

Quintas Jornadas de Filosofía Moderna

24, 25 y 26 de Mayo 2011

Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

Dossier de Resúmenes



Universidad Diego Portales
Instituto de Humanidades



Methodus, Revista Internacional de Filosofía Moderna y
Sociedad Chilena de Filosofía Moderna.

www.methodusonline.com

ÍNDICE

Martes 24 de Mayo:

(9:00 – 10:00)

Spinoza y los chinos. D. Tatián (Universidad Nacional de Córdoba).....5

(10:10 – 11:10)

El tratamiento de la ley en Spinoza y San Pablo. M. C. Abdo Férrez (U. de Buenos Aires).....5

(11:40 – 12:40)

Infinitum actu. Spinoza y la tradición eleática. M. A. Narvaez (U. Nacional del Sur)7

Máquinas y genios en la obra de Francis Bacon. S. H. Menna (U. Federal de Sergipe).....9

(14:00 – 15:00)

Acerca del comentario de Leibniz al libro de Wachter Elucidarius cabalisticus. A. M. Pierri (Universidad Nacional de La Plata).....11

El escepticismo práctico en los Ensayos de Montaigne como perspectiva crítica sobre el origen de la modernidad. S. Croce (CONICET)12

(15:30 – 16:30)

El neoplatonismo florentino y la lectura cristiana del hermetismo en el renacimiento. A. Paul (Universidad Nacional General Sarmiento).....14

Escepticismo, la búsqueda de la verdad y el paradigma de la certeza. G. Reinoso (Univesidad Nacional de Córdoba)16

(17:00 – 18:00)

El paralelismo psicofísico y la teoría del doble aspecto en Spinoza. C. Marín (U. de Aconcagua)18

(18:10 – 19:10)

Dos argumentos escépticos. M. Zuluaga (Universidad del Valle)20

(19:25-20:25)

Falacia naturalista y razón teórica. R. Espinosa (Universidad de Leipzig)20

Miércoles 25 de Mayo:

(9:00 – 10:00)

Del esquematismo de los conceptos al concepto como función: La coordinación de objetos espaciotemporales según Bruno Bauch y Ernst Cassirer. H. Pringe (U. de Buenos Aires)21

(10:10 – 11:10)

La paradójica función de I. Kant en la recepción del neoplatonismo a finales del S. XVIII. M. Thisted (Universidad de Buenos Aires)22

(11:40 – 12:40)

Del opinar, el saber y el creer. La olvidada doxástica de Kant y su lugar en la filosofía trascendental. F. Castañeda (Pontificia Universidad Católica de Chile)23

<i>La esencial reflexión de la esencia (en la Wesenslogik de 1813).</i> D. M. López (Universidad Nacional del Litoral)	25
(14:00 – 15:00)	
<i>Doble carácter de la libertad externa.</i> C. Rettig (Pontificia Universidad Católica de Chile/Universidad Adolfo Ibáñez).....	25
<i>No matarás en nombre de Dios. Sébastien Castellion y la defensa de la libertad de conciencia.</i> M. Tizziani (Universidad Nacional del Litoral/Universidad de Buenos Aires)	27
(15:30 – 16:30)	
<i>Adiáphora en el pensamiento de Locke.</i> M. Svensson (Universidad de los Andes)	29
(17:00 – 18:00)	
<i>Kant y las ciencias experimentales de la vida.</i> J. M. Garrido (Universidad Diego Portales)	30
(18:10 – 19:10)	
<i>Juicio, normatividad y razón instrumental en la filosofía práctica de Kant.</i> L. Placencia (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)	30
(19:25 – 20:25)	
<i>La dimensión social de la acción humana: de Kant a Hegel.</i> J. M. Torralba (Universidad de Navarra/Universidad de Chicago)	33

Jueves 26 de Mayo:

(9:00 – 10:00)	
<i>Los rasgos epicúreos de la prudencia y la justicia en Adam Smith.</i> M. Elton (Universidad de los Andes)	35
(10:10 – 11:10)	
<i>El ideal racionalista: Descartes y Spinoza.</i> J. P. Margot (Universidad del Valle)	36
(11:40 – 12:40)	
<i>El rol del trabajo para la adquisición de la propiedad privada en John Locke.</i> L. Spinella (Universidad de Buenos Aires)	37
<i>¿Cuál es la objeción de Nietzsche al cogito de Descartes? En torno a la crítica nietzscheana al concepto decogito cartesiano.</i> M. Chávez (Universidad de Chile)	38
(14:00 – 15:00)	
<i>El concepto de voluntad general: una lectura posible.</i> M. Alves Vento (Universidad de Campinas/FAPESP)	39
<i>¿En qué consiste la autodeterminación sociopolítica? P. Durán (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)</i>	41
(15:30 – 16:30)	
<i>Relecturas de un moderno: Montesquieu en Arendt.</i> B. Porcel (U. Nacional del Rosario)	43
(17:00 – 18:00)	
<i>El problema del acceso a la espontaneidad en la Fundamentación de la metafísica de las</i>	

costumbres y la Crítica de la razón práctica. H. Herrera (Universidad de los Andes)
(Falta).....45

(18:10 – 19:10)

Historia, Vida y Justicia en Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben de Friedrich Nietzsche. V. Lemm (Universidad Diego Portales)45

(19:25 – 20:25)

Mesa Redonda: La filosofía de David Hume. A 300 años de su nacimiento.

RESÚMENES

Martes 24 de Mayo:

Spinoza y los chinos.

Diego Tatián (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

El presente trabajo no se propone principalmente un estudio de las menciones que en el *corpus* spinozista pudieran existir estrictamente acerca de China, la filosofía china y en general de los chinos (hasta donde sabemos sólo una, pero muy importante, hacia el final del capítulo III del *Tratado teológico-político*), ni se concentra en la recepción y circulación de la filosofía de Spinoza en China y entre los filósofos chinos, como su título podría sugerir, sino que más bien tiene otros dos objetivos.

En primer lugar -haciendo valer el vocablo “chino” metafóricamente como exótico o exótico, todo lo que cae fuera de la mirada, desconocido y no familiar- realizar un somero relevamiento del lugar que ocupa lo extraño en el pensamiento de Spinoza: chinos, pero también turcos y japoneses.

En segundo término indagar el profuso y estrecho vínculo que se establece entre los sintagmas “filosofía de los chinos” y “filosofía de Spinoza” en los debates filosóficos de los siglos XVII y XVIII (donde intervinieron autores como Pierre Bayle, Nicolás Malebranche, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff y más tarde los escritores de la *Encyclopédie*), que se habían desencadenado a partir de los informes y noticias provenientes de las misiones jesuíticas en China desde los textos de Mateo Ricci, llegado al país asiático en 1583 para emprender allí su temprana labor misionera, y en particular de los padres Niccola Longobardi y Antonio de Santa María Caballero, entre otros.

En efecto, lo que hay en discusión en los textos de filósofos modernos acerca de China no es sólo -y tal vez ni siquiera principalmente- las características de una cultura extraña, sino también, bajo ese nombre, una amenaza interna a Europa misma constituida por el spinozismo y los variados libertinismos a los que inspiró. Esa amenaza es la del “ateísmo” y la autonomía de la razón respecto de la religión revelada para establecer una filosofía, una política y una moral. China no implica sólo lo Otro respecto del cristianismo, sino también una especie de invariante o recurrencia en el tiempo y el espacio del pensamiento que concibe la eternidad de un ser único como principio filosófico. Spinoza y China designan pues una misma amenaza a la revelación que se cierne sobre Europa, interna y externa respectivamente, pero también una corroboración de la universalidad que inviste a la razón humana.

El tratamiento de la ley en Spinoza y San Pablo.

María Cecilia Abdo Férrez (U. de Buenos Aires)

ceciliaabdo@conicet.gov.ar

El fundamento de la filosofía política de Spinoza reside en la igualación de derecho y poder. Esta igualación permanece como una idea inalterada en sus tres libros principales: en la *Ética*, en el

Tratado Teológico-Político y en el *Tratado Político*. Su basamento está en la idea de sustancia, entendida como poder infinito de producir efectos. La infinita productividad de Dios, cuya materialización son las infinitas cosas existentes en el mundo, que la expresan de cierta y determinada manera, tiene como correlato un derecho infinito. Dios, la Naturaleza o lo que es igual, la sustancia, es poder infinito y por lo tanto, dado que el derecho se extiende tanto como se extiende el poder, derecho infinito. En los modos singulares –en cada uno de los hombres y las mujeres, entre ellos-, esta idea se traduce en que cada uno/a posee un poder limitado para producir efectos, un poder que expresa su naturaleza actual, y su derecho es en consecuencia también limitado, porque se extiende tanto como su poder se extiende. El poder y el derecho limitados de cada uno de los hombres y las mujeres son iguales entonces, en la teoría de Spinoza, a un grado de actividad, que se explica por las leyes de su naturaleza actual. La concepción del derecho como equivalente a la actividad que lleva a cabo un individuo según su naturaleza aleja a la filosofía política del pensador holandés de toda concepción que lo postule como una demanda a ser reconocida según la voluntad de los otros, o como una formulación de deseos y expectativas definidas a futuro¹.

De esta igualación del derecho y del poder, y de su fundamentación derivada de las leyes de la naturaleza como un Todo, se desprenden algunas consecuencias. En primer lugar: el derecho y el poder con que cada cual produce efectos no se deriva de su capacidad de utilizar la razón, y por lo tanto, no es privativo de los hombres, sino que es igual a las actividades que cada quién realiza en orden a preservar su ser, que es la ley suprema de la naturaleza para todos los seres existentes, sean ellos hombres o no; sean éstos racionales o locos. Spinoza produce así una primera igualación de los seres en el orden de la naturaleza como un Todo, en tanto nadie puede decir que su instinto de conservación y las actividades que se derivan de él deban ser más reconocidos y prioritarios que las de los otros. Todos y cada uno de los seres son una expresión de la productividad de Dios y por lo tanto, tienen el derecho y el poder determinados de producir efectos que se corresponden con su naturaleza actual (más allá de si entran en conflicto entre sí o se destruyen, en tanto la Naturaleza como un Todo permanece ante estas situaciones, indiferente).

La igualación de los seres en la definición del derecho natural implica que cada uno se esfuerza por perseverar en su ser, esto es, de producir efectos de acuerdo a su naturaleza, por determinación de su esencia; lo que significa que el derecho natural es anterior al pecado, a la ley positiva, a la obediencia y a la desobediencia, a la moral y a la justicia. En tanto estos son conceptos que surgen de la definición dada por una comunidad política y no forman parte de las leyes de la naturaleza como un todo -que contempla las leyes universales del acontecer y no las que observan el bien común de los hombres-, no puede exigirse un comportamiento ni castigarse una falta moral, un delito o un pecado basándose en la existencia del derecho natural. El concepto de derecho natural en Spinoza se aleja de toda normatividad, sea ésta provista por la razón, la religión o la moral. En el marco de su re-interpretación bíblica, así ejemplifica este argumento el filósofo: “Y esto es lo mismo que enseña Pablo, ya que no reconoce ningún pecado antes de la ley, es decir, mientras se considera que los hombres viven según el mandato de la naturaleza”².

La recurrencia a San Pablo en este contexto de des-normativización del derecho natural es por lo menos sorprendente. Incluso un pensador crítico de Spinoza y también de la tradición bíblica, como es Leo Strauss, se apronta a desmentir la posibilidad que el holandés defiende de recurrir a San Pablo en el tratamiento de la ley: “*Nada está menos justificado que Spinoza recurra, en este contexto, a la crítica de San Pablo a la normatividad [Gesetzlichkeit]: en Pablo la conciencia*

¹“Por derecho e institución [Gesetz] de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder”. Spinoza, B.: TTP, Cap. XVI, p. 331. Ver también TP II; § 4.

² Spinoza, B.: TTP; Cap. XVI, p. 331/2.

profunda del pecado se resiste a la norma, mientras que en Spinoza el rechazo de la ley descansa en el rechazo de la obediencia como tal, en última instancia, en la falta de conciencia del pecado”³. El interés de esta ponencia radicará en explicitar por qué y cómo San Pablo es importante para Spinoza en la elaboración de una teoría de la ley.

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
Badiou, Alain, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
Siperman, Arnoldo, *La ley romana y el mundo moderno. Juristas, científicos y una historia de la verdad*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
Spinoza, B. de: *Obra completa*. Editoriales Alianza y Meiner.
Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Gesammelte Schriften. Band 1*. Stuttgart- Weimar, J.B. Metzler Verlag, 2001.

Infinitum actu. Spinoza y la tradición eleática.

Mario Andrés Narváez (U. Nacional del Sur, Argentina)

Según A. W. Moore (1990 p. 1), hay dos conjuntos de conceptos en relación al infinito. El primero, más bien de raíz metafísica, que puede remontarse a la tradición eleática, incluye los conceptos de totalidad, completitud, eternidad, unidad, perfección, etc. El segundo, moldeado por las matemáticas, incluye los conceptos de ilimitación, incompletitud, inconmensurabilidad. Otra manera de clasificar las concepciones del infinito, que corresponde en cierto modo a la distinción de Moore, postula el infinito positivo y el infinito negativo. Salvando ciertas diferencias, Mancosu (1996 p. 136) se basa en esta última distinción para referirse a dos posturas claramente delimitadas en la discusión filosófica del siglo XVII en torno al infinito, por un lado, los filósofos racionalistas Descartes, Spinoza, Leibniz, defensores de un infinito positivo, por otro los empiristas Hobbes, Locke, Gassendi, etc.

La tradición eleática (si es que es lícito hablar de tal tradición), aunque su fundador – Parménides- no haya admitido el infinito, puede considerarse el antecedente más antiguo de la concepción del infinito metafísico. Dicha tradición también alcanzó la fama a través de Meliso y Zenón. Ciertamente, si bien no fue Parménides quien afirmó la infinitud de la realidad sino Meliso, ambos estuvieron de acuerdo en que la realidad es una, indivisible, completa, etc. (Moore, 1990 pp. 23-24; Guthrie, 1965 p. 102). Zenón, en términos generales argumentó que si la realidad es divisible debe ser divisible al infinito. Pero si es divisible al infinito se producen paradojas tales como la imposibilidad de concebir el movimiento, de concebir el transcurso del tiempo, la división de una línea, etc. Luego, la realidad no es divisible sino una mera apariencia (Moore, 1990 p. 25; Guthrie, 1965 pp. 98-99). Así, defendió la tesis de Parménides de que la realidad en sí es una y no múltiple. Meliso, por su parte, al mismo tiempo que defendió la unidad e indivisibilidad de lo real, reconoció la dificultad de pensar algo limitado –tal como había sostenido Parménides- sin postular la existencia de algo que lo limite, de donde concluyó que lo real también es infinito (*ápeiron*) Guthrie, 1965 p. 106).

