64 S3418 2006].
- **STI** *System of Transcendental Idealism* (1800), trad. Peter Heath, intro. Michael Vater, Charlottesville, University Press of Virginia, 1978.
- **STI** *Sistema del idealismo trascendental*, tr., prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona, Antrhopos, 1988, Clasificación [B2881 S318].
- **T** *Timaeus* (1794), ed. Hartmut Buchner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994.
- **T** *Timeo*, intr., y trad., de Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos, 2011. Clasificación [B387.A8 E85]
- ver además *Schriften*, ed. Manfred Frank, Frankfurt y Main, Suhrkamp, 1985.

Friedrich Schiller

- **AE** *On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters*, ed. y trad. Elizabeth M. Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- **AE** *La educación estética del hombre*, trad., Manuel García Morente, Madrid, Espasa_Calpe, Clasificación [BH183 S222].
- **AE** *Kallias: cartas sobre la educacion estética del hombre*, trad. Jaime Feijoo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos, Madrid, Ministerio de Educacion y Ciencia, 1990, Clasificación [BH183 S275].
- **NSP** *Naïve and Sentimental Poetry and On the Sublime*, trad. e intro. Julius A. Elias, Nueva York, Frederick Ungar.
- **NSP** *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, trad., Juan Probst y Raimundo lida, ed. Verbum, Madrid, 2014, ISBN978-84-7962-993-9.

Friedrich Schlegel

- **AF** "Atheneum Fragments" en *Philosophical Fragments*, trad. Peter Firchow, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- **CF** "Critical Fragments" en *Philosophical Fragments*, trad. Peter Firchow, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- *Fragmentos,* seguido de *Sobre la incomprensibilidad*, trad., y notas de Pere Pajerols, Barcelona, Marbot, 2009, Clasificación [PT2503.S6 A6 2009].
- **DP** "Dialogue on Poetry", en *Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms*, trad. E. Behler y R. Struc, University Park, Pennsylvania State University Press, 1968.
- **DP** *Conversación sobre la poesía*, pról., trad., y notas Laura S. Carugati y Sandra Giron, Buenos Aires, Biblos, 2005, Clasificación [PN45 S39418].
- **KA** *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. E . Behler, J. J. Anstett y H . Eichner, 35 vols, Munich: F. Schöningh, 1958-2002.

Arthur Schopenhauer

- **WWR** *The World as Will and Representation*, trans E . G . F. Payne, Dover, New York, 1969.
- **WWR** *El Mundo como Voluntad y Representación*, trad., intr., y notas de Roberto R. Amayo., México., Fondo de Cultura Económica, 2012, Clasificación [B3138 E809 2012].
- **WWR** *El mundo como voluntad y representación*, trad., intr., y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Editorial Trotta, 2004, Clasificación [B3138 E809 2004].

Otras fuentes primarias

Aristóteles

- **Cats** *Categories*, en *The Categories, On Interpretation, and Prior Analytics*, ed. y trad. H. P. Cooke, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1960.
- **Cats** *Categorias de interpretationes*, intr., trad., y notas de Alfonso Garcia Suarez, Luis M. Valdes Villanueva, Julian Velarde Lombraña, Madrid, Tecnos, 1999, Clasificación [B438.A8 G37].
- **DA** *De anima*, ed., con intro. y comentario, David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- **DA** *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2010, Clasificación [PA3900.E8 C34 2010].
- **DA** *Acerca del alma = De anima*, trad., notas, pról., e intr, Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Argentina, Colihue, 2010, Clasificación [PA3900.E8 D43 2010].
- **Meta** *Metaphysics*, trad. Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Aristotle XVII - XVIII, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1960.

- **Meta** *Metafísica*, intro., trad., y notas María Luisa Alía Alberca, Madrid, Alianza Editorial, 2014, Clasificación [PA3900.E8 M525 2014b].
- **Meta** *Metafísica de Aristóteles*, trad., Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 2012, Clasificación [PA3900.E8 M54 2012].
- **OH** *On the Heavens*, trad. W . R. C . Guthrie, Loeb Classical Library, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1960.
- **OH** *Acerca del cielo; Meteorologicos*, introd., trad. y notas Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.
- **Phys** *Physics*, trad. P. H . Wicksteed y F . M. Cornford, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1960.
- **Phys** *Física*, trad., y notas de Ute Schmidt Osmanczik, intro., Antonio Marino López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- **Phys** *Física*, intr. y trad. Guillermo R. De Echandía, Madrid, Editorial Gredos, 2011.

Augustine

- **CG** *The City of God against the Pagans,* ed. y trad. R. W. Dyson, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- **CG** *La Ciudad de Dios*, ed., estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea, trad., Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, Clasificación [BR65.A64 E8 2010].
- **CG** *La Ciudad de Dios, Vida de San Agustín, San Posidio*, edición preparada por Santos Santamarta del Río, et. al., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, Clasificación [BR65.A64 E8 2009].