En la filosofía de Spinoza el concepto de *infinitum* ocupa un lugar central –también se ha puesto énfasis en la distinción y contraposición entre infinito e indefinido como tema central de la

³Ver: “Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer” ; en: Strauss, Leo: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Gesammelte Schriften. Band 1*. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart. Weimar, 2001, p. 403. Propia traducción.

filosofía de Spinoza (por ejemplo, Joachim, 1901 p. 27)- y, al igual que en la filosofía eleática, los argumentos a favor del monismo y del infinito se entrecruzan (Moore, 1990 p. 77). Como sabemos, el sistema filosófico desarrollado en la *Ética* se basa íntegramente en el concepto de sustancia, a partir del cual, se concluyen las características esenciales de la naturaleza y se trazan las limitaciones y posibilidades del hombre en cuanto ser finito. Para Spinoza, la sustancia es causa de sí misma, es una, es infinita y es indivisible –Nadler llamativamente afirma que la infinitud y la existencia necesaria, en tanto características esenciales de la sustancia, son una novedad introducida por Spinoza frente a la tradición (Nadler, 2006 pp. 63-64). Gueroult (1964 p. 500) sostiene que infinitud e indivisibilidad son dos propios de la sustancia que se derivan del propio fundamental que es la *causa sui*, pero, según la argumentación de la “Carta sobre el infinito” (Ep. 12 Spinoza a Meyer, abril de 1663; Gb. IV pp. 52-62) la infinitud pareciera tener cierta preponderancia sobre la indivisibilidad, así como también sobre la unicidad, en cuanto que éstas dependerían de aquella. La secuencia demostrativa de Spinoza parte de una primera distinción fundamental entre lo que es infinito según su naturaleza o definición –la sustancia- y lo que es infinito en el sentido de que no podemos concebir los límites –indefinido. A partir de aquí, muestra que aquello cuya esencia implica existencia –la sustancia- no puede concebirse –mediante el entendimiento y dejando de la lado la imaginación- sino como infinito y de allí, a su vez, como indivisible y uno (Ep. 12, *Correspondencia* pp. 131-132).

En el presente trabajo, centrándonos en el concepto de infinito y partiendo de la hipótesis de que hay elementos en común en los argumentos eleáticos, en la “Carta sobre el infinito” y en algunos pasajes de *Ética* I, nos proponemos indagar si es posible insertar a Spinoza dentro de la tradición eleática y hasta qué punto el concepto de infinito tiene el mismo lugar en ambas filosofías. Para esto, trataremos no sólo de precisar el concepto de infinito –en ambas corrientes de pensamiento- sino también de establecer si es lícito o no afirmar que el mismo juega un papel central en la caracterización de la realidad y que de él se derivan las demás características esenciales de esta en el monismo: unidad, indivisibilidad, eternidad, existencia necesaria, perfección, totalidad, etc. En la primera parte examinamos la argumentación de Spinoza de la Carta 12, los *Pensamientos Metafísico* y *Ética* I. En la segunda parte esbozaremos la concepción de los eleáticos. Finalmente, mostraremos los resultados obtenidos.

Bibliografía:

- Spinoza, Baruch; *Opera*, Edición de Carl Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, 1925, reed. 1972 (Abreviatura, Gb. seguido de número de Tomo y páginas)
- ; *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 (TIE, PPD, CM, respectivamente)
- ; *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez, Trotta, 2000 (Et.)
- ; *Correspondencia*. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Alianza, Madrid, 1988.
- Aristóteles; *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid, Gredos, 1982.
- Gueroult, Martial; *Ethique I, Dieu*. Aubier, París, 1968
- Guthrie, W. K. C; *A History of Greek Philosophy. Volume II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge at the University Press, 1965
- Joachim, Harold; *Ethics of Spinoza*. Clarendon Press, Oxford, 1901
- Mancosu, Paolo; *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. Oxford University Press, New York-Oxford, 1996

Moore, A. W; *The Infinite*. Routledge, London-NewYork, 1990

Nadler, Steven; *Spinoza's Ethics. An introduction*. Cambridge University Press, New York, 2006

Máquinas y genios en la obra de Francis Bacon.

Sergio Hugo Menna, (Universidade Federal de Sergipe, Brasil/ FAPITEC)
sermenn@hotmail.com

En la historiografía de la filosofía moderna existen dos grandes interpretaciones rivales respecto de la estructura y función del método de Bacon. Una, que denominaré ‘generacionista-mecánica’, se centra en la figura de la ‘máquina’; otra, que es conocida como ‘hipotético-consecuencialista’, se centra en la figura del ‘genio’.

Bacon y las máquinas infalibles.

La interpretación generacionista entiende que Bacon propuso su método como un procedimiento de generación de teorías *mecánico e infalible*, conformado por un conjunto finito de reglas rígidas. Formulaciones estándar de la misma pueden encontrarse, por ejemplo, en Ellis, quien entiende que “las principales características del método baconiano son la de aspirar a la certeza absoluta y la de *buscar un procedimiento mecánico que todos los hombres sean capaces de utilizar*”, o en Jaki, quien afirma que el programa de Bacon pretendía “*generar ciencia de modo automático y mecánico*”⁴. Ellis, podemos destacar, inclusive destaca que “en el procedimiento mecánico [de Bacon] no existe lugar [...] para el genio inventivo” (*op.cit.*, p. 36). Otros defensores de esta interpretación son Cajori, Cassirer, Lakatos, Medawar, van Leeuwen y M. Cohen (esta lista es mucho más extensa). Esta interpretación proviene, principalmente, del estudio de la *metodología* de Bacon, esto es, de las observaciones explícitas de este autor respecto de la naturaleza de su método. El atractivo de esta idealizada formulación, así como su difusión en las décadas siguientes por los más ilustres miembros de la Royal Society y posteriormente por los intérpretes empiristas de Newton, contribuyeron a que la imagen mecánica del método se mantuviera históricamente activa hasta mediados del siglo XX –de hecho, las críticas a las lógicas de descubrimiento por parte de empiristas lógicos y racionalistas críticos conservan este referente–, y quizá hasta nuestros días. El punto clave para comprender y evaluar la interpretación que hace del método baconiano una máquina, reside en el análisis de las reglas y ‘auxilios’ que conforman la parte del método que Bacon denominó ‘escalera ascendente’. Los intérpretes generacionistas entienden que, dado que las reglas ascendentes son mecánicas, *en el mismo proceso en que se descubre, se justifica el conocimiento descubierto*. En otras palabras: que el contexto de descubrimiento *coincide* con el de justificación. De este modo, dado que las funciones creativas y epistémicas son realizadas por la escalera ascendente, para los intérpretes generacionistas la escalera descendente *queda reducida a cuestiones prácticas*, cuya única función es la de deducir nuevos experimentos y observaciones *para ejercer dominio sobre la naturaleza*.

Bacon y los genios sin reglas.

Otra interpretación, contrapuesta a la generacionista, entiende que el método de Bacon sólo comienza en la etapa de contrastación de teorías, y que deja el origen de las hipótesis librado al *talento o genio creativo* de los científicos. Esta es, por ejemplo, la interpretación de autores del siglo XIX como Coleridge, Jevons y Whewell, quienes subrayan que Bacon *no* rechaza el rol de las ideas en el proceso de descubrimiento. Para esta clase de autores, el *dictum* metodológico

⁴ Cf., respectivamente, Robert ELLIS, “General Preface to Bacon’s Philosophical Works”, en SPEDDING y otros (eds.), *The Works of Francis Bacon*, 7 vols., Stuttgart, Gunther Holzboog, 1963, I, 21-67, pp. 23-4, y Stanley JAKI, “The Metaphysics of Discovery and the Rediscovery of Metaphysics”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 52 (1978) 188-96, p. 191 (en los dos casos, el *italico* me pertenece).

newtoniano ‘*hypotheses non fingo* (no hago hipótesis)’ –fórmula, por otro lado, de inspiración baconiana– es el peor consejo que puede dar o recibir un científico. Entre los principales representantes contemporáneos de esta interpretación podemos mencionar a Grumbaüm, Lane, Abbagnano, Ducasse, Blackburn y Horton (también esta lista es mucho más extensa). Algunos de ellos, además de rechazar que Bacon pretende dar reglas para la generación de hipótesis, incluso entienden que el método baconiano funciona como un procedimiento mecánico o quasi-mecánico de selección o elección de hipótesis, como una “inducción eliminativa”⁵. En otras palabras, como un método del contexto de aceptación (o justificación) similar al falsacionismo (anti-inductivo). El título de un artículo de Urbach es explícito al respecto: “Francis Bacon como precursor de Popper”⁶. Esta interpretación anti-generativista, que ha sido denominada ‘hipotetista’ –porque comienza ‘haciendo’ hipótesis– o ‘consecuencialista’ –porque centra sus esfuerzos metodológicos en ponderar las consecuencias (deductivas) de las hipótesis propuestas–, proviene del estudio del *método* de Bacon, esto es, tanto de los resultados de la aplicación concreta, por parte de este autor, de sus reglas en la investigación de la naturaleza, como del registro de los estériles resultados del mismo a lo largo de la historia de la ciencia. El punto clave para comprender y evaluar la interpretación hipotetista reside en el análisis de las reglas que conforman la parte del método que Bacon denominó ‘escalera descendente’, y, principalmente, en el análisis del aforismo (II: 20) del *Novum Organum*, en que Bacon concede “libertad” o “permiso al intelecto” (*permissio intellectus*).

Máquinas y genios en la obra de Francis Bacon?

Como podemos ver, las dos interpretaciones *polarizan* las concepciones sobre el descubrimiento: *o máquina o genio*; o la invención científica depende de un procedimiento algorítmico, o es el producto irracional de un creador inspirado.

Debemos destacar, antes de cualquier evaluación, que ninguna de estas interpretaciones es arbitraria. Diferentes fragmentos de la obra de Bacon dan apoyo tanto al ‘generacionismo’ como al ‘hipotetismo’. En particular, en su *Novum Organum*, Bacon parece adscribir al generacionismo cuando pretende decirnos cual *sería* el alcance de su método bajo condiciones apropiadas. En la Primera Parte, por ejemplo, Bacon afirma que su “método de descubrimiento [...] realiza todo mediante *reglas y demostraciones muy rígidas*” (I: 122). En el mismo lugar llega incluso a identificar a su método con una “máquina”⁷. Sin embargo, en la Segunda Parte, donde sus reglas se aplican a casos concretos para buscar hipótesis o ‘causas’ *alejadas* de lo sensible, todas sus aspiraciones se vuelven demasiado ideales. Enfrentado a la compleja “selva” de la experiencia, Bacon parece convertirse en un hipotetista de repente al conceder –aquí su famosa frase– “permiso al intelecto” para construir hipótesis.

En síntesis: existen, principalmente en el *Novum Organum*, frases y metáforas que pueden ser usadas para apoyar cada una de esas interpretaciones. *Pero el juego interpretativo de toda buena historiografía filosófica exige construir una lectura consistente que dé sentido a la mayor parte de la obra de un autor*, más allá de pasajes aislados.

Mi objetivo en este trabajo es doble. Por un lado, evaluar el apoyo textual que presenta la interpretación que hace del método baconiano una máquina, y la interpretación que lo substituye por un genio creativo. Por otro lado, explicitar los problemas de estas interpretaciones, construir una lectura alternativa –que coloca a Bacon dentro de la tradición de las *ars inveniendi* o heurísticas–, y defender que Bacon con su método propone guías de búsqueda y evaluación *no-mecánicas* y *no-infalibles*.

⁵ Robert LANE, “Why Bacon’s Method Is Not ‘Certain’”, en *History of Philosophy Quarterly* 16 (1999) 181-92, p. 181.

⁶ Peter URBACH, “Francis Bacon as a Precursor to Popper”, en *Brit.J.Phil.Sci.* 32 (1982) 113-32.

⁷ Francis BACON, *Novum Organum*, en SPEDDING y otros (eds.), o.c., IV, 39-248, p. 40.

Acerca del comentario de Leibniz al libro de Wachter Elucidarius cabalisticus.

Andrea Mariel Pierri (Universidad Nacional de La Plata)

En este trabajo se intenta mostrar cuál es la posición de Leibniz frente a Spinoza respecto del comentario realizado al libro del J.G. Wachter *Elucidarius cabalisticus seu de Recondita Hebraeorum philosophia*. Para ello nos vamos a centrar en el capítulo 4, especialmente en los temas relacionados a la caracterización de la substancia. Intentamos mostrar que si bien Leibniz lo llamó *Animadversiones*⁸, en realidad sólo ha mostrado, a modo de propaganda, su Sistema Nuevo.

Wachter, filósofo y teólogo, publicó el libro en Roma en 1706. En esta obra trata de determinar la influencia que la Cábala ha ejercido sobre Spinoza; se excusa de haber desconocido el verdadero pensamiento de Spinoza, afirma la concordancia entre la Cábala y el spinozismo, y los defiende contra el reproche de confundir a Dios y el mundo.

Leibniz sigue paso a paso al autor; examina sus referencias y comenta sus opiniones sobre el origen, difusión y doctrina de la Cábala. En el examen de los primeros capítulos no cuestiona a Spinoza sino a Wachter acerca de su interpretación del pecado de Adán, de los Padres de la Iglesia y de la Procesión del Verbo. La atención está centrada en el capítulo 4 donde se trata puntualmente la relación entre Spinoza y la Cábala.

Tanto en el libro de Wachter como en los comentarios de Leibniz, las reflexiones aparecen entremezcladas entre distintos temas y comentarios. Las observaciones realizadas parten de la *Ética*. En esta ocasión, nos centraremos en las cuestiones referidas al tratamiento de la substancia.

El punto de partida es el escolio de II, 10, citado desde Wachter. El comentario que realiza Leibniz es la exposición de su propia doctrina: “las esencias de las cosas son coeternas a Dios y la esencia misma de Dios abraza a todas las demás esencias a tal punto que no podríamos tener una concepción perfecta de Dios sin ellas”⁹. La existencia no puede ser concebida sin Dios porque éste es la razón última de las cosas. Pero esto no puede aplicarse a las cosas o individuos contingentes porque no puede haber una conexión necesaria con Dios: éste crea libremente. Leibniz expone lo que constituye el corazón del fundamento moral: Dios está ‘inclinado’ a crear pero no ‘necesitado’; todo lo que no es por necesidad absoluta o geométrica debe ser considerado ‘libre’ porque tal es el orden en que se le impone la Creación a la elección de Dios.

Wachter afirma que los cabalistas coinciden en que Dios produjo ciertas cosas mediatamente y otras inmediatamente a través del mediador Adán Kadmón; el resto ha sido producido por series y por orden. Para Spinoza (I, 28, escolio) Dios sólo es causa próxima de los modos infinitos inmediatos pero no es causa alejada de las cosas singulares, ya que ésta sino no podría estar incluida en su efecto. Si bien cada modo finito es producido por otro modo finito, sin embargo todas las cosas son en Dios y derivan de la naturaleza de Dios.

Leibniz se opone fervientemente a esto y nos recuerda que él no confunde a Dios con la criatura. El error de Spinoza, dice, proviene de imaginar los atributos como infinitos y heterogéneos. A cada atributo divino le corresponde un infinito particular: a la extensión una extensión infinita, al pensamiento un entendimiento infinito, y así con el resto. Pero el error lo comete Leibniz, pues para Spinoza el modo infinito inmediato que corresponde al entendimiento es el movimiento.

Leibniz critica a Spinoza como si éste admitiera una Creación a partir de una causa primera, transitiva, de donde todos los seres saldrían en una infinidad de modos. Pero en I, 18 Spinoza deja en claro que Dios es causa de todo lo que es en sí mismo y como sólo él es causa de sí mismo, entonces él es causa inmanente y no transitiva de todo. Leibniz en su crítica no tiene en cuenta la diferencia spinozista entre *cogitatio* e *intellectus*: mientras que la primera es un atributo de la substancia, el segundo –si bien infinito– no es más que un modo.

⁸ Foucher de Careil (1864).

⁹ Ob. Cit. P.197.

A lo largo de las *Animadversiones* no se encuentra un esfuerzo por parte de Leibniz de comprender a Spinoza sino un interés por mostrar su propia teoría con la cual intenta unificar la iglesia cristiana.

Bibliografía:

Foucher de Careil, A (1862) *Leibniz, Descartes et Spinoza*, París.

Friedmann, G. (1946) *Leibniz et Spinoza*, Librairie Gallimard, París.

Orio de Miguel, Bernardino (1994) “Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico. Siglos XV-XVII”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: del Renacimiento a la Ilustración I*, Ed. Trotta, Madrid.

Spinoza, B. (2006) *Ética*, Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, B. (1988) *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid.

Wachter, J. (1706) *Elucidarius cabalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio*, Roma.

El escepticismo práctico en los Ensayos de Montaigne como perspectiva crítica sobre el origen de la modernidad.

Soledad Croce (CONICET)

crocecita@gmail.com

En la Introducción a *Lo mismo y lo otro*, libro dedicado a los *Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Vincent Descombes indica:

La Filosofía francesa nace en el momento en que Descartes se propone responder, en francés, con un *Discurso del método* seguido de tres *ensayos de este método*, a los *Ensayos* de Montaigne. Pero lo que surge en este debate de Descartes con Montaigne no es sólo la filosofía francesa. Según la opinión por una vez convergente de las autoridades más considerables, como Hegel y Heidegger, la búsqueda de una verdad que ofrezca carácter de certeza absoluta inaugura toda la filosofía moderna¹⁰

Nuestro interés en el presente trabajo estará centrado en el análisis del escepticismo de Michel de Montaigne en el intento de revisar la *continuidad*¹¹ que propone la línea de lectura que encuentra el *Discurso del Método* de Descartes¹² como una respuesta a los *Ensayos* de Michel de Montaigne¹³, y en ello, el inicio de la Modernidad. La filosofía moderna se encuentra estrechamente vinculada al escepticismo, de manera tal que éste ha sido concebido como una manifestación y un desarrollo que actúa en el interior mismo del pensamiento, negándose a presentarlo como algo externo o un resultado fortuito al que llega la reflexión. La formulación de una teoría general de la duda es la

¹⁰ *Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Egresada en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 13.

¹¹ En ese mismo sentido va el análisis de Jesús Navarro Reyes en su libro *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar*, F.C.E., Madrid, 2007. Allí se pregunta: “¿Qué fue lo que preguntó Montaigne? ¿Qué le respondió Descartes? {...} ¿Acaso buscaba respuesta aquella pregunta?”, *ibíd.*, p. 29. Tales interrogantes le permiten a Navarro Reyes distinguir entre una *lectura convencional* y una *lectura alternativa* del debate entre los *Ensayos* y el *Discurso*.

¹² Descartes, R., *Oeuvres*, edición: Charles Adam & Paul Tannery, París, Vrin, 1974/1987.

¹³ Montaigne, M., *Oeuvres Complètes*, textos establecidos por A. Thibaudet y M. Rat, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, France, 1997. *Los Ensayos* (según la edición de 1595, de Marie de Gournay), Acantilado, Barcelona, 2007

tendencia que unifica a diversos pensadores modernos y posibilita la consideración de una tradición escéptica en la modernidad, cuyo mérito lógico radica en la claridad con la que formulan el problema que conlleva la armonización entre el ser y el pensar, problematización característica de esta época. En este sentido, el escepticismo filosófico moderno es interpretado como una orientación crítica acerca del conocimiento humano, entendida como el punto de vista de que nada puede conocerse, que nada es cierto o que todo puede ser puesto en duda. Algunos pensadores, a su vez, formulan argumentos escépticos, de tal modo que al desarrollar las claves para refutarlos, se fortalezcan sus propias teorías. Es por ello que el escepticismo moderno, en sus diversas variantes, se interpreta como un modo de refutación lógica sin que en sí mismo pueda concebirse como una posición ético-política. Entendemos que un análisis crítico acerca del *Discurso* como respuesta a los *Ensayos* nos permite desarrollar las diferencias entre el escepticismo que Descartes pretende refutar y el escepticismo al que el pensamiento de Montaigne invita.

Entendiendo que el escepticismo, como posición práctica (posición ético-política), se convierte en una lectura crítica de la perspectiva epistemológica: la “metafísica” moderna, comenzaremos nuestro trabajo a partir de la consideración de que la búsqueda cartesiana de superación del escepticismo se debe en realidad a una exigencia de carácter teológico. Intentaremos mostrar que el pensamiento cartesiano no es un comienzo absoluto sino más bien la continuación (desde la conciencia subjetiva planteada por Lutero de un pensamiento enmarcado en un mundo en el que la trascendencia ha dejado de ser una garantía. Frente al escepticismo superado por el cogito cartesiano, certeza que en realidad ha convertido la *trascendencia* en una *inmanencia del yo*, presentaremos el *escepticismo* filosófico en los *Ensayos* de Michel de Montaigne, bajo la hipótesis de que su desarrollo posibilita una nueva *figura* de la subjetividad desligada de toda idea de un sujeto que queda identificado con alguna de sus formas o representaciones (particularmente con la idea de un sujeto cognoscente). Alejados de toda pretensión de hallar garantías el análisis del escepticismo en los *Ensayos* posibilita una lectura crítica hacia el dogmatismo que conlleva -según la perspectiva escéptica- todo análisis epistemológico. Los *Ensayos* posibilitan una mirada crítica hacia el desarrollo del escepticismo moderno triunfante, por lo que esperamos así recuperar aquellos planteos que bajo el paradigma dominante de la certeza quedaron por largo tiempo ocultos u ocupando un inmerecido segundo plano¹⁴. Entendemos que el escepticismo práctico de Montaigne es un punto significativo a partir del cual podemos preguntarnos por una crisis de la filosofía moderna inscrita en su origen (o más bien en el relato que de su origen se ha asimilado), donde pueda reconstruirse una Modernidad no leída o abandonada. En el giro copernicano del problema del *ser* al problema del *conocer*, con el que suele caracterizarse el inicio de la Modernidad, Montaigne interferirá en la “historia de la filosofía”, señalando la apertura a una *skepsis* siempre abierta a una permanente conversación, un *arte de conversar*, como el inicio de una filosofía crítica.

Bibliografía:

- Bermudez Vásquez, M, *Michel de Montaigne: la culminación del escepticismo en el renacimiento*, Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones, Córdoba, 2007.
- Brahmi, F, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Burke, P, *Montaigne*, Alianza, Madrid, 1985.
- De Olaso, E, “El significado de la duda escéptica”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 1,

¹⁴“no sólo es necesario revisar los criterios habituales de interpretación del Humanismo, sino también el tradicional esquema histórico según el cual se viene situando en el racionalismo de Descartes el inicio del pensamiento moderno”, Cfr., Grassi, E., *La filosofía del Humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 190. Toulmin sugiere “retrotraer la modernidad a una época anterior a Galileo y Descartes, y reconocer a los humanistas del Renacimiento toda originalidad -y «modernidad»- que se merecen [...] Podemos desechar {...} que escritores como Erasmo, Shakespeare y Montaigne siguieron siendo (en cierto sentido) «tardomedievales» al haber vivido y escrito antes de la irrupción del mundo «moderno», que se habría iniciado con la fundación de las ciencias exactas”, Toulmin, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 1990, p. 76.

Nº1, (marzo 1975)

De Souza Birchall, T., *O Eu nos Esaios de Montaigne*, Belo Horizonte Editora: UFMG, 2007, p. 69.
Traducción nuestra

Horkheimer, M., *Historia, Metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982.

Paganini, G., *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

Popkin, R., (1983) *La Historia del Escepticismo de Erasmo a Spinoza*, F.C.E., México.

_____, (1996) *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.

Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Planeta-DeAgostini, Madrid, 1999.

Tournon, A., *Montaigne*, da edição brasileira: Discurso Editorial, Sao Paulo, 2004.

El neoplatonismo florentino y la lectura cristiana del hermetismo en el renacimiento.

Andrea Paul (Universidad Nacional General Sarmiento - CONICET)

noel.paul08@gmail.com

El periodo al cual aludiremos en el trabajo es el que históricamente se conoce como Renacimiento. Su término hace alusión fundamentalmente a un momento en el que tuvo lugar un espectacular florecimiento de la vida artística e intelectual en Europa; alcanzando su forma característica en el siglo XV, primero en Italia y un siglo después en el resto de los países occidentales. Asimismo, tal como dice Eugenio Garín,

El Renacimiento, [...] llegó a alcanzar muy pronto un significado universal que fue desvinculándose de sus raíces italianas [...] luego de que la nueva visión del sentido de la vida y del hombre hubiese conquistado nuevas tierras y nuevas vías¹⁵.

Como su título lo indica, el presente trabajo estará dirigido a poder comprender uno de los aspectos más importantes de la filosofía del Renacimiento que es, justamente, la confluencia de dos marcos culturales diferentes: el paganismo y el cristianismo. En virtud de esa confluencia ocurre inevitablemente una transformación tanto del cristianismo como de las teorías clásicas, transformación que es a su vez el comienzo de una revolución filosófica que, en diversos sentidos, preparará a la Modernidad.

Para una mejor organización del trabajo dividiremos al mismo en tres ejes principales: por un lado, comprender el movimiento neoplatónico en el Renacimiento. Por el otro, entender con qué intención se lee nuevamente el corpus hermético bajo la figura de Marsilio Ficino, y, por último, comprender la recuperación que realiza Ficino de la *prisca theologia*. Finalmente entenderemos su importancia para pensar el nacimiento de la Modernidad.

Por lo pronto, nos interesa anunciar en esta instancia, que entendemos por el neoplatonismo florentino el movimiento filosófico que intentó trasladar al Renacimiento ciertas concepciones del hombre y del cosmos que fueron enunciadas por Platón, y retomadas, con profundas modificaciones en algunos casos, en autores como Plotino (205-270 d. C.), Porfirio (232-304), Jámblico (h. 245-h. 325) y Proclo (410-485). Más allá que el neoplatonismo continuó en la Edad Media su prosperidad se observa cuando a principios del Siglo XIV, se despierta en Florencia su interés originándose unos de los primeros encuentros entre los filósofos platónicos orientales, entre ellos Gemisto Pletón, y los humanistas florentinos. Es el mismo Pletón, ayudado por la corte de los Médici en

¹⁵ Garín, E. *La cultura filosófica del Renacimiento Italiano*, Barcelona, Ariel, Garín, E., *El Renacimiento Italiano*, Barcelona, Ariel, 1980 p. 16

Florenia, quien aspira a restaurar la academia platónica. Sin embargo, la importancia del pensamiento neoplatónico fue profundizada por la figura de Marsilio Ficino a quien Cosme de Médici confía no sólo la traducción de las obras completas de Platón, como de sus comentaristas, sino también, la dirección de la academia.

Es así que el filósofo florentino organiza su proyecto traduciendo los escritos platónicos a la lengua latina, ya que consideraba que en ellos se encontraría los instrumentos teóricos para construir una doctrina universal para conducir la humanidad a la verdad. Con este fin, Marsilio Ficino, se comprometió, además, en traducir el corpus de escritos atribuidos a Hermes Trismegisto, pues, a través del hermetismo se propagaba la idea de una revelación perenne, tan antigua como la historia del hombre, en continuo progreso. El hombre divino que defendía esta tradición; era el hombre capaz de conocer los misterios del ser, misterios que le fueron revelados desde sus principios.

En dicho corpus, el escenario principal de la verdad se encontraba en el pensamiento y sabiduría del antiguo Egipto. Sin embargo, Hermes no fue el único sabio antiguo en quien Marsilio Ficino vio reflejado su interés; debido a que alude a una tradición que se remonta más allá del Egipto de los faraones y encuentra su origen en la Persia de Zoroastro. Ese conjunto doctrinal recibe el nombre de “antigua teología” o “*prisca theologia*”, una secuencia doctrinal que se había desarrollado en los pueblos más antiguos en paralelo a las revelaciones bíblicas y respecto de la cual Ficino intenta demostrar que se había transmitido de generación en generación encontrando en Platón su momento de máximo esplendor filosófico. Por tal motivo, proyecta sus objetivos en traducir estos escritos a la lengua latina a fin de originar una verdadera reforma y regeneración espiritual.

En resumidas cuentas, a comienzos del siglo XVII la cultura ya no será la misma que dos siglos antes: la técnica imagina y realiza proyectos imposibles, aparecen por doquier nuevos saberes, el universo se ha vuelto infinito y el hombre procura asumir creativamente esa ausencia de límites. Los cimientos de la Modernidad están colocados, pero sus orígenes no son milagrosos. Entre el final de la Edad Media y el siglo XVII existe un tiempo confuso y creativo que la Historia de la Filosofía suele olvidar (seguramente por ese carácter desbordante y caótico) que es el Renacimiento.