George Berkeley

- **WGB** *The Works of George Berkeley*, Bishop of Cloyne, ed. A. A. Luce y T. E. Jessop, Londres, Thomas Nelson & Sons, 1948-57.
- *Works*, ed. Jonathan Bennett, early modern text.
- *Comentarios filosóficos; Ensayo de una nueva teoría de la visión; Tratado sobre los principios del conocimiento humano; Tres diálogos entre Hilas y Filonús; Alcifrón*, estudio introductorio por Carlos Mellizo, Madrid, Editorial Gredos, 2013, Clasificación [B1312 2013].
- **PHK** A *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. Jonathan Dancy, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- **PHK** *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, estudio preliminar, traducción y notas Risieri Frondizi, Buenos Aires, Losada, 2004, Clasificación [B1333.E8 F7 2004].
- **TD** *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Amherst, Prometheus Books, 1988.

- **TD** *Tres diálogos entre Hilas y Filonius* intr., trad. y notas de Concha Cogolludo Mansilla, Madrid, Alianza, 1990, Clasificación [B1328 E85 1990].

Ralph Cudworth

- **TISU** *The True Intellectual System of the Universe,* with a new intro. G. A. J. Rogers, Bristol, Thoemmes Press, 1995.

Meister Eckhart

- **ES** *The Essential Sermons, Commentaríes, Treatises, and Defense,* trad. e intro. Edmund Colledge y Bernard McGinn, Nueva York, Paulist Press, 1981.
- **SW** *Selected Writings,* trad. Oliver Davies, Londres, Penguin, 1995.
- **SW** *Tratados y sermones*, trad., introd. y notas de Ilse M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983, Clasificación [BV5080.E5 T3718]

Ludwig Feuerbach

- **EC** *The Essence of Christianity,* trad. George Eliot, Nueva York, Harper, 1957.
- **EC** *La esencia de la religión*, trad., Sandra Giron, Buenos Aires, Argentina, Prometeo, 2009, Clasificación [BL51 F4818 2009].
- **PPF** *Principles of the Philosophy of the Future,* trad. M. H. Vogel, intro. T. H. Wartenberg, Indianapolis, Hackett, 1986.
- **PPF** *La filosofía del futuro*, Ludwig Feuerbach, *Tesis sobre Feuerbach*, Karl Marx, trad. y notas Julio Vera, Buenos Aires, Calden, 1969, Clasificación [B2971.E8 V4].
- **PPF** *Tesis provisionales para la reforma de la filosofia ; 0 principios de la filosofia del futuro* / Ludwig feuerbach ; prólogo y traduccion de Eduardo subirats ruggeberg ; ed. a cargo de Eduardo subirats ruggeberg -- Barcelona, Editorial Labor, 1976 Clasificación [B2971 T47]

Hugo Grocio

- **CLPB** *Commentary on the Law of Prize and Booty*, trad. G. L . Williams y W . H. Zeydel, Oxford, Oxford University Press, 1950.

Thomas Hobbes

- **HEW** *Hobbes' English Works,* ed. W . Molesworth, Londres, 1841.
- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/hobbes
- **L** *Leviathan*, con variantes selectas de la edición en latín de 1668, ed. Edwin Curley, Indianapolis, Hackett, 1994.
- **L** *Leviatán*, trad., pról., y notas Carlos Mellizo, Barcelona, RBA Coleccionables, 2002, Clasificación [JC153 H658 2002].

- **L** *Del Ciudadano y Leviatan*, ed. Enrique Tierno Galván, estudio de contextualización de Richard Tuck, trad., Andrée Catrysse y Manuel Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos, 2013, Clasificación [JC153 H657 2013].

David Hume

- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/hume
- **Enq** *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge y P. H . Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- **Enq** *Investigación sobre el Conocimiento Humano, Investigación sobre los principios de la moral, Un diálogo*, trad. Jaime de Salas Ortueta y Gerardo López Sastre, Madrid, Tecnos, 2015.
- **THN** *A Treatise on Human Nature,* ed. L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- **THN** *Tratado de la naturaleza humana; Autobiografía*, estudio preliminar, trad., y notas, Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2005, Clasificación [B1485.E8 D85 2005].
- **THN** *Mi vida; Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo; Tratado de la naturaleza humana; Resumen del "Tratado de la naturaleza humana"; Disertación sobre las pasiones; Ensayos morales selectos; Diálogos sobre la religión natural*, estudio introductorio por José Luis Tasset, Madrid, Editorial Gredos, 2012, Clasificación [B1462 2012].

John Locke

- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/locke
- **EHU** *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- **EHU** *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pról., Jose A. Robles y Carmen Silva, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, Clasificación [B1293 E8 1999].

(EHU) *Ensayo sobre el entendimiento humano* selección, trad., pról., y notas Luis Rodríguez Aranda, Barcelona, RBA Coleccionables, 2003 Clasificación [B1293.E8 J83 2002].

Karl Marx

- **Cptl** *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trad. Samuel Moore y Edward Aveling, ed. Frederick Engels, Moscow, Progress Publishers, 1996.
- **Cptl** *El capital: crítica de la economía política*, nueva versión del alemán Wenceslao Roces, estudio introductorio Ignacio Perrotini, prólogo, integración del manuscrito y cuidado de la edición Ricardo Campa, Clasificación [HB501 M366 2014]

Henry More

- **AAA** *An Antidote against Atheism, or, An Appeal to the Naturall Faculties of the Minde of Man, Whether There Be Not a God*, Londres, J. Flesher, 1665.