Bibliografía:

- Ciorda, M., Amar en el Renacimiento, un estudio sobre Ficino y Abarbanel, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2004.
- Copenhaver Brian (ed.), Corpus Hermeticum y Asclepio, traducción de J. Pórtulas y C. Serna, Madrid, Siruela, 2000.
- D'Amico Claudia (ed.), Todo y nada de todo, selección de textos del neoplatonismo latino medieval. Buenos, Aires, ediciones Winograd, 2007
- Ficino Marsilio, De Amore. Comentario al Banquete de Platón, Madrid, Tecnos, 1994
- Sobre el furor divino y otros textos, estudio preliminar y notas de P. Azara, Barcelona, Anthropos, 1993
- Ficino, Teologia platónica, Bologna, Centro di Studi Filosofici di Gallarte, 1965.
- García Bazán Francisco, La religión hermética: formación e historia de un culto de misterios egipcio, Bs. As. Lumen, 2009
- Garin, E., El Renacimiento Italiano, Barcelona, Ariel, 1980
- Garin E., Marsilio Ficino y el platonismo, Buenos Aires, Alción, 1993
- Granada, M., El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes, Barcelona, Herder, Barcelona, 2000.
- , “sobre algunas aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en

- Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo”, *Daimon. Revista de filosofía*, 6, 1993
- Kristeller Paul O, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- Ludueña Romandini, F., *Homo economicus: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, Bs. As. , Miño y Dávila, 2006
- Panofsky, Erwin, *Estudio sobre iconología*, Madrid, Alianza 1984
- Wind, Edgar, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998
- Warburg, A., *El Renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento Europeo*, Madrid, Alianza 2005
- Wind, Edgar, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998

***Escepticismo, la búsqueda de la verdad y el paradigma de la certeza.
Aproximaciones al Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle***

Guadalupe Reinoso (U. Nacional de Córdoba - CONICET)

guadareino@gmail.com

Los estudios contemporáneos sobre la historia del escepticismo se encuentran en progreso continuo. Los aportes realizados por Popkin (1923-2005) contribuyeron a iniciar diferentes líneas de investigación destinadas al análisis de las fuentes históricas del escepticismo que, entre otras cuestiones, han trazado la diferenciación entre las variantes antiguas y las modernas (Popkin 1983, 1996). En esta ocasión quisiéramos someter a revisión cierto canon de lectura que establece como horizonte de comprensión del escepticismo moderno lo que denominamos el “paradigma de la certeza” (Olaso: 1999; Dewey: 1952; Rorty: 1989). La estrecha vinculación del escepticismo y la certeza queda establecida por René Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641) inaugurando una tradición interpretativa del escepticismo (Burnyeat: 1982; Reinoso: 2009; Stroud: 2001; Williams: 1996, 2010). Esta tradición fuertemente asociada a una preocupación epistemológica interpreta al escepticismo como un desafío que fija las condiciones extremas que deben cumplirse para que el conocimiento sea posible. El conocimiento, entiende Descartes, queda debidamente justificado una vez que se ha eliminado la posibilidad del error sistemático que el escéptico habilita con sus dudas. Dado este marco se concibe a la certeza como portadora de garantía epistémica ya que la afirmación de conocimiento cierto significa que no puede ser falso. Así la certeza es presentada como una propiedad del conocimiento¹⁶ (Olaso, 1999: p. 110) de forma tal que se la designa como un “objeto de teoría”, ligado inseparablemente a la fundamentación, asumiendo como posible la determinación de un punto de vista epistémico correcto¹⁷.

Sin embargo, dicho esquema fue cuestionado por autores próximos. Se destaca el caso de Pierre Bayle (1647-1706) quien a través de diversos artículos de su *Diccionario Histórico y Crítico* (1696)¹⁸ destinados al escepticismo -*Arcesilao, Charron, Crisipo, Zenón*, pero, principalmente,

¹⁶ La certeza dentro del esquema cartesiano tiene además otras características, entre ellas, la de ser autoevidente. Dicha descripción depende además de cierta perspectiva específica sobre la idea de mente como substancia, cierta concepción de la representación y de Dios garante (Burnyeat: 1982; Reinoso: 2009; Rorty: 1989).

¹⁷ Esta interpretación de Descartes también ha sido matizada en los últimos años. Según Paganini la recepción inglesa del cartesianismo es la que consolida esta lectura “epistemológica” (Cf. Paganini, G., (2003) *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, pp. Xii-xiii). También puede consultarse Toulmin, S., (2001) *Cosmópolis, el trasfondo de la Modernidad*, Península, Barcelona, donde se revisa la valoración de Descartes por parte de cierta historiografía canónica en detrimento del escepticismo y la “modernidad” del siglo precedente.

¹⁸ Utilizaremos dos ediciones castellanas del Diccionario una de 2003 publicada por UBA, Buenos Aires y la siguiente de 2010, por El cuenco de plata, Buenos Aires. En ambas la selección, traducción, prólogo, notas y diccionario del editor han estado a cargo de Fernando Bahr.

Pirrón- permite vislumbrar cómo la recepción y desarrollo del escepticismo en la modernidad no puede reducirse al canon interpretativo del paradigma de la certeza de cuño cartesiano¹⁹. No resulta tarea sencilla reconstruir la posición de Bayle sobre el escepticismo ya que su filosofía no establece tesis dentro de un sistema cerrado de ideas. Su postura no siempre es transparente y debe ser rastreada en diversos artículos del *Diccionario* ya que por no ser auto-contenidos en general se relacionan entre sí (Bahr 2010, Lerner 2009). No obstante, y más allá de estas dificultades interpretativas resulta clara su diferenciación de la postura cartesiana en la valoración otorgada al escepticismo.

En la *observación* A del artículo *Pirrón* distingue el escepticismo de Arcesilao y los académicos, del de los pirrónicos enfatizando las características con las que se lo describe en las *Hipotiposis* de Sexto Empírico: *escépticos* (examinadores), *zetéticos* (inquisidores, investigadores), *efécticos* (suspendedores) y *aporéticos* (dudantes). Esto, afirma Bayle, “muestra que ellos [los pirrónicos] suponían que era posible encontrar la verdad y no determinaban que fuera incomprendible” (Edición 2010: p. 257). En una carta de juventud menciona al escepticismo pirrónico “como aquella tendencia del pensamiento humano que se caracteriza por no haber encontrado la verdad y por buscarla toda la vida”²⁰. Desde nuestra lectura poner el acento en la *búsqueda* de la verdad -y no en la afirmación de su establecimiento como hacen los dogmáticos- señala un aspecto positivo de la enseñanza escéptica: la investigación filosófica no es conclusiva sino que se configura como apertura. De esta manera Bayle no considera al escepticismo como un obstáculo epistemológico a superar antes bien defiende el valor de dicha filosofía marcando sus beneficios potenciales.

La hipótesis de nuestro trabajo es que la recepción del escepticismo como una enfermedad o como un obstáculo que sólo puede ser combatido con certezas científicas y metafísicas no puede establecerse como canon interpretativo del escepticismo en la modernidad. La *búsqueda* de la verdad que postulan los escépticos pirrónicos no debe juzgarse bajo la luz de la preocupación por el establecimiento de certezas absolutas. En la medida en que se reconocen otras perspectivas sobre el escepticismo vigentes en la época se vislumbra que no es posible hablar del escepticismo moderno como un movimiento homogéneo de ideas. Pensadores como Pierre Bayle, de gran influencia en autores posteriores, exhibe con originalidad la variedad de posturas frente al legado escéptico.

Bibliografía:

- Bahr, F., (2003) “Introducción” en *Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle (Primera antología)*, UBA, Buenos Aires, pp. I-LXIV.
- _____, (2010) “Introducción” en *Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle. Selección*, El cuenco de plata, Buenos Aires, pp. 7-33.
- Bett, R., (2010) *The Cambridge companion to ancient scepticism*, United Kingdom at the University Press, Cambridge.
- Burnyeat, M., (1982): “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed”, *The Philosophical Review*, Cornell University, pp. 3-40.
- Dewey, J., (1952) *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la*

¹⁹ La relación entre Bayle y Descartes es compleja y no está exenta de disputas interpretativas. Según las reconstrucciones biográficas la iniciación de Bayle en la filosofía cartesiana tuvo lugar alrededor de 1670 y estuvo a cargo de Louis Tronchin, profesor de teología de la Escuela calvinista en Ginebra. Tal influencia ha llevado a algunos intérpretes a sostener que el *Diccionario* se encuentra “en continuidad con el programa cartesiano” cuyo objetivo será “superar el pirronismo al que conducen la parcialidad y los errores de los testimonios y conseguir así que la historia alcance el grado de confiabilidad que han alcanzado otros saberes” (Bahr, 2003: p. xv). Cabe destacar que Bahr posteriormente modifica su posición acercando a Bayle a los llamados “libertinos eruditos” (Barh, 2010: pp. 21-23).

²⁰ Carta a su amigo Vincent Minutoli de enero de 1673 (Pierre Bayle, *Lettres, Oeuvres diverses*, tomo IV, edición de E. Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-82, pp. 536a-537b).

- acción*, Fondo de Cultura Económico, México.
- Lerner, R. (2009) *Playing the Fool. Subversive Laughter in Troubled Times*, The University of Chicago press, Chicago and London.
- Olaso, E. De, (1994): "El escepticismo en la génesis y el desarrollo de la filosofía moderna" en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Compilado por E. DE O. Trotta, Madrid, pp. 133-161.
- _____, (1999) "Certeza y Escepticismo", en *El conocimiento*, Trotta, Madrid.
- Popkin, R., (1983) *La Historia del Escepticismo de Erasmo a Spinoza*, F.C.E., México.
- _____, (1996) *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.
- Reinoso, G., (2009) "Conocimiento, certeza y sentido común. Enfoques filosóficos frente al desafío escéptico: Descartes, Moore, Wittgenstein", en *Síntesis*, FFyH, Córdoba, isbn: 1851-8060, pp. 95-107.
- Rorty, R., (1989) *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Stroud, B., (2001) *El escepticismo filosófico y su significación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Williams, M., (1996) *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* Princeton University, New Jersey.
- _____, (2010) "Descartes' transformation of the sceptical tradition" en Bett, R., *The Cambridge companion to ancient scepticism*, United Kingdom at the University Press, Cambridge, pp. 288-313.

El paralelismo psicofísico y la teoría del doble aspecto en Spinoza.

Claudio Marín (U. de Aconcagua)

El siguiente trabajo pretende abordar el problema mente-cuerpo desde la perspectiva de Spinoza, pero interpretado desde la discusión actual sobre tal cuestión. Lo que intentaré mostrar es que existen conexiones implícitas o explícitas entre el paralelismo psicofísico de Spinoza y ciertas teorías contemporáneas sobre la relación mente-cuerpo. En particular me refiero a la teoría del doble aspecto, descrita por Thomas Nagel en *The view from nowhere* (1986); y al dualismo naturalista, sostenido por David Chalmers en *The Conscious Mind* (1996). Estas conexiones darían cuenta de la relativa actualidad²¹ del pensamiento de Spinoza en el debate mente-cuerpo.

Si bien las teorías sobre la mente humana y su relación con el cuerpo se pueden encontrar casi en los orígenes de la filosofía occidental, es aceptado que la forma que el debate tiene en la actualidad se remonta a la filosofía de Descartes. Él, con su radical distinción entre la sustancia material y el pensamiento, se instauró como uno de los fundadores del desarrollo de la ciencia moderna, pero también generó un problema vigente en toda una rama de la filosofía. La intuición cartesiana sobre la diferencia entre la subjetividad y la objetividad, entre la realidad cualitativa de la conciencia y la realidad cuantitativa de lo material, funda el denominando "problema mente-cuerpo".

El enfoque cartesiano fue el que durante siglos tomó la cuestión, hasta que Ryle lo desenmascaró como un falso problema, surgido del error categorial en que cae Descartes, al intentar aplicar las propiedades de la mecánica galileana a los fenómenos mentales. La impronta del conductismo filosófico, provocó que hasta más allá de la mitad del siglo XX los estudios

²¹ Digo "relativa", pues considero que el lenguaje actual sobre dicha cuestión dista mucho de la concepción metafísica de Spinoza y del contexto del cual ella surge.

psicológicos y filosóficos sobre la mente humana fueran mayoritariamente orientados por el reduccionismo conductista. La ciencia psicológica extrajo varios frutos de ello, pero llegó un punto en que la negación del aspecto fenoménico de lo mental, hacía imposible la explicación de una serie de procesos evidentemente constituyentes de nuestra psicología.

Si bien el conductismo fue poco a poco dejado de lado, ello no implicó que se desechara la ontología monista naturalista que está en la base del desarrollo científico moderno. Así, surgieron nuevas concepciones no reduccionistas frente al problema.

El funcionalismo fue (y para muchos sigue siendo) la principal corriente filosófica y psicológica que tomó la tarea de retomar el concepto de lo mental e integrarlo a la explicación de nuestro comportamiento. Sin embargo existe una barrera, que según muchos críticos es la piedra te tope del funcionalismo. Este escollo es la conciencia, la cual de no ser explicada por las teorías funcionalistas, sencillamente echaría por la borda todos sus supuestos y avances (Churchland, 1992; Searle, 2001, 2006). Como dije, en la psicología cognitiva y en parte (cada vez menor) de la filosofía de la mente, el funcionalismo continúa siendo la teoría predominante, pero es reconocido que desde finales de los años setenta está en crisis.

Como se indicó, la cuestión se sigue jugando en una ontología monista naturalista. Los dualismos, o por lo menos el dualismo sustancialista e interaccionista cartesiano queda fuera del debate. Entonces, ¿cómo reconciliar propiedades que aparentemente resultan no ser reconciliables? ¿Cómo integrar a lo cuantitativo, objetivo y no intencional del mundo, lo cualitativo, subjetivo e intencional de lo mental? ¿Cómo realizar ello sin caer nuevamente en una visión dualista de la realidad?

Tomando lo anterior como principio, también existe un consenso creciente de que dicho monismo no debe ser reduccionista (Chalmers, 1999; Davidson, 1992; Nagel, 1986). Por lo anterior existe un creciente acuerdo sobre lo infundado de la posición del materialismo eliminativo, básicamente por su dificultad para captar la realidad cualitativa de la conciencia. La cuestión no es negar la existencia de lo mental y sostener que la explicación psicológica es esencialmente falsa, la cual sería reemplazada por un lenguaje neurocientífico completo en un futuro incierto, como los sostiene Churchland (1992). Sino más bien es integrar lo mental (y básicamente su aspecto fenoménico) a una visión unificada de la realidad.

Lo interesante de las condiciones de la disputa mencionadas, es que las tesis principales de Spinoza sobre la relación mente-cuerpo, podrían en principio participar en él. En efecto, el monismo sustancialista y el no reduccionismo de los atributos sustanciales, expresado en concreto en el paralelismo psicofísico spinoceano, son antecedentes explícitos de la teoría del doble aspecto sostenida por Nagel, e implícitos en el dualismo naturalista de Chalmers. Lo primero se describirá, ya que es afirmado por el propio Nagel en su obra, mientras que lo segundo se intentará deducir (guardando las diferencias conceptuales) a partir de los principios y consecuencias de las teorías de Spinoza y Chalmers.

Bibliografía:

Bennett, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*. México: F. C. E., 1990.

Chalmers, David. *La mente consciente: En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Churchland, Paul. *Materia y conciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa, 1992.

Davidson, Donald. *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Paidós, 1992.

- La Torre, Massimo. "Mirando desde ningún lugar. Una breve introducción a la filosofía de Thomas Nagel". *Doxa* 10 (1991): 141 – 171.
- Nagel, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Nagel, Thomas. *Otras mentes*. Barcelona: Gedisa. 2000.
- Searle, John. *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Searle, John. *La mente: Una breve introducción*. Colombia: Norma, 2006.
- Spinoza, Baruch. *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 1987.
- Vallejo, Ana Cecilia. "El problema mente-cuerpo desde la teoría del doble aspecto propuesta por Thomas Nagel". *Hallazgos* 6 (2006): 99 – 120.

Dos argumentos escépticos.

Mauricio Zuluaga (Universidad del Valle)

Mi interés en esta ponencia es el de señalar por qué el escepticismo antiguo y, en especial, los modos de Agripa, presenta un desafío para cualquier teoría del conocimiento y por qué debe entenderse que ellos constituyen la principal motivación para desarrollar una teoría del conocimiento en la filosofía moderna. Esto, sin embargo, no es del todo evidente. Usualmente se considera que los argumentos escépticos modernos que motivan a las teorías del conocimiento modernas y, en especial, los cartesianos, establecen un problema *causal*: Dado que únicamente tenemos acceso a nuestros contenidos mentales, se presenta la pregunta de cómo podemos saber si estos contenidos fueron causados y originados por un mundo externo. Esta interpretación del escepticismo moderno tiene dos presupuestos: (i) En primer lugar, se ve al escepticismo moderno como la consecuencia de una determinada ontología, que debe ser superada: el realismo metafísico. (ii) En segundo lugar, confunde el problema del origen del juicio con el del su fundamento epistémico. Una interpretación más adecuada del escepticismo que la modernidad buscaba superar es aquella que lo presenta como un problema de justificación epistémica y que, por tanto, busca responder al dilema propuesto por Agripa en la filosofía antigua.

Falacia naturalista y razón teorética. Hume y el problema del "deber ser" en el tricentenario de su nacimiento.

Ruth Espinosa (Universidad de Leipzig)

rmcespinosa@gmail.com

¿Son normativas las *reglas generales* de la inferencia causal propuestas por Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* (T 1.3.15²²)? La dificultad de argumentar en favor de una respuesta afirmativa a la pregunta planteada es no menor si se considera el carácter aparentemente naturalista y empirista de la filosofía de Hume. Una afirmación tal resultaría contradictoria con las propias declaraciones del autor. En efecto, Hume señala que parece ser inconcebible que de proposiciones acerca del "ser" se deduzca el "deber ser" (T 3.1.1.1.25 SBN 469). Si esto es así, no habría razón para no sostener también que el conjunto de proposiciones factuales que describen

²² Los cuatro números indican Libro, parte, sección, párrafo.

ciertos mecanismos causales de formación de creencia que derivan en creencias correctas acerca de conexiones causales i.e., altamente probables (como es el caso de las reglas generales en el Tratado) no puede involucrar conclusiones normativas acerca de los criterios de justificación para las mismas (que valgan como estándares de justificación o racionalidad de las creencias), lo que involucraría a su vez la imposibilidad de que dichas reglas valgan como “principios normativos” acerca de cómo debemos estructurar nuestros estados de vida doxásticos, es decir, nuestra praxis cognitiva.

De esta manera, si Hume hubiese en efecto rechazado la posibilidad de derivar el *deber* del *es*, quedaría en evidencia una importante tensión entre la epistemología y la moral, ya que señala el filósofo escocés en el marco de su discusión de la causalidad, que hay ciertas “reglas generales por las que “debemos” regular nuestros juicios concernientes a causas y efectos” (T 1.3.13.11)

En relación a esta tensión quisiera recoger el significativo aporte del J.M. Guerrero del Amo (2005) en lengua hispana sobre el problema de la normatividad y las reglas generales en la epistemología de Hume, quien ha sugerido que se puede dar cuenta de la normatividad de las reglas generales si se asume: 1) que el argumento de Hume en T 3.1.1.27 SBN 469 (el así llamado problema “Is – Ought”) en torno a la derivación del “debe” a partir de “es” no está orientado a negar sin más la posibilidad de dicha derivación, sino a mostrar cómo ella es posible y 2) que ese argumento puede ser también aplicado de manera equivalente al plano de la razón teórica, mostrando así cómo pueden las reglas generales asumir un estatus “normativo”. Específicamente el planteamiento de Guerrero del Amo es el siguiente: “Creo que la interpretación correcta de este pasaje es la que propone MacIntyre, que consiste en señalar que Hume no está negando la posibilidad de derivar el “debe” del “es” sino solo exponiendo la dificultad de dicha derivación y afirmando que ésta se llevaría a cabo a través de una serie de nociones puente como querer, necesitar, desear, placer, felicidad, salud, etcétera (...) Por otra parte, aunque MacIntyre hace su propuesta de cara a la ética, yo pienso que ésta se puede trasladar a la epistemología (...) Hume, por tanto, a mi juicio, podría justificar el carácter normativo de las reglas generales.” (2005, 58).

En este artículo quiero enfrentar el desafío de analizar la plausibilidad de esta tesis y considerar en detalle si en esta forma de comprender el argumento de Hume de T 3.1.1.25 se encuentra la clave para resolver el problema de la fuerza normativa de las reglas generales en la epistemología de Hume.

Miércoles 25 de Mayo:

Del esquematismo de los conceptos al sistema de invariantes de la experiencia: la coordinación de conceptos y objetos espaciotemporales según Ernst Cassirer

Hernán Pringe (U. de Buenos Aires - CONICET)

En este trabajo nos proponemos estudiar el modo en el que Ernst Cassirer enfrenta el problema de la coordinación de conceptos y objetos espaciotemporales. En contraposición al esquematismo kantiano, veremos que tal coordinación se lleva a cabo mediante una especificación de los conceptos (en particular de las categorías) que no depende de la consideración de un elemento no intelectual, como lo es, para Kant, el dato sensible. Más bien, dicha especificación se verifica “*en el ámbito de los conceptos mismos.*”

La paradójica función de I. Kant en la recepción del neoplatonismo a finales del S. XVIII.

Marcos Thisted (Universidad de Buenos Aires)

Los principales historiadores de la filosofía durante la Alemania del siglo XVIII mantuvieron en sus tratados una actitud negativa respecto del neoplatonismo²³. En la medida en que Kant generalmente se basaba en ellos para sus referencias a temas de historia de la filosofía, sus opiniones respecto del neoplatonismo reflejan dicho rechazo. Con el progresivo eclipsamiento de la ilustración alemana, este clima epocal se trastoca abruptamente: el surgimiento del idealismo especulativo coincide con una profunda revisión de la valoración negativa del neoplatonismo, no sólo de sus fuentes en el pensamiento clásico sino de sus reflejos modernos en la mística alemana de comienzos de la modernidad. En esta recuperación del neoplatonismo pareciera que Kant sólo podría haber desempeñado una tarea negativa (o bien ninguna).

Ahora bien, si bien es cierto que las escasas referencias textuales al neoplatonismo que pueden rastrearse en el corpus kantiano²⁴ testimonian su rechazo a esta tradición filosófica, sostendremos que esta primera impresión se revela aparente cuando se pasa de las afirmaciones generales al análisis de los conceptos específicos. En efecto, se debe a Kant, tal como lo señalan los estudios sobre la historia de los conceptos y algunos diccionarios especializados²⁵, la incorporación a la terminología conceptual filosófica de uno de los conceptos fundantes del neoplatonismo (como *término técnico* de la metafísica crítica): el concepto de lo suprasensible.

Esta “recuperación” del concepto de lo *suprasensible* para la filosofía académica se hace, naturalmente, desde la perspectiva de la filosofía crítica. Corresponde pues a Kant el mérito por la “elevación” de este concepto “popular” –hasta el momento más bien relegado como resabio de la mística de la modernidad temprana- a un concepto filosófico específico asociado a la metafísica²⁶. En este sentido, a los filósofos del idealismo alemán²⁷ les corresponderá revisar especulativamente

²³ En esta recepción negativa del neoplatonismo debe considerarse a J. Brucker, A. F. Büshing, C. Meiners, G. Fülleborn, Tiedemann, entre otros. Cf. M. Longo, “Scuola di Gottinga e ‘Popularphilosophie’”: en *Storia delle storie generali della filosofia. Il secondo Illuminismo e l’età kantiana*, ed. G. Santinello, Padova, 1988, pp. 671-878; y G. Micheli, “Filosofía e storiografía: la svolta kantiana”, en: Santinello, G., *Op. cit.*, pp. 879-958). Sobre la influencia de Brucker en Kant, cf. G. Mollowitz, *Kants Platoauffassung*, en: *Kant-Studien*, 40 (1933), pp. 13-67.

²⁴ Las principales referencias son: “Was heißt: Sich im Denken orientiren?”, en: *Kant’s gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1902-1979, Vol. VIII, 133-147, aquí VIII, 143-144 en nota); “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie”, en: *Kant’s gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1902-1979, Vol. VIII, 389-406, aquí VIII, 398-401. También en *Das Ende aller Dinge*, Vol. VIII, pp. 335-336, el tema del “Emanationsystem”.

²⁵ Markus Enders: “Übersinnlich; das Übersinnliche”, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11, Hrsg. Von Joachim Ritter; Karlfried Gründer (ab Bd. 4) und Gottfried Gabriel (ab Bd. 11), Basel, Schwabe & Co. 1971, pp. 63-66. Véase también *The Oxford English Dictionary* y el *Wörterbuch philosophischer Begriffe* (Berlín, 1930) de Rudolf Eisler.

²⁶ En su estudio sobre el concepto de lo suprasensible A. Model subraya la novedad que introduce Kant con la asociación entre *metafísica* y *lo suprasensible*. Model señala que, a pesar de que la expresión proviene del ámbito espiritual del neoplatonismo primero (en Plotino -“ἐπέκεια του αισητου” Enéada V, 5, 6, 19; en el comentario de Ficino a Plotino “super sensible”, o, “supra sensible”-, y de la teosofía y la mística de la temprana modernidad), su incorporación a la terminología filosófica específica se debe a Kant (véase Model, “Zu Bedeutung und Ursprung von ‘Übersinnlich’ bei Immanuel Kant”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, pp. 184-185, 1986/7). Algunos de los aspectos centrales de la tesis de Model respecto de la recepción del concepto de lo *suprasensible* son discutidos en C. Schwaiger, “Denken des ‘Übersinnlichen’ bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik”, en N. Fischer: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner, pp.331-345, aquí p. 332. En el *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (11 tomos, Leipzig, 1936) remonta el origen de esta voz a Jakob Böhme y la tradición de la teosofía mística del siglo XVI (con su tratado “Vom übersinnlichen Leben”).

²⁷ Sobre Fichte, véase p. ej. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1791; Hegel, *Wissenschaft der Logik*,

el concepto crítico de lo suprasensible. Pero en su tarea habrán encontrado ya, sin duda, que el sello filosófico de este concepto había sido ya consagrado previamente por la filosofía kantiana.

En la primera parte de nuestro trabajo delinearemos brevemente los aspectos esenciales de la comprensión de la historiografía ilustrada respecto del neoplatonismo (Brucker, Tiedemann, Meiners) durante el siglo XVIII. En un segundo apartado revisaremos algunas características específicas que presenta esa recepción negativa en el estudio en que Kant abordó la problemática del neoplatonismo con más detenimiento: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*²⁸. En un tercer apartado estudiaremos específicamente el concepto crítico de lo suprasensible, de modo de mostrar cómo el particular modo en que Kant recepciona el concepto de lo suprasensible permite su incorporación como *término técnico* de la metafísica crítica. En las conclusiones se establece, en base a las consideraciones previas, el carácter paradójico que Kant desempeña en la recepción del neoplatonismo en las postrimerías del siglo XVIII e inicios del siglo XIX.

Del opinar, el saber y el creer. La olvidada doxástica de Kant y su lugar en la filosofía trascendental.

Felipe Castañeda (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Por razones fáciles de entender, el problema del “conocimiento” abordado por Kant en la *Crítica de la Razón Pura (CRP)* ha sido mayoritariamente enfocado desde lo que puede llamarse tal vez una *concepción referencialista del conocimiento*. Después de todo, los contextos decisivos en que Kant presenta las preguntas sobre la posibilidad del conocimiento tienen que ver siempre con explicar la “referencia al objeto” (*Beziehung auf den Gegenstand*). De esta manera, resulta natural que la comprensión de “verdad” atribuida a Kant como central sea también referencialista. Los juicios son verdaderos pueden ser sólo cuando está asegurada la referencia al objeto; y a la inversa, si ésta última se encuentra bloqueada, con ello se extingue la posibilidad de verdad.

Si se asume que el esfuerzo de Kant en la *CRP* concierne a lo que debe llamarse conocimiento directo de objetos físicos, es poco lo que se le puede reprochar a ese punto de vista referencialista. Un astrónomo, por ejemplo, interesado en averiguar cuántas lunas tiene un planeta y cómo afectan su atmósfera, debe ocuparse de *aquello a lo que se refieren* esas representaciones, y en la descripción de eso consistirán las verdades a las que pueda llegar.

Sin embargo, los problemas y limitaciones de una concepción como ésa, surgen tan pronto se cae en la cuenta de que 1) no todo conocimiento es de objetos; y 2) no todo conocimiento es directo, pudiendo ser conocimiento del conocimiento. Así, a reportes psicológicos del tipo “estoy alegre”, etc., sólo al precio de paráfrasis muy artificiales (que como tales suscitan la sospecha de una adulteración referencialista) se le pueden correlacionar objetos (que en cualquier caso no serían físicos, y ni siquiera exteriores al sujeto); y, lo que nos pone de un golpe frente al problema de Kant, el conocimiento indirecto o de las “condiciones de posibilidad” (*Bedingungen der Möglichkeit*) del conocimiento de objetos, también parecer carecer de ellos: “El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones”, etc., no tiene como sujeto nada que pueda correlacionarse con objetos, en ningún sentido habitual de esta expresión.

Casos como los anteriores empujan a explorar la otra gran concepción del conocimiento,

Phänomenologie des Geistes.

²⁸ Citamos la obra de Kant en alemán de acuerdo a la edición de la Academia de Ciencias de Berlín, abreviada AA (*Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften –antes: Preussischen Akademie der Wissenschaften-, Berlin, 1902 y ss.). Del artículo “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie”, AA, VIII, 389-406, citamos preferentemente la versión española de C. Gómez Baggethun (“Sobre un tono aristocrático recientemente proclamado en filosofía”, *Rev. Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 38, 2005).

como *estados de creencia*. Para decirlo mostrando de inmediato el alcance que puede adquirir la doxástica en Kant: si las “proposiciones trascendentales” carecen de objetos, entonces su admisibilidad sólo puede provenir de que se acrediten como verdaderas por la *situación de creencia* que les corresponda.

Kant reserva en la *CRP* una pequeña sección para exponer sus posiciones sobre esta dimensión del conocimiento. Se trata de “Sobre el opinar, saber y creer”. En nuestra lectura nos proponemos dos tareas con respecto a esta olvidada sección: 1) reproducir la enseñanza estándar de Kant; y 2) mostrar los mayores problemas que aquejan a la doxástica kantiana.