Isaac Newton

- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/newton

- **MPNP** *Mathematical Principles of Natural Philosophy, and His System of the World*, trad. Andrew Motte in 1729, trad. rev. Florian Cajori, 2 vols, Berkeley, University of California Press, 1962.
- **MPNP** *Principios matemáticos de la filosofía natural*, intr., trad., y notas de Eloy Rada García, Madrid, Alianza, 2011.
- **NPN** *Newton's Philosophy of Nature: Selections* /from His writings, ed. H . S. Thayer, intro. J. H . Randall Jr, Mineóla, N.Y., Dover, 2005.

Nicolás de Cusa

- **OLI** *On Learned Ignorance,* en *Selected Spiritual writings*, trad. e intro. H. Lawrence Bond, Nueva York, Paulist Press, 1997.
- **OLI** *Acerca de la docta ignorancia*, intr., trad., y notas, Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Biblos, 2003, Clasificación [BT765.N53 D43].
- **OLI** *La docta ignorancia*, trad., pról., y notas de Manuel Fuentes Benot, Argentina, Orbis, Hyspamerica, 1984, Clasificación [B765.N53 D418].

Platón

- **CW** *Complete Works*, ed. J. M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997.
- **CW** *Obras completas*, 9 vol., Madrid, Gredos.

Plotino

- **Enn** *The Enneads,* trad. Stephen Mackenna, intro. y notas John Dillon Londres, Penguin, 1991.
- **Enn** *Enéadas*, trad., Juan David García Bacca, Buenos Aires, Editorial losada, 2005, Clasificación [PA4364 E7 2005].
- **Enn** *Eneadas*, intr., trad., y notas de Jesús igal, Madrid, Gredos, 1980-9999, Clasificación [B693.E87 I43].

Porphyry

- **Int** *íntroduction*, trans., with commentary, Jonathan Barnes, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Proclus

- **ET** *The Elements of Theology* trad. y commentary, E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- **CPP** *A Commentary on Plato's Parmenides,* trad. John M. Dillon y Glenn R. Morrow, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987.

Jean-Jacques Rousseau

- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/rousseau
- **SC** *The Social Contract*, en *The Social Contract and Discourses*, trad. G . D . H . Colé, Londres, Dent, 1973.

- **SC** *Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres; Emilio o la educación; El contrato social*, estudio introductorio por Sergio Sevilla, Madrid, Gredos, 2011.

Spinoza

- *Works*, ed. Jonathan Bennett, http://www.earlymoderntexts.com/authors/spinoza
- **E** *The Ethics,* en *A Spinoza Reader*, ed. y trad. Edwin Curley, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994.
- **E** *Ética demostrada según el orden geométrico*, intr., trad., y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2011, Clasificación [B3973.E8 P45 2011].
- **E** *Ética*, edición y traducción Atilano Domínguez, Barcelona, Editorial Trotta, 2002, Clasificación [B3973.E8 D65 2002].

Richard Wagner

- **AWF** *The Art of Work of the Future and Other Works,* trad. W. A. Ellis, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993.
- **AWF** *La obra de arte del futuro*, trad., y notas de Joan B. LLinares y Francisco López, intr., de Joan B. Linares, *post scriptum* de Francisco López, Universität de Valencia, Clasificación [ML410.W1 A224 2000b]

Comentarios y otras obras secundarias

- Abbey, Ruth (2000) *Nietzsche's Middle Period,* Oxford, Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew (1994) *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist,* Oxford, Oxford University Press.
- Allison, Henry E. (1990) *Kant's Theory of Freedom,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. (2000) "Is the *Critique of Judgment* 'Post-Critical'?" en Sedgwick (2000).
- Allison, Henry E. (2004) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, rev., enlarged edn, New Haven, Conn., Yale University Press.
- Allison, Henry E. (2004) *El idealismo trascendental de kant: Una interpretacion y defensa*, pról., y trad., Dulce María Granja Castro, Barcelona, Anthropos, México, UAM, Unidad Iztapalapa, 1992, Clasificación [B2799.T7 A5518].
- Antognazza, Maria Rosa (1999) "Immeatio and Emperichoresis: The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz", en *The Young Leibniz and His Phiíosopivy* (1646-76), ed. Stuart Brown, Dordrecht y Londres, Kluwer Academic.
- Antognazza, Maria Rosa (2007) *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century,* trad. Gerald Parks, New Haven, Conn., Yale University Press.

- Armstrong, David M. (1997) *A World of States of Affairs,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Ayers, Michael M. (2005) "Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist?" en *The Cambridge Companion to Berkeley,* ed. Kenneth P. Winkler, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baruzi, Jean (1907) *Leibniz et L'organisation religieuse de la terre,* París, Félix Alean.
- Baum, Manfred (2000) "The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature", en Sedgwick (2000).
- Beaney, Michael (2007) "Analysis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2007 edn), ed. Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/analysis/.
- Beck, Lewis White (1960) *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason",* Chicago, University of Chicago Press.
- Beierwaltes, Werner (2004) *Platonismus und Idealismus,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Beiser, Frederick C . (1987) *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C . (1996) *The Sovereignty of Reason: The De/ense of Rationality in the Early* English. Enlightenment, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Beiser, Frederick C . (2002) *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*, 1781- 1801, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (2003) *The Romantic imperative: The Concept of Early German Romanticism,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C . (2005) *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford, Oxford University Press.
- Beiser, Frederick C . (2006) "Moral Faith and the Highest Good", en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy,* ed. Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bernstein, Richard J. (2001) "Radical Evil: Kant at War With Himself", en *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, ed. Maria Pia Lara, Berkeley, University of California Press.
- Bird, Graham (2006) *The Revolutionary Kant: A Commentary on the "Critique of Puré Reason",* Perú, 111., Open Court.
- Blumenbach, Johann Friedrich (1781) *Uber den Biídungstríeb und das Zeugungsgeschaft,* Göttingen, J. C . Dieterich.
- Blumenberg, Hans (1983) *The Legitimacy of the Modern Age,* trad. Robert M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, M I T Press.

- Blumenberg, Hans (1983) *La legitimación de la edad moderna*, trad., Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, Clasificación [CB88 B5818 2008].
- Bowie, Andrew (1993) *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche,* Manchester, Manchester University Press.
- Bowie, Andrew (1997) *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory,* Londres, Routledge &. Kegan Paul.
- Bowie, Andrew (2007) *Music, Philosophy and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brandom, Robert B. (2000) *Articulating Reasons*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Brandom, Robert B. (2000) *La Articulación de las razones: una introducción al inferencialismo*, trad., Eduardo de Bustos y Eulalia Pérez Sedeño, Madrid Siglo XXI, España, 2002, Clasificación [P106 B72918].
- Brandom, Robert B. (2002) *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of lntentionality,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Brient, Elizabeth (2002) *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity,* Washington, D. C., Catholic University Press of America.
- Brown, Stuart (1995) "The Seventeenth-Century Intellectual Background", en *The Cambridge Companion to Leibniz,* ed. Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brown, Stuart (1998) "Some Occult Influences in Leibniz's Monadology", en *Coudert et al.* (1998).
- Brucker, Johann Jakob (2001) *The History of Philosophy from the Earliest Periods: Drawn up from Brucker's Historia Critica Philosophiae*, ed. W. Enfield, Bristol, Thoemmes Press.
- Bruno, Giordano (1995) *The Ash Wednesday Supper,* ed. y trad. Edward A. Gosselin y Lawrence S. Lerner, Toronto, University of Toronto Press.
- Bruno, Giordano (2004) *La cena de las cenizas*, intr., trad., y notas de Miguel Ángel Granada, Barcelona, RBA Coleccionables, 2004, Clasificación [B783.C43 E8 2004].
- Bruno, Giordano (1972) *La cena de las cenizas*, México, UNAM, 1972, Clasificación [B783.C43 E8].
- Bubner, Rüdiger (2003) *The Innovations of Idealism,* trad. Nicholas Walker, Cambridge, Cambridge University Press.
- Burnyeat, Myles (1982) "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *Philosophical Review* 91, 3-40.

- Burri, Alex (2004) "Facts and Fictions", en *The Literary Wittgenstein,* ed. John Gibson y Wolfgang Huemer, Londres, Routledge.
- Cassirer, Ernst (1963) *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, trad. M. Domandi, Oxford, Blackwell.
- Cassirer, Ernst (1963) *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, trad., Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé Editores, 1951, Clasificación [B775 C37218].
- Cavell, Stanley (1976) "The Avoidance of Love", en *Must We Mean What We Say? A Book of Essays,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Christianson, Gale E. (1984) *In the Presence of the Creator: Isaac Newton and His Times*, Nueva York, Free Press.
- Christianson, Gale E. (1984) *Newton*, trad. Domingo Santos, Barcelona, Salvat, 1987, Clasificación [QC16.N7 CH7418].
- Clarke, Edwin y L. S. Jacyna (1987) *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts,* Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Norman (1970) *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarclüsts of the Middle Ages,* rev. edn, Londres, Paladin.
- Coleman, Janet (2000) *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity,* Oxford, Blackwell.
- Cooper, Laurence D. (2002) "Human Nature and the Love of Wisdom: Rousseau's Hidden (and Modified) Platonism", *Journal of Politics* 64, 108-25.
- Coudert, Allison P., Richard H . Popkin y Gordon M. Weiner (eds) (1998) *Leibniz, Mysticism, and Religion,* Dordrecht, Kluwer Academic.
- Crites, Stephen (1998) *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Darwall, Stephen (1995) *The British Moralists and the Internal "Ought": 1640-1740,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Darwall, Stephen (2006) *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- De Caro, Mario, y David Macarthur (2004) *Naturalism in Question,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Dennett, Daniel C. (1987) *The lntentional Stance,* Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Dennett, Daniel C . (1987) *La actitud intencional*, trad. Daniel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 1998, Clasificación [B105.I56 D43518 1998].