Kant organiza su teoría del “tener-por-verdadero” (*Fürwahrhalten*), que es el término a utilizar (y que debe ser cuidadosamente diferenciado del “creer”, que corresponde sólo a una variedad del primero) en torno a un puñado de nociones de gran potencia analítica, pero que, como veremos, también pueden dar lugar a serias inconsecuencias.

Como toda filosofía no-escéptica, Kant aísla y describe un *caso óptimo* de, digamos, *punte doxástico-alético*; o sea, una cierta situación (*Begebenheit*) cumplida en que es posible pasar de “Tengo por verdadero p” a “Es verdad p”. Ese estado corresponde al “saber” (*Wissen*) en la jerga kantiana, que a su vez ejemplifica la “convicción” (*Überzeugung*), y se da cuando se cuenta con lo que Kant denomina “fundamentos objetivos suficientes” y “fundamentos subjetivos suficientes”. Explotando las posibilidades de combinación de esos criterios de *objetividad* y *suficiencia* de los fundamentos, Kant desprende adicionalmente sus otras dos modalidades doxásticas: “opinar” (*Meinen*) es el tener-por-verdadero con fundamentos tanto objetivos como subjetivos insuficientes, y “creer” (*Glauben*) es el tener-por-verdadero con fundamentos objetivos insuficientes, pero subjetivos suficientes.

Yendo directamente a los problemas a discutir de la doctrina kantiana. Sin duda el más arduo de resolver (en la medida en que supone el esclarecimiento de toda la combinatoria de los criterios señalados), pero el que más prontamente se detecta, es el de la “valencia” de la teoría del tener-por-verdadero de Kant ¿Es ésta *bivalente*, como sugiere la terminología de convicción y persuasión? ¿O es más bien *trivalente*, como parece enseñarlo el título mismo de la sección? Y si fuera esto último, ¿cuál de las cuatro combinaciones posibles a las que da lugar el cuadro de “fundamentos” es el que Kant descarta en ese modelo triple, y sobre todo por qué razón?

En un nivel descriptivo más fino, por otra parte, el propio concepto de “convicción” termina por revelarse gravemente problemático, en la medida en que Kant oscila allí entre un *criterio de intersubjetividad* y un *criterio de objetividad* (se entiende: susceptible de ser satisfecho por el sujeto doxástico individual), cuyas prioridades relativas permaneces inaclaradas, lo que empaña finalmente los criterios como tales, anulándolos mutuamente.

Por último, nos va a interesar mostrar los problemas de aceptación que acompañan a las dos ideas de “suficiencia subjetiva” y de “insuficiencia subjetiva”, sobre las cuales Kant asienta algunos conceptos como “persuasión” (*Überredung*), “opinión”, etc.

En lo que respecta a la última de éstas ideas, intentaremos denunciar ni más ni menos que un *abuso de la noción misma* de “fundamento”, en el sentido de que la calificación de subjetivamente insuficiente deslegitima a algo *como* fundamento, por lo que no puede (ni siquiera por libre combinatoria) formar parte de una tabla de fundamentos.

Por otra parte, la estrategia a seguir con respecto al fundamento subjetivamente suficiente – posibilidad que parece exigida por las proposiciones trascendentales, debido a las razones expuestas al inicio-, va a consistir en mostrar las fuertes torsiones a la intencionalidad normal, que hace que si en el discurso se habla de objetos, lo que creemos lo creemos como motivado *por el objeto*. Una tesis –ésta- que también desempeña un papel en la teoría kantiana de la convicción.

La esencial reflexión de la esencia (en la Wesenslogik de 1813)

Diana M. López (Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe - Argentina)

Lo específico de la *Lógica* de Hegel tiene que ver con el carácter de aquellas determinaciones del pensamiento (*Denkbestimmungen*) capaces de configurar en su trama y dinamismo un sistema que, por imperio de su propia reflexión, surge y se constituye de manera autosuficiente y plena. La autorreflexión operada sobre ellas mismas es un movimiento sin substrato y capaz de operar sin necesidad de un sujeto fundante previo al modo de un *Grund* constitutivo anterior al sistema de todas y cada una de las categorías. Lo que opera como fundante en la *Transzendentalphilosophie* de Kant y aún de Fichte, la unidad abstracta del sujeto trascendental, es asumido bajo la conexión total de las *Denkbestimmungen* en el sentido de una "*Relationsmetaphysik*" alcanzada en la lógica de la Esencia (*Wesenslogik*) para realizarse en la lógica del Concepto (*Begriffslogik*).

Bibliografía:

- Wissenschaft der Logik*. Nürnberg, 1812-1816. Zwei Bände. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 (tr. R. Mondolfo, 6ª reimp., Bs. As., Solar, 1993). Citaremos: *SL*, cuando se trate de la "Doctrina del ser" y *WL*, cuando las referencias correspondan a la "Doctrina de la esencia", seguido de número de la página. El número después del punto y coma corresponde a la paginación de la edición española.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hg. Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian-Lucas. Felix Meiner. Hamburg. GW: Band: 20. 1991. (Trad. esp.: Ramón Valls Plana. Ed. Alianza, Madrid, 1997).
- Phänomenologie des Geistes*, Hg. Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Felix Meiner. Hamburg. G. W: Band 9. 1988. Werke, edición a cargo de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, basada en la edición de 1832-1845. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Trad.: W. Roces. F.C.E. 2ª reimpresión, México, 1973).

Doble carácter de la libertad externa e interna.

Cristián Rettig Bianchi (Pontificia Universidad Católica de Chile/U. Adolfo Ibáñez)

crettig@uc.cl

La teoría kantiana de la libertad desarrolla un complejo sistema conceptual que guarda nexo con todo el aparato crítico y con los fundamentos de la filosofía trascendental. Siguiendo el análisis desarrollado por Beck, existirían al menos cinco significaciones fundamentales: "libertad empírica", "libertad moral", "libertad como espontaneidad", "libertad trascendental" y "libertad como postulado"²⁹. Sumado a estos conceptos, la teoría jurídica desarrollada por Kant se erige sobre una distinción de mayor amplitud que refiere a la diferenciación entre "libertad interna" y "libertad externa", donde la primera pertenece a la teoría moral y la segunda a la teoría de justicia.

En efecto, una de las últimas obras escritas por el pensador de Königsberg desarrolla una distinción entre la exterioridad de la libertad y la interioridad de esta, justificando la diferencia a partir del "móvil" que determina una acción. Si bien Kant bosqueja un límite que permitiría

²⁹Beck, L.: "Five Concepts of Freedom in Kant". pp. 35-51

demarcar el ámbito de la teoría moral y el ámbito de la teoría jurídica, el alcance de esta distinción es confuso y discutible, por lo cual se ha generado un inabarcable debate académico que ha conllevado un conjunto de interpretaciones disímiles en torno a los límites del sistema moral³⁰. Dentro de este contexto, el objetivo general de este escrito no radica en analizar si los principios de justicia son reductibles a los éticos, ni tampoco en exponer una interpretación global sobre la distinción entre el ámbito jurídico y el moral. Más bien, el objetivo de este escrito radica en un estudio preliminar que analiza la postura incompatibilista a partir de una convergencia formal entre el sistema moral y el sistema jurídico. Siguiendo este sentido, en primer lugar se analiza el doble aspecto de la libertad externa a través de una comparación formal con el doble aspecto de la libertad interna. Esta convergencia refiere a que cada sistema integra un ámbito positivo - caracterizado como una capacidad deliberativa en conformidad con leyes racionales - y un ámbito negativo - caracterizado como una independencia respecto de factores empíricos. El fundamento de este doble aspecto descansa en la aseveración kantiana que presenta al principio de la moralidad como la independencia de la ley respecto a toda materia y la determinación del albedrío mediante la simple forma legisladora universal, pues “aquella independencia equivale a la libertad tomada en su sentido negativo, mientras que la propia legislación de la razón pura y, en cuanto tal, práctica, supone un sentido positivo de la libertad”³¹. En segundo lugar, se examina la propuesta incompatibilista a través del contenido que integra dicha convergencia. Finalmente, se concluye que bajo la postura incompatibilista subyace una dirección y enfoque pluralista que intenta objetar la aseveración de J. Rawls según el cual “una sociedad unida bajo una forma razonable de utilitarismo o sobre las bases de los liberalismos razonables de Kant o Mill, requeriría de sanciones estatales para conseguir vigencia”³². La propuesta se relaciona con la discusión contemporánea sobre la teoría de justicia kantiana.

Bibliografía:

Obras de Kant:

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ak. IV.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*. Ak. V.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*. Ak. III, IV.

MS: *Die Metaphysik der Sitten*. Ak. VI.

TP: *Über den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein (...)*. Ak VIII.

EF: *Zum ewigen Frieden*. Ak VIII.

Comentarios y otras fuentes:

Allison, H.: *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University press, 1990.

Beck, L.: “Five Concepts of Freedom in Kant”, in J. T. J. Szrednick (ed.), *Philosophical analysis and reconstruction. A Festschrift to Stephan Körner*, Dordrecht, Nijhoff, 1987, pp.35-51

Bennett, J.: *La Dialéctica*. Madrid: Ed. Alianza, 1981.

Byrd, S. & Hruschka J.: *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University press, 2010

Guyer, P.: “Kant's Deductions of the Principles of Right”, in Mark Timmons (ed.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 23–64.

Flikschuh, K.: *Kant and modern political philosophy*. New York: Cambridge University Press,

³⁰Véase: Flikschuh, K.: *Kant and modern political philosophy*. pp. 80 - 104.

³¹KpV, Ak. V, 33

³²Rawls, J.: *Liberalismo Político*. pp. 11, 57 y 58.

2008.

Hart, L.: *The concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961

Pogge, T.: "Is Kant's Rechtslehre a 'Comprehensive Liberalism'?", in Mark Timmons (ed.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 133–58.

Rawls, J. *Liberalismo Político*. México: Ed. FCE, 2006.

Rawls, J.: *Teoría de la Justicia*. México: Ed. FCE, 2006.

Rawls, J.: "Justicia como imparcialidad: política, no metafísica", en Carlos Gómez (ed.) *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

Ripstein, A.: *Force and Freedom*. New York: Cornell University Press, 2009

Rosen, A.: *Kant's Theory of Justice*. New York: Cornell University Press, 1993

Sullivan, R.: *Immanuel Kant's Moral Theory*. New York: Cambridge University Press, 1989

Sullivan, R.: *Kant's Ethics. An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Timmons, M. (ed.): *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Willaschek, M.: "Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory?", in *International Journal of Philosophical Studies*, 17: 1, 2009, pp. 49 – 70

Wood, A.: "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", in Mark Timmons (ed.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 1-22.

No matarás en nombre de Dios. Sébastien Castellion y la defensa de la libertad de conciencia.

Manuel Tizziani (U. Nacional del Litoral/U. de Buenos Aires/CONICET)

manutizziani@hotmail.com

El 27 de octubre de 1553, luego de un largo proceso judicial y de innumerables martirios, el médico español Miguel Servet, negador del dogma de la Santísima Trinidad, es ejecutado en Ginebra, a causa de su condición de *hereje*. Juan Calvino, guía espiritual de la ciudad reformada, será -junto a su mano derecha Théodore de Bèze- no sólo el principal impulsor de dicha ejecución, sino un defensor de la violencia ejercida en nombre de Dios³³.

Si bien, como afirma Stefan Zweig, está claro que "los contemporáneos de la ejecución de Servet comprenden sin tardanza que ella ha producido un cisma moral en la Reforma"³⁴, en un hombre de letras en particular produjo un impacto sin precedentes. Sébastien Castellion -Castellio, o Chatéillon- (1515-1563), reconocido humanista de la época y antiguo discípulo del propio líder reformista, no hará oídos sordos a los últimos gritos de aquel que moría en la hoguera a causa de sostener ideas poco ortodoxas. Indignado ante la violencia con la cual había sido ejecutado Servetus, y ante la actitud intolerante que mostraba Calvino tanto en sus decisiones políticas como en las opiniones vertidas en su *Declaratio*, Castellion publicará, bajo el seudónimo de Martinus Bellius -o Martin Bellie-, una compilación de textos en defensa de la tolerancia y de la libertad de

³³ Antes las críticas y los rumores que corrían en la época acerca de la desacertada actuación de Calvino en relación con este caso de persecución político-religiosa, el líder reformista "sintió la necesidad de defenderse. Cuatro meses después de la ejecución de Servet, a finales de enero de 1554, publicó la *Declaratio orthodoxae fidei* y la adaptación francesa de esta misma obra: *Déclaration pour maintenir la vraye foy*" (LECLER, Joseph. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, vol. I, p.380). En dicho texto, expuso las razones por las cuales intentaba justificar la persecución e incluso el asesinato de los herejes.

³⁴ ZWEIG, Stefan. *Una conciencia contra la tiranía. Castellio contra Calvino*. p.151

conciencia. Dicho texto será conocido como *Traité des herétiques* (1553)³⁵.

El prefacio del texto mencionado, en el que haremos pie para desarrollar brevemente nuestros propios argumentos a lo largo de esta ponencia, resulta particularmente ilustrativo de su posición filosófica. Esas páginas, en donde -según los expertos en el tema- el propio Castellion toma la palabra para defender la causa de todos aquellos que han caído en la desgracia de ser perseguidos debido a sus ideas, están atravesadas por dos interrogantes principales: ¿qué es un hereje?, y ¿cómo debe ser tratado? La primera de esas preguntas será respondida casi sin demora, en esas mismas líneas. Así, en una definición no poco llamativa de la herejía, y de los *herejes*, Castellion afirma:

“Ciertamente, después de haber buscado largamente qué es un hereje, no encuentro otra cosa sino que nosotros consideramos *herejes* a los que no concuerdan con nuestra opinión. Esto se pone de manifiesto en lo que vemos [a nuestro alrededor]: que no hay casi ninguna secta (las cuales son hoy tan numerosas) que no tenga a las demás por hereje, de manera que si en esta ciudad o región eres considerado fiel, en la ciudad vecina serás considerado hereje”³⁶.

Partiendo de esta definición tan poco ortodoxa de la herejía, Castellion se abocará luego, a lo largo de todo el texto, a dar respuesta a la segunda pregunta. Ayudado por las reflexiones de autores antiguos y modernos intentará defender la libertad de las conciencias y poner en claro la inhumanidad que implica la coacción y la muerte a causa de motivos religiosos: la paradoja que denota el empuñar una espada en nombre de Dios.

Presentado muy brevemente el escenario, podemos afirmar que la meta general de este texto, primer acercamiento al pensamiento de Castellion, será la de ensayar algunas reflexiones preliminares acerca de las reflexiones filosófico-político-religiosas de este humanista que, en medio de un clima de persecución e intolerancia, se animó a ser uno de los primeros en embanderar los derechos de la conciencia, y a sacrificar incluso su propia integridad física a favor de la defensa del -en su opinión- verdadero mensaje de Cristo: el del amor, el de la caridad, el de hermandad de todos los seres humanos.