- Dickey, Laurence (1987) *Hegel: Religión, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807,* Cambridge, Cambridge University Press.
- di Giovanni, George, y H. S. Harris (1985) *Between Kant and Hegel,* Albany, SUNY Press.
- Dihle, Albrecht (1982) *The Theory of Will in Classical Antiquity,* Berkeley, University of California Press.
- Duhem, Pierre (1985) *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds,* ed. y trad. Roger Ariew, Chicago, University of Chicago Press.
- Düsing, Klaus (1988) "Absolute Identität und Formen der Endlichkeit: Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik", en *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-2),* ed. K. Düsing, Cologne, Jürgen Dinter.
- Edwards, Jeffrey (2000a) "Self-Love, Anthropology, and Universal Benevolence in *Kant's Metaphysics of Morals"*, *Review of Metaphysics* 53, 887-914.
- Edwards, Jeffrey (2000b) "Spinozism, Freedom, and Transcendental Dynamics in Kant's Final System of Transcendental Idealism", en Sedgwick (2000).
- Edwards, Jeffrey (2000c) *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*, Berkeley, University of California Press.
- Ferrari, Giovanni (1989) "Plato on Poetry", en *The Cambridge History of Literary Criticism,* ed. George A. Kennedy, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ferrarin, Alfredo (2001) *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Flathman, Richard E. (1992) *Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice,* Ithaca, Cornell University Press.
- Force, James E. (1990) "Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought", en *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, ed. James E. Forcé y Richard H . Popkin, Dordrecht, Kluwer.
- Forster, Eckhart (2000) *Kant's Final Synthesis*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Frank, Manfred (1997) *Unendliche Annähenmg: Die Anfänge der Philosophischen Frühromantifc*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Frank, Manfred (2004) *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism,* trad. Elizabeth Millán-Zaibert, Albany, SUNY Press.
- Franks, Paul W . (2005) *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Franz, Michael (2003) "Der Neoplatonismus in den philosophiehistorische Arbeiten der zweiten Hálfte des 18. Jahrhunderts", en *Platonismus im Idealismos: Die platonische Tradition*

in der klassischen deutschen Philosophie, ed. Burkhard Mojsisch y Orrin F. Summerell, Munich, K. G . Saur.

- Frazer, Alexander Campbell (1908) *Berkeley and Spiritual Realism,* Londres, Constable.
- Friedman, Michael (1992) *Kant and the Exact Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Funkenstein, Amos (1986) *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century,* Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1992) *Truth and Method*, ed. y trad. Joel Weinsheimer y Donald G . Marshall, Nueva York, Crossroads.
- Gadamer, Hans-Georg (1997) *Verdad y metodo I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, Clasificación [BD241 G318 1997].
- Gadamer, Hans-Georg (2004) *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2004, Clasificación [BD241 G318 2004].
- Garber, Daniel (1985) "Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years", en *The Natural Philosophy of Leibniz,* ed. K. Okruhlik y J. R. Brown, Dordrecht, Reidel.
- Garber, Daniel (2005) "Leibniz and Idealism", en *Leibniz: Nature and Freedom,* ed. D. Rutherford y J. A . Cover, Oxford, Oxford University Press.
- Gardner, Sebastian (1999) *Kant and the "Critique of Puré Reason",* Londres, Routledge.
- Gersh, Stephen, y Dermot Moran (2006) *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition,* Notre Dame, Universidad de Notre Dame.
- Gerson, Lloyd P. (2005) "What Is Platonism?" *Journal of the History of Philosophy* 43, 253-76.
- Gibbons, B. J. (1996) *Gender in Mystical and Occult Thought: Behmenism and Its Development in Engíand*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Gill, Michael B. (2006) *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Gillespie, Michael Allen (1995) *Nihilism before Nietzsche,* Chicago, University of Chicago Press.
- Grant, Edward (1981) *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hale, Susan C . (1988) "Space/time and the Abstract/Concrete Distinction", *Philosophical Studies* 53, 85-102.
- Hall, A. Rupert (1990) *Henry More—Magic, Religión, and Experiment,* Oxford, Blackwell.
- Hammer, Espen (2007) *German Idealism: Contemporary Perspectives*, Nueva York, Routledge.

- Hare, John E. (1999) "Augustine, Kant, and the Moral Gap", en *The Augustinian Tradition,* ed. Gareth M. Mathews, Berkeley, University of California Press.
- Harries, Karsten (1975) "The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor", Joumal of the History of Philosophy 13, 5-15.
- Harries, Karsten (2001) *Infinity and Perspective,* Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Haym, Rudolf (1870) *Die romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes,* Berlin, Gaertner.
- Heine, Heinrich (1985) *The Romantic School and Other Essays,* ed. Jost Hermand y Robert C . Holub, Nueva York, Continuum.
- Henrich, Dieter (1991) *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Henrich, Dieter (1995) *Der Grund im Bewusstsein: Hölderlins Denken in Jena 1794—95,* Stuttgart, Klett-Cotta.
- Henrich, Dieter (2003) *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, ed. David S. Pacini, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Hill, R. Kevin (2003) *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Horn, Laurence (2001) *A Natural History of Negation,* Stanford, Calif., CSLI Publications.
- Horstmann, Rolf-Peter (2006) "Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology", *Inquiry* 49, 103-18.
- Hotson, H. (1994) "Alsted and Leibniz: A Preliminary Survey of a Neglected Relationship", *VI Internationale Leibniz Kongress: Leibniz und Europa,* vol. 1, Hanover, G. W . Leibniz Gesellschaft.
- Hutin, Serge (1960) *Les disciples anglais de Jacob Boehme aux xvii et xviii e siècles*, París, Editions Denoél.
- Jacob, Margaret C. (2006) *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, 2da. rev., ed. Lafayette, Louisiane, Cornerstone Books.
- Jammer, Max (1954) *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Jammer, Max (1970) *Conceptos de Espacio*, México, Grijalbo, Clasificación [QC6 J32]
- Jenkins, Mark P. (2006) *Bernard Williams,* Chesham, Reino Unido, Acumen.
- Jolley, Nicholas, (1986) "Leibniz and Phenomenalism", *Studia Leibnitiana* 18, 39-51.

- Kelly, George Armstrong (1969) *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Kessler, Eckhard (1990) "The Transformation of Aristotelianism during the Renaissance", en *New Perspectives on Renaissance Thought: Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, ed. J. Henry y S. Hutton, Londres, Duckworth.
- Knuuttila, Simo (2001) "Time and Creation in Augustine", en The *Cambridge Companion to Augustine,* ed. Eleonore Stump y Norman Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kompridis, Nikolas (ed.) (2006) *Philosophical Romanticism*, Londres, Routledge.
- Korsgaard, Christine (1996) *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Koyré, Alexandre (1957) *From the Closed World to the Infinite* Universe, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins Press.
- Koyré, Alexandre (1979) *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. Carlos Solís Santos, México, Siglo XXI, Clasificación [BD511 K6724 1979]
- Kristeller, Paul Orto (2001) "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics", en *Spinoza, Critical Assessments,* ed. Genevieve Lloyd, Londres, Routledge, vol. 1, 111-25.
- Kuehn, Manfred (2001) *Kant: A Biography,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Kuhn, Thomas S. (1957) *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Kuhn, Thomas S. (1996) *La revolución copernicana; la astronomia planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental* trad. Domenec Bergada, Barcelona, Ariel, 1996.
- Kuhn, Thomas S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas S. (2013) *La estructura de las revoluciones científicas*, trad., e intr., Carlos Solís Santos, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, y Jean-Luc Nancy (1988) *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, trad. Philip Barnard y Cheryl Lester, Albany, S U NY Press.
- La Vopa, Anthony J. (2001) *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Laywine, Alison (1993) *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero, Calif, Ridgeview.
- Lenoir, Timothy (1980) "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology", *Isis* 71, 77-108.

- Lenoir, Timothy (1982) *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht, Reidel.
- Leventhal, Robert S. (1994) *The Disciplines of Interpretation: Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany, 1750-1800*, Berlin, W . de Gruyter.
- Lloyd, A. C . (1990) *The Anatomy of Neoplatonism,* Oxford, Clarendon Press.
- Loemker, Leroy E . (1961) "Leibniz and the Herborn Encyclopedists", *Journal of the History of Ideas* 22, 323-38.
- Loemker, Leroy E. (1972) *Struggle for Synthesis: The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Longuenesse, Béatrice (2007) "Point of View of Man or Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment, and Reason", en *Hegel's Critique of Metaphysics,* trad. Nicole J. Simek, Cambridge, Cambridge University Press.
- Louden, Robert B. (2000) *Kant's Impure Ethics,* Oxford, Oxford University Press.
- Luce, A. A . (1945) *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge"*, Londres, T . Nelson &. Sons.
- Lukács, Georg (1975) *The Young Hegel: Studies in the Relation between Dialectics and Economics,* trad. R. Livingstone, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Magee, Bryan (2001) *Wagner and Philosophy,* Londres, Penguin.
- Magee, Glenn Alexander (2001) *Hegel and the Hermetic Tradition,* Ithaca, Cornell University Press.
- Magnus, Bernd (1978) *Nietzsche's Existential Imperative,* Bloomington, Indiana University Press.
- Mahnke, Dietrich (1937) *Unendliche Sphare und Allmittelpunkt: Beitrage zur Genealogie der Mathematischen Mystik*, Halle. Max Niemeyer.
- Martin, John N. (2004) *Themes in Neoplatonic and Aristotelian Logic: Order, Negation and Abstraction,* Aldershot, Reino Unido, Ashgate.
- Martin, Nicholas (1996) *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press.
- Martin, Wayne M. (1997) *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Martinich, A. P (1992) *The Two Gods of "Leviathan": Thomas Hobbes on Religión and Politics,* Cambridge, Cambridge University Press.

- Mayer, Paola (1999) *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Bóhme: Theosophy, Hagiography, Literature,* Montreal, McGill-Queen's University Press.
- McCardle, Arthur W. (1986) *Friedrich Schiller and Swabian Pietism,* Nueva York, Peter Lang.
- McGinn, Bernard (2005) *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Nueva York, Herder & Herder.
- McGuire, J. E . (1995) "Force, Active Principles, and Newton's Invisible Realm", en *Tradition and ínnovation: Newton's Metaphysics of Nature*, Dordrecht, Kluwer.
- Meerbote, Ralf (1990) "Kant's Functionalism", en *Historical Foundations of Cognitive Science,* ed. J. - C. Smith, Dordrecht, Kluwer.
- Menn, Stephen (1998) *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mercer, Christia (2002) "The Aristotelianism at the Core of Leibniz's Philosophy", en *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century,* ed. C . Leijenhorst, C . Lüthy y J. M. M. H. Thijssen, Leiden, Brill.
- Mercer, Christia (2004) "Leibniz, Aristotle, and Ethical Knowledge", en *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, ed. Riccardo Pozzo, Washington, D. C.: Catholic University of America Press.
- Merchant, Carolyn (1979) "The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad", *Journal of the History of Philosophy* 17, 255-69.
- Millgram, Eliah (1997) *Practical lnduction,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Mojsisch, Burkhard, y Orrin F. Summerell (eds) (2003) *Platonismus im Idealismus: die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Munich and Leipzig, K. G . Saur.
- Mollowitz, Gerhard (1935) "Kants Platoauffassung", *Kant-Studien* 40, 13-67.
- Moran, Dermot (2006) "Spiritualis Incrassatio: Eriugena's Intellectualist Immaterialism. Is It an Idealism?" en *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition,* ed. Stephen Gersh y Dermot Moran, Notre Dame, University of Notre Dame.
- Morison, Benjamín (2002) *On Location: Aristotle's Concept of Place,* Oxford, Oxford University Press.
- Müller-Sievers, Hulmut (1997) *Self-Generation: Biology, Philosophy, and Literature around 1800,* Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Munzel, G . Felicitas (1999) *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago, Chicago University Press.
- Nagel, Thomas (1986) *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press.