Como comentario final hemos de señalar que esta ponencia tiene como marco de referencia inmediato una investigación mucho más amplia y compleja en la que intentamos reconstruir, analizar y evaluar críticamente los argumentos que diferentes pensadores y filósofos del siglo XVI -en particular Sébastien Castellion, Jean Bodin y Michel de Montaigne- esgrimieron a favor de la tolerancia interconfesional, en un momento de la historia de Europa particularmente signado por la violencia y la barbarie.

Bibliografía:

- BAYLE, Pierre. “Castalion” en *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, Chez P. Brunel Libraire, 1740, Tomo II, pp.82-87
- BUISSON, Ferdinand. *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563)*. Paris, Librairie Hachette, 1892, 2 vols.
- CASTELLION, Sébastien. *Traité des Hérétiques*. Genève, Chez A. Jullien Libraire-Éditeur, 1913
- . *Conseil a la France désolée*. Genève, Librairie Droz, 1967
- CURLEY, Edwin. “Sebastian Castellio’s Erasmian Liberalism”, *Philosophical Topics*, Arkansas, University of Arkansas Press, vol. 31, 2004, pp.47-73
- HILLAR, Marian. “Sebastian Castellio and the struggle for freedom of conscience”, en FINCH, R.;

³⁵ El título completo del texto en francés es el siguiente: *Traité des Hérétiques a savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l’avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes*. Un par de semanas antes, en marzo de 1554, el libro había sido publicado en latín bajo el título *De Haereticis an sint persequendi*.

³⁶ CASTELLION, Sébastien. *Traité des Hérétiques*, pp.24-25. La traducción y el subrayado son nuestros.

- HILLAR, M. (Eds.). *Essays in the Philosophy of Humanism*, Houston, American Humanistic Association, vol. 10, 2002, pp.31-52
- LECLER, Joseph. *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*. España, Ed. Marfil, 1969, 2 vols.
- PEREZ ZAGORIN. *How the idea of toleration came to the west*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003
- ZWEIG, Stefan. *Una conciencia contra la tiranía. Castellio contra Calvino*. Santiago de Chile, Ed. Ercilla, 1937

Adiáphora en el pensamiento de Locke.

Manfred Svensson (Universidad de los Andes)

La ponencia tiene por objeto presentar una discusión exhaustiva de la noción de “cosas indiferentes” en la obra de Locke. Esta tradicional noción, que hasta entonces había sido usada primordialmente el campo de la reflexión moral (v.gr. pregunta por la posibilidad de actos deliberativos indiferentes, o delimitación de lo moralmente relevante), en la época de Locke es sobre todo utilizada para designar ceremonias religiosas o doctrinas no fundamentales. La presencia de esta idea en la obra de Locke ha sido muy poco estudiada, pero la noción se encuentra presente a lo largo de toda su producción intelectual. Él mismo, por lo demás, es extremadamente consciente del hecho de que lo indiferente no es indiferente sin más, sino foco de constante conflicto. Como escribe en su primer *Tract on Government*, “he must confess himself a stranger to England that thinks that meat and habits, that places and times of worship, etc., would not be as sufficient occasion of hatred and quarrels amongst us”.

En efecto, el primer lugar en el que aparece la noción son los tempranos *Two Tracts* (1660-1). Se trata de dos tratados que nunca publicó, pertenecientes a su etapa “autoritaria”. Redactados como respuesta a un autor congregacionista –esto es, un puritano que no busca la reforma del establishment, sino comunidades reformadas independientes–, los *Tracts* defienden precisamente la autoridad del magistrado en toda materia indiferente, aunque el campo en cuestión sea el religioso. Como afirma en el segundo *Tract*, “as the indifference of all things is exactly the same and on both sides we find the same arguments and indeed the same matter, the only difference being in the way they are viewed, there being no greater distinction than there is between a gown worn in the market-place and the self-same gown worn in the church, it is clear that the magistrate’s authority embraces the one type of indifferent things as much as the other”.

Aunque Locke se apartaría dentro de esa misma década de esta idea, y aunque no volvería a dedicar de modo exclusivo una obra a esta materia, la noción sigue estando presente en su producción, tanto en los textos no publicados como en los publicados. La ponencia intentará seguir este uso en orden cronológico, pero poniendo especial atención a los escritos tempranos y a los escritos sobre la tolerancia. En efecto, el *Essay Concerning Toleration* (1667) se encuentra estructurado en gran medida en torno a esta pregunta: la obra está subdividida en tres grandes apartados, según una división en un campo puramente especulativo, uno de acciones indiferentes y otro de acciones en sí mismas buenas y malas –y cabe preguntar hasta qué punto en esta distinción, como es presentada por Locke, también el primer grupo, lo especulativo, es considerado como indiferente. En la *Epistola de Tolerantia*, en tanto, es cierto que la noción no desempeña ningún papel en la estructuración del texto, pero se argumentará a favor de la tesis de que sigue desempeñando un papel importante, como en particular puede verse en la redefinición de herejía que viene como apéndice a dicha carta.

De la mano de la pregunta por lo indiferente, se abordará así también la pregunta respecto de cuán estrechamente vinculada se encuentra la teoría de la tolerancia de Locke a un determinado tipo

de teología. Tal tipo de teología puede por lo pronto ser calificada simplemente como minimalista: como herejía es entendido al final de la *Epistola* no el error que sustrae doctrinas importantes, sino el que añade doctrinas indiferentes. A la teología, por lo demás, Locke dedica grandes esfuerzos en sus últimos años. Mediante el estudio del papel desempeñado ahí por la noción de lo indiferente, se buscará abordar de modo adecuado la continuidad de esta etapa de su evolución intelectual con su trabajo previo.

En síntesis, lo que se buscará establecer mediante la exposición es a) las similitudes y diferencias entre el uso que el joven Locke da a la noción de cosas indiferentes y el común uso escolástico de la noción; b) que su madurez intelectual no lo lleva en modo alguno a un menor uso de la noción (salvo que se tenga a los *Two Treatises* por única pieza representativa de tal pensamiento maduro); c) si acaso la evolución de su pensamiento, a la luz de esta noción, puede ser considerada tan radical como suele serlo y d) la centralidad de esta noción para su concepción de la tolerancia.

Bibliografía:

- Locke, John. *Essay on Toleration and other Writings on Law and Politics 1667-1683*, eds. Milton, J. R. y Milton, Ph. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Locke, John. *Political Essays*, ed. Goldie, M. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Locke, John. *The Correspondence of John Locke* 8 vols., ed. de Beer, E. S. Oxford: Oxford University Press, 1976-1989.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*, ed. Laslett, P. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Locke, John. *Two Tracts on Government*, ed. Abrams, Ph. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Marshall, John. *Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Rose, Jacqueline. "John Locke, 'Matters Indifferent' and the Restoration of the Church of England", *The Historical Journal* 48, 3 (2005): 601-621.

Kant y las ciencias experimentales de la vida.

Juan Manuel Garrido (Universidad Diego Portales)

Es sabido que el paradigma de toda ciencia natural para Kant es la física. No por eso dejó de pensar las condiciones de posibilidad de la biología como ciencia autónoma. En este ensayo, se persigue llevar a cabo una actualización de la posición kantiana acerca de la biología a través de un análisis del concepto de ser organizado, que según Kant posee una función meramente heurística y regulativa en la investigación experimental propiamente dicha. Inspirándonos en las interpretaciones de Hermann Cohen, August Stadler y Max Hartmann, sugerimos además que Kant no tendría hoy problemas en suscribir la posición de un reduccionismo experimental.

Juicio, normatividad y razón instrumental en la filosofía práctica de Kant.

Luis Placencia (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)

luisplacencia@gmail.com

Kant suele establecer una división entre dos partes de la filosofía (entendida como saber dirigido al establecimiento de principios racionales del conocimiento de cosas por medio de

conceptos³⁷) refiriendo a dos tipos de leyes, *sc.* leyes de lo que sucede y leyes de lo que *debe suceder* (*geschehen soll*), identificadas también a veces como “leyes de la naturaleza” y “leyes de la libertad” (*KrV* A 802/B 830; AA 04 387, 14-15; AA 04 387, 25; AA 04 388, 1; AA 04 408, 1-3; AA 04 427, 1-13; AA 09 86, 21-25). En algunos de estos textos, Kant vincula la referencia de un juicio a lo que *debe suceder* con su carácter de “imperativo”. En sus textos centrales de filosofía práctica, Kant sostiene que los imperativos son juicios que expresan un *deber ser* (*ein Sollen*), *i.e.* una *constricción* (*Nötigung*)³⁸. Ahora bien, es sabido que Kant afirma que existen dos tipos de imperativos, *sc.* hipotéticos (IH) y categóricos (IC). Kant sostendrá siempre que los IC son proposiciones prácticas. Respecto de los IH Kant sostendrá una posición más ambigua³⁹. Si bien es cierto en más de algún texto Kant identifica todas las formas de imperativos como juicios prácticos (cfr. *v.gr.* *KrV* 802/B 830; *Jäsche Logik* AA 09 86, 21-25), es también claro que especialmente en los textos más tardíos Kant identifica los IH en sus dos formas (reglas de la habilidad y consejos de la prudencia) como juicios teóricos⁴⁰, sosteniendo que *stricto sensu*, sólo los IC son leyes prácticas. De acuerdo con lo anterior sostiene Kant en algunos de los textos citados, que en realidad los IH corresponden a la parte teórica de la filosofía. No obstante ellos expresan un *deber ser* y una *constricción*.

La pregunta por el fundamento de esta *constricción*, aunque fundamental, sólo es abordada de manera relativamente detenida por Kant en un complejo pasaje de la *GMS*, en que plantea la pregunta: ¿cómo son posibles los IH? El pasaje reviste especial interés no sólo por las razones mencionadas, sino que también porque, como destaca C. Korsgaard, es uno de los pocos textos en que un filósofo se ha ocupado de los fundamentos de la normatividad de la razón instrumental (cfr. Korsgaard [2008] p 27). La respuesta de Kant a esta pregunta se concentra principalmente en una forma de los IH, *sc.* las “reglas de la habilidad” y sostiene que la posibilidad de los mismos, *i.e.* la explicación de la *constricción* que expresan, o lo que es lo mismo, de su carácter normativo⁴¹ se explica por la analiticidad de estas reglas (Cfr. AA 04 417, 29; 419, 1). La mentada analiticidad se derivaría a su vez de la analiticidad del principio de medios-fines (ZMS): “quien quiere el fin, también quiere (en cuanto la razón tiene un influjo decisivo sobre sus acciones) los medios necesarios para ese fin, en cuanto están en su poder” (AA 04 417, 7-8)⁴². La tesis de la analiticidad y la de que sólo el IC es una ley práctica parecen dar origen a dos problemas centrales a la hora de explicar el carácter *normativo* de los IH: 1) si el querer los fines implica (en un sentido lógico) el querer los medios, entonces no tiene sentido sostener que el agente está *constreñido* a querer los medios por el sólo querer de los fines. En efecto, esta tesis no permite dar cuenta del carácter *normativo* de los IH, pues *cada vez* que el agente quiera el fin, se seguirá que el agente quiere los medios necesarios, por lo cual el mandato que lo obliga a realizarlos carece de sentido⁴³, 2) Si sólo los IC son principios prácticos, se sigue que los IH y ZMS son principios teóricos. Pero si esto es así, pareciera no quedar explicado *por qué* el agente tiene algún motivo para seguir los IH, y con ello pareciera quedar inexplicado su carácter *constrictivo*⁴⁴.

³⁷ Cfr. *GMS* AA 04 387, 8-17; *KU* AA 05 171, 1 y ss.; *EE* AA. 20 195, 18-19.

³⁸ Cfr. *GMS* AA 04 413, 4-5; *KpV* AA 05 20, 10-13; *Kaehler Moral* S. 27, 24; *Moralphilosophie Collins* AA 27 255, 21-22; *Moral Mrongovius* AA 27 1407, 1.

³⁹ Cfr. Moritz (1960).

⁴⁰ *KpV* AA 05 26, 1; *KU* AA 05 172, 23-27; *EE* AA 20 200, 11-17.

⁴¹ Stemmer (2008) p. 87 y Korsgaard (2009) p. 3 identifican explícitamente el problema de la normatividad con el de la *Nötigung*.

⁴² Esta tesis ha sido cuestionada por los intérpretes. Cfr. *v.gr.* Seel (1989). El concepto de analiticidad fue además criticado en la tradición contemporánea (*v.gr.* Quine [1951]). Kant no define con claridad este concepto (es posible hallar al menos dos conceptos de analiticidad en la obra de Kant, cuyas relaciones no son del todo claras. Cfr. *v. gr.* *Prolegomena* AA 04 266, 24-26 y *Jäsche Logik* AA 09 111, 2-3. y las dos definiciones de Kant parecen tener problemas (cfr. Patzig [1966] p. 244), razón por la cual durante el S. XX se prefirieron las definiciones de autores como Frege (1884).

⁴³ Cfr. Cramer (1972) p. 210, Hill (1973) y Seel (1989) p. 166.

⁴⁴ Para esta crítica, cfr. Korsgaard (2008) pp. 52 y ss.

En mi texto, pretendo establecer una defensa de *inspiración* kantiana de la normatividad de los IH, criticando el corazón las tesis de la analiticidad de los IH y el carácter teórico de los mismos. Esta última tesis parece estar fundada en una interpretación demasiado rigurosa del concepto de “práctico”, para la cual afortunadamente otros textos kantianos dejan salida (*i.e.* procedo *con* Kant *contra* Kant). Para ello me basaré principalmente en una interpretación del concepto de “acción” en la filosofía de Kant, y de la función que los IH tienen en la teoría de la acción de Kant. Mostraré también que así interpretada, la teoría de Kant ofrece interesantes alternativas a ciertos problemas de interés contemporáneo, especialmente el problema de la normatividad de los IH y el problema de la motivación.