- Nagel, Thomas (1986) *Una vision de ningun lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, Clasificación [BD220 N3418].
- Narbonne, Jean-Marc (2001) *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*, París, Belles Lettres.
- Nehamas, Alexander (1985) *Nietzsche: Life as Literature,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C , y Hilary Putnam (1992) "Changing Aristotle's Mind", en *Essays on Aristotle's "De Anima"*, ed. Martha C . Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty, Oxford, Oxford University Press.
- O'Regan, Cyril (1994) *The Heterodox Hegel*, Albany, SUNY Press.
- Ospovat, Dov (1981) *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Panofsky, Erwin (1968) *Idea: A Concept in Art Theory*, trad. Joseph J. S. Peake, Nueva York, Harper & Row.
- Panofsky, Erwin *Idea: contribución a la historia de la teoría del arte*, trad., María Teresa Pumarega, Madrid, Ediciones cátedra, 2013 Clasificación [N68 P2918 2013].
- Peirce, C. S. (1992) "Frazer's The Works of George Berkeley" en *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings,* vol. 1 (1867-1893), ed. N . Houser y C . Kloesel, Bloomington y Indianapolis, Indiana University Press.
- Pépin, Jean (2006) "Saint Augustine and the Indwelling of the Ideas of God", en *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*, ed. Stephen Gersh y Dermot Moran, Notre Dame, University of Notre Dame.
- Pinkard, Terry (1994) *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry (2000) *Hegel: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry (2002) *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (1989) *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self Consciousness,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (1997) *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Popkin, Richard (1992) "Spinoza, Neoplatonic Kabbalist?" en *Neoplatonism and Jewish Thought,* ed. Lenn. E. Goodman, Albany, SUNY Press.

- Pozzo, Riccardo (2004) "Kant on the Five Intellectual Virtues", en *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy,* ed. Riccardo Pozzo, Washington, D. C., Catholic University of America Press.
- Price, Huw (1996) *Time's Arrow and Archimedes Point: New Directions for the Physics of Time,* Nueva York, Oxford University Press.
- Putnam, Hilary (1992) *Renewing Philosophy,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Rawls, John (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Rawls, John (2000) *Lecciones sobre la historia de la filosofia moral*, compilado por Barbara Herman, trad. Andrés de Francisco, Barcelona, México, Paidós, 2007, Clasificación [BJ301 R3818 2007]
- Reath, Andrews (1989) "Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination", Kant-Studien 80, 284—302.
- Redding, Paul (1993) "Nietzsche and the English Genealogists", en *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, ed. P. Patton, Londres, Routledge.
- Redding, Paul (1996) *Hegel's Hermeneutics,* Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- Redding, Paul (2007) *Analytic Phiíosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Reich, Klaus (1964) "Die Tugend in der Idee", en *Argumentationen: Festschrift für Josef Kónig,* ed. Harald Delius y Günther Patzig, Góttingen, Vandenhoeck &. Ruprecht.
- Richards, Robert J. (1992) *The Meaning of Evolution: The Morphological Construction and ideological Reconstruction of Darwin's Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Richards, Robert J. (2002) *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Richie, A. D. (1967) *George Berkeley, A Reappraisal*, ed., with preface G. E. Davie, Manchester, Manchester University Press.
- Riley, Patrick (1982) *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Riley, Patrick (1996) *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Rist, John (1996) "Plotinus and Christian Philosophy", en *The Cambridge Companion to Plotinus,* ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge, Cambridge University Press.

- Roberts, John Russell (2007) *A Metaphysics for the Mob: The Philosophy of Qeorge Berkeley,* Nueva York, Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, irony and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Rudy, Gordon (2002) *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Nueva York, Routledge.
- Rutherford, Donald (1995) *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rutherford, Donald (1998) "Leibniz and Mysticism" en Coudert et al. (1998).
- Schneewind, J. B. (1996) "Voluntarism and the Foundations of Ethics", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 70, 25-41.
- Schneewind, J. B. (1998) *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schneewind, J. B. (1998) *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna*, trad., Jesús Héctor Ruiz Rivas, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, Clasificación [BJ301 S3418].
- Schónfeld, Martin (2000) *The Phiíosophy of the Young Kant: The Precritical Project,* Oxford, Oxford University Press.
- Scuchard, Marcia Keith (1998) "Leibniz, Benzelius and Swedenborg", en Coudert et *al.* (1998).
- Sedgwick, Sally (ed.) (2000) *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Selby-Bigge, L. A . (1897) *British Moralists, Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century*, en 2 vols, Oxford, Clarendon Press.
- Sellars, Wilfrid (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind,* intro. Richard Rorty y estudio introductorio Robert Brandom, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Shell, Susan Meld (1996) *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago, University of Chicago Press.
- Shim, Michael K. (2005) "What Kind of Idealist Was Leibniz?" *British Journal for the History of Philosophy* 13, 91-110.
- Siorvanes, Lucas (1996) *Proclus: Neo-Platonic Phiíosophy and Science, New Haven*, Conn., Yale University Press.
- Sklar, Lawrence (1981) "Up and Down, Left and Right, Past and Future", *Noús* 15, 111-29.