Bibliografía:

Kant:

- AA*: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1902 ss. Göttingen.
- EE*: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von H. Klemme. En *KU* 485-553.
- GMS*: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Felix Meiner. Hamburg. 1999.
- Jäsche Logik*: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Herausgegeben von G. B. Jäsche. *AA* 09 1-150.
- Kaehler Moral*: *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie*. Herausgegeben von W. Stark. Walter de Gruyter. Berlin-New York. 2004.
- KpV*: *Kritik der praktischen Vernunft*. Herausgegeben von Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme. Felix Meiner. Hamburg. 2003.
- KrV*: *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von R. Schmidt. Felix Meiner. Hamburg 1956 (=1926).
- KU*: *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von H. Klemme. Felix Meiner. Hamburg. 2006.
- Menzer Vorlesung*: *Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik*. Herausgegeben von G. Gerhardt. Fischer. Frankfurt am Main. 1990.
- Moral Mrongovius*: *Des berühmten Professor Kant zu Koenigsberg in Prß. philosophische Moral wie er sie vorgelesen eine treue Nachschrift von vielem Werth. Mrongovius*. *AA* 27 1395-1581.
- Moralphilosophie Collins*: *Moralphilosophie Collins*. *AA* 27 237-471

2) Secundaria:

- Cramer, K. (1972): „Hypothetische Imperative?“. En: Riedel (1972) SS. 159-212.
- Frege, G. (1884): *Die Grundlagen der Arithmetik*. Reclam. Stuttgart. 1987 (=1884).
- Hill, T. (1973): “The hypothetical imperative”. En “The Philosophical Review” 82 SS. 429-450.
- Höffe, O. (ed.) (1989) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Herausgegeben von O. Höffe. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1989.
- Korsgaard, C. (2008): “The normativity of instrumental reason”. En Korsgaard (2008a) pp. 27-68
- _____ (2008a): *The constitution of agency*. Cambridge University Press. Cambridge. 2008.
- _____ (2009): *Self-constitution*. Cambridge University Press. Cambridge. 2009.
- Moritz, M. (1960): *Kants Einteilung der Imperative*. Library of Theoria. Lund. 1960.
- Patzig, G. (1966): „Die logischen Formen praktischer Sätzen in Kants Ethik“. In „Kant-Studien“ 56 SS. 237-252.
- Riedel, M. (ed.) (1972): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Rombach. Freiburg im Breisgau. 1972-1974.
- Seel, G. (1989): „Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze?“. En: Höffe (1989)

La dimensión social de la acción humana: de Kant a Hegel.

José María Torralba (U. Navarra / U. Chicago)

jmtorralba@unav.es

Una teoría social de la acción sostiene que tanto las acciones concretas como la capacidad de “ser un agente” –es decir, de actuar– sólo se pueden comprender adecuadamente cuando se reconoce que son fenómenos esencialmente sociales, puesto que las acciones particulares siempre forman parte de un contexto socio-cultural y “ser un agente” es más una situación normativa que un poder causal. En cambio, el modelo habitual en la teoría contemporánea de la acción es metodológicamente individualista, porque considera que lo decisivo o esencial de la acción tiene lugar “en” el agente y que los factores socio-culturales son, en el mejor de los casos, elementos secundarios, cuando no condicionantes que ponen en riesgo la integridad de la acción al interferir en la relación entre la voluntad y el acto. Parece, por tanto, que lo decisivo es estudiar el proceso de formación de la intención y la relación que ésta guarda con la acción, como su resultado. Es preciso superar la abstracción bajo la que opera este modelo, porque distorsiona la naturaleza de la intención y su relación con la acción. La intención no se puede siquiera identificar al margen del contexto socio-cultural y, por tanto, aquello en que consiste actuar o “ser un agente” tampoco es inteligible fuera de dicho contexto. La intencionalidad propia del actuar humano no existe “en abstracto”, ya que no hay acciones “a secas” (ni tampoco son reales acciones tan *simplificadas* como “levantar un brazo” o “contraer un dedo”), sino siempre *esta* o *aquella* acción concreta, que forma parte del curso de una vida humana. En la medida en que no hay vidas humanas aisladas, sino que están relacionadas con otras vidas y conforman un entramado social, tanto cada acción concreta como la propia capacidad de actuar dependen de relaciones intersubjetivas. Esta dependencia se advierte, por un lado, en la determinación de los fines de las acciones, pues dichos fines surgen y adquieren su sentido en el contexto de una vida humana (deseos, situaciones existenciales –ser padre, profesor, ciudadano de tal estado–, pero también las necesidades naturales en la medida en que éstas se satisfacen de un modo cultural, específicamente humano) y, por otro, en la normatividad característica del actuar humano, ya que lo que cuenta como haber realizado “tal acción” y el significado moral que posee (entendido aquí como la relación de dicha acción con el conjunto de la vida de una persona) no lo puede determinar un sujeto de manera “privada”, sino que depende del contexto social y apela a una normatividad compartida (que queda expresada en las formas de vida que una sociedad hace posibles).

¿Por qué Kant y Hegel? La respuesta obvia es que en la filosofía de Hegel es donde se puede encontrar la más completa y elaborada teoría social de la acción. Y es bien conocido que, en gran medida, su postura se desarrolla en diálogo crítico con Kant. Pero no es sólo ésa la razón para estudiar las relaciones entre ambos autores. El principal motivo es que, a pesar de que se puede considerar la teoría de la acción de Kant como un claro exponente del “individualismo metodológico”, en ella se reconocen algunos de los elementos básicos de la teoría social. La tesis que aquí se va a intentar mostrar es que, precisamente por ello, en Kant se pueden identificar los *elementos mínimos* de “socialidad” que cualquier teoría de la acción debe reconocer y tener en cuenta. Estos elementos aparecen en el ámbito de las acciones concretas, particularmente en la descripción de la acción (o formación de la máxima), puesto que no es posible hacerla (ya sea el propio agente o un observador) al margen del contexto socio-cultural. Pero es que, además, la teoría kantiana ofrece las bases para captar la dimensión social inherente a “ser un agente”, ya que su principio moral (el imperativo categórico) considera al agente situado en un entramado de relaciones

con otros agentes, según se advierte en la doctrina del reino de los fines. Sin embargo, esta doctrina no ofrece propiamente una teoría *social*, sino lo que aquí se va a llamar una teoría *relacional* de la acción humana, porque va sólo en una dirección: del agente a los demás sujetos, pero no al revés (más que de un modo negativo).

Al estudiar la acción en Kant se advierte una fuerte tensión interna causada por la distinción/escisión en la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*) entre el arbitrio (*Willkür*) y la voluntad (*Wille*), que da lugar a la existencia de un doble orden de principios prácticos y de acciones: el racional-sensible y el racional-moral. Esta escisión conduce a dos aporías: por un lado, la de que sólo se califique como moralmente buena la máxima, pero no la acción que tiene lugar bajo ella, es decir, la materia u objeto; y, por otro, lo que recientemente se ha denominado “paradoja de la autonomía”, esto es, la imposibilidad de justificar cómo es posible que un agente tenga, a la vez, que someterse a y darse a sí mismo (o ser autor, en este sentido) la ley moral. Esta aporía pone en riesgo la propia noción de normatividad moral, pues cabe preguntar: ¿Desde qué instancia se puede exigir la sujeción a la ley moral, sin producir heteronomía? Y, ¿si el agente ha de darse la ley moral, no se convierte ésta en algo meramente subjetivo? Los presupuestos básicos del idealismo trascendental y el utillaje conceptual kantiano hacen difícil superar estas aporías. En cambio, en Hegel se encuentran dos elementos que permitirían resolverlas. En primer lugar, la doctrina sobre el “*Inneres/Äußeres*” permite superar la escisión entre lo racional-sensible y lo racional-moral. En segundo lugar, la noción hegeliana de “vida” ofrece una explicación de la autonomía en la que no hay un “momento cero” de decisión o sometimiento a la ley moral, sino más bien un reconocimiento de los requerimientos de la autonomía (o libertad) *en* la propia forma vida.

Bibliografía:

- Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Alznauer, M., “Sociality in Hegel's Theory of Action”, 2011 (*pro manuscripto*).
- Anscombe, G. E. M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2000.
- Benton, R. J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.
- Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1996.
- , “A Cosmopolitan Kingdom of Ends”, en Reath, A. - Herman, B. - Korsgaard, Ch. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1978.
- Khurana, T. – Menke, C. (Hg.), *Paradoxien der Autonomie*, (*pro manuscripto*).
- Korsgaard, C. M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Laitinen, A. – Sandis, C. (eds.), *Hegel on Action*, Palgrave – MacMillan, New York, 2010.
- McDowell, J., “Towards a Reading of Hegel on Action in the ‘Reason’ Chapter of the Phenomenology”, en *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2009.
- Pinkard, T., *German philosophy 1760-1860. The legacy of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Pippin, R. B., “Idealism and Agency in Kant and Hegel”, en *The Journal of Philosophy*, 88 (1991).
- , *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- , *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Quante, M., *Hegel's Concept of Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Reath, A., “Legislating for a Realm of Ends: The Social Dimension of Autonomy”, en Reath, A. -

- Herman, B. - Korsgaard, Ch. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Robinson, D. N. – Harré, R., “The Demography of the Kingdom of Ends, en *Philosophy*, 69 (1994).
- Schatzki, T. R., *Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social*, Cambridge University Press, New York, 1996.
- Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Olms, Hildesheim, 2009.
- , “The Two Objects of Practical Reason: Moral Autonomy, Human Causality, and Inner Disposition (*Gesinnung*)”, en *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin – New York (forthcoming).
- Tuschling, B., “*Rationis societatis*: Remarks on Kant and Hegel”, en Rossi, P. J. – Wreen, M. (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 1991.

Jueves 26 de Mayo:

Los rasgos epicúreos de la prudencia y la justicia en Adam Smith.

María Elton (Universidad de los Andes)
melton@uandes.cl

En la Parte VII de *The Theory of Moral Sentiments*, Adam Smith analiza los rasgos fundamentales de los principales sistemas de filosofía moral que han existido. Cuando expone el sistema de Epicuro, afirma que dicho sistema es enteramente inconsistente con el suyo. Sin embargo, dice, hay ciertos aspectos de la filosofía epicúrea de los cuales se deriva su probabilidad. Entre ellos encontramos la consideración de que el Autor de la naturaleza haya establecido sabiamente que la virtud sea el medio más seguro e inmediato para obtener seguridad y provecho.⁴⁵ A pesar del rechazo explícito que hace Smith en principio del sistema de Epicuro al compararlo con el suyo, encontramos en las virtudes smithianas de la prudencia y la justicia ciertos rasgos epicúreos que nos proponemos analizar en esta ponencia.

En la sexta edición de *The Theory of Moral Sentiments*, Adam Smith introdujo una larga y detallada descripción de la virtud de la prudencia⁴⁶. Esta edición fue revisada por su autor después de haber escrito *The Wealth of Nations*, por lo que es muy verosímil que considerara el ejercicio individual de esta virtud como algo muy provechoso para el buen funcionamiento de la sociedad comercial. En ese lugar Smith, después de hacer girar el discurso de la prudencia en torno a la búsqueda de la propia salud, la propia fortuna y el propio rango, afirma que esta virtud no es de las más nobles, denominándola prudencia inferior o epicúrea, en contraste con la prudencia propiamente dicha, característica del sabio académico o peripatético⁴⁷. Sin embargo describe en detalle la primera y hace de ella una de las claves del funcionamiento de la sociedad comercial, lo que intentaremos demostrar a lo largo de esta ponencia, mientras que a la segunda sólo la nombra en ese texto, estableciendo su rango.

El individuo prudente es también justo, en el pensamiento smithiano. La justicia es definida por Adam Smith en comparación con la beneficencia, de tal modo que su ejercicio consiste sólo en evitar hacer daño al otro, y no en hacerle un bien. La justicia así entendida basta para el

⁴⁵ Cfr. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis, Liberty Classics, 1976), Vii.ii.2.13.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem.*, VI.i.1-16.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem.*, 14-15.

funcionamiento de la sociedad en ese esquema⁴⁸. Aunque no es directamente denominada epicúrea como la prudencia por el mismo Smith, comparte ciertos rasgos con la justicia de Epicuro. Según este último los acuerdos sociales surgen para que los hombres eviten hacerse daño unos a otros. Si no existiera esa posibilidad de dañarse mutuamente entre los hombres, no habría justicia.⁴⁹ Desde esta perspectiva, la justicia es, para Adam Smith, sólo justicia conmutativa⁵⁰, la cual permite el establecimiento de una administración de justicia capaz de regular la búsqueda del interés individual en la sociedad civilizada.

A pesar de referirse al sistema de Epicuro como el más imperfecto de todos, Adam Smith considera y estima las enseñanzas que ese sistema nos proporciona, consistente en que la práctica de las virtudes es conducente a nuestro propio interés, a nuestra propia tranquilidad, a nuestra propia seguridad y quietud en esta vida, en lo cual consiste la felicidad⁵¹. Podemos afirmar por tanto, y es lo que pretendo demostrar en esta ponencia, que el sujeto smithiano es individualista e interesado, aunque con un individualismo moderado precisamente por la prudencia y la justicia, las cuales permiten al individuo la búsqueda del interés propio dentro de ciertos límites, sin los cuales no podría alcanzarlo y dañaría a los otros individuos. A pesar de cierto desprecio que Smith manifiesta por el sistema epicúreo, calificándolo como el peor de todos los sistemas, que no coincide con el suyo, toma de Epicuro algunos elementos que constituyen en esencia a su propio sistema.

También pretendemos abordar en esta ponencia la analogía entre el sensismo epistemológico de Epicuro y el empirismo epistemológico de Adam Smith, en cuyo contexto la razón, reducida a imaginación, es servidora del deseo. Smith afirma que aunque la razón sea la fuente de las normas morales, y de los juicios que formamos por medio de ellas; es absurdo suponer que las primeras percepciones acerca del bien y del mal se deriven de la razón. Ellas son objeto de un sentimiento inmediato. Descubriendo dentro de una gran variedad de casos que un tenor de conducta agrada constantemente de una determinada manera, y que otro desagrade constantemente a la mente, formamos las reglas generales de la moralidad. La razón no puede hacer que un objeto particular sea agradable o desagradable, sino sólo puede mostrar que tal objeto es el medio para obtener lo que naturalmente es agradable o desagradable. Si la virtud es, por tanto, algo que agrada por sí misma y el vicio algo que desagrade por sí mismo a la mente, no puede ser la razón sino el sentimiento el que nos haga desear una y evitar el otro⁵².

Desarrollaremos esta ponencia en base a las siguientes obras: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ob.cit.), y *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianapolis, Liberty Fund, 1981); Epicuro, *Obras* Madrid, Gredos, 2007); Cicero, *On Moral Ends* (Cambridge, University Press, 2001); Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford, Clarendon Press, 2008) y otra literatura secundaria.

El ideal racionalista: Descartes y Spinoza.

Jean-Paul Margot (Universidad del Valle)

jpaulmargot@gmail.com

La *modernidad* de Descartes es indisociable del supuesto de que mi razón es razonable. Pero, ¿cuál es el sentido de este supuesto? Si el espíritu (*mens*) debe ahora producir el orden, fabricarlo, inventarlo (*invenire*), aun donde no lo hay, es porque Descartes le teme al *desorden*, a la

⁴⁸ Cfr. Ibidem., II.ii.

⁴⁹ Cfr. Epicuro, *Obras* (Madrid, Biblioteca Gredos, 2007), 163-164.

⁵⁰ Cfr. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Appendix II, pp. 389-390.

⁵¹ Cfr. Ibidem., VII.ii.4.5

⁵² Cfr. Ibidem., VII