- Sloan, Phillip R. (ed.) (1992) *Richard Ornen: The Hunterian Lectures in Comparative Anatomy May-June, 1937*, intro. y commentary Phillip R. Sloan, Chicago, University of Chicago Press.
- Smith, Justin Erik Halldór (2004) "Christian Platonism and the Metaphysics of Body in Leibniz", *British Journal for the History of Philosophy* 12, 43-59.
- Stenius, Erik (1960) *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought,* Oxford, Blackwell.
- Stern, Robert (2002) *Hegel and the "Phenomenology of Spirit",* Londres, Routledge.
- Stern, Robert (2009) "Hegel's Idealism" en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy,* ed. Frederick C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stoeffler, F. Ernest (1973) *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, Brill.
- Stoneham, Tom (2002) *Berkeley's World: An Examination of the Three Dialogues*, Oxford, Oxford University Press.
- Strathman, Christopher A. (2006) *Romantic Poetry and the Fragmentary Imperative: Schlegel, Byron, Joyce*, Bíanchot, Albany, N. Y., SUNY Press.
- Taylor, Charles (1992) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1992) *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona, México, Paidós Ibérica, 2006, Clasificación [BD450 T39518 2006].
- Thiessen, Gesa Elsbeth (ed.) (2004) *Theological Aesthetics: A Reader,* Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans.
- Thompson, Manley (1983) "Philosophical Approaches to Categories", Monist 66, 336-52.
- Tonelli, Giorgio (1975) "Conditions in Konigsberg and the Making of Kant's Philosophy", en *bewusst sein: Gerhard Funke zu eigen*, ed. Alexius J. Bucher, Hermann Drüe and Thomas M. Seebohm, Bonn, Bouvier.
- Tuschling, Burkhard (1971) *Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants "Opus postumum"*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Tuschling, Burkhard (1989) "Apperception and Ether: On the Idea of a Transcendental Deduction of Matter in Kant's Opus postumum", en *Kant's Transcendental Deductions: The Three "Critiques" and the "Opus postumum",* ed. Eckart Fórster, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Tuschling, Burkhard (1991) "The System of Transcendental Idealism: Questions Raised and Left Open in the Kritik der Urteilskraft", en *System and Teleology in Kant's "Critique of Judgment"*, ed. Hoke Robinson, Southern Journal of Philosophy, 30 (supp.), 109-27.
- Van Cleve, James (1999) *Problems from Kant*, Nueva York, Oxford University Press.

- Vieillard-Baron, Jean-Louis (1979) *Platón et l'idéalisme allemand (1770-1830),* París, Beauchesne.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (1988) *Platonisme et interprétation de Platon a l'époque modern,* París, Vrin.
- Vohler, Martin (2002) "Christian Gottlob Heyne und das Studium des Altertums in Deutschland", en *Disciplining Classics-Altertumswssenschaft ais Beruf,* ed. Glenn W. Most, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vuillemin, Jules (1955) *Physique et métaphysique kantiennes,* París, Presses Universitaires de France.
- Walker, Ralph C . S. (1989) *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism,* Londres, Routledge.
- Westfall, Richard S. (1980) *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (1978) *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, Penguin.
- Williams, Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Williams, Bernard (2000) "Philosophy as a Humanistic Discipline", *Philosophy* 75, pp. 477-96.
- Williams, David Lay (2005) "Justice and the General Will: Affirming Rousseau's Ancient Orientation", *Journal of the History of Ideas* 66, 383-411.
- Williams, David Lay (2007) *Rousseau's Platonic Enlightenment,* University Park, Pennsylvania State University Press.
- Williams, Robert R. (1997) *Hegel's Ethics of Recognition,* Berkeley, University of California Press.
- Williamson, George S. (2004) *The Longing for Myth in Germany: Religión and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wilson, Catherine (1989) *Leibniz's Metaphysics: A Comparative and Historical Study*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Winkler, Kenneth P. (ed.) (2005) *The Cambridge Companion to Berkeley,* Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus,* trad. C. K. Ogden, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (2007) *Tractatus logico-philosophicus*, trad., intr., y notas Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Editorial Tecnos, 2007, Clasificación [BC135 W532 2007].

- Wittgenstein, Ludwig (2012) *Tractatus logico-philosophicus*, trad. e intr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, Clasificación [BC135 W532 2012].
- Wood, Allen W . (2005), *Kant,* Oxford, Blackwell.
- Zarka, Charles (1996) "First philosophy and the Foundation of Knowledge", en *The Cambridge Companion to Hobbes,* ed. Tom Sorell, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zoller, Günter (1998) *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will,* Cambridge, Cambridge University Press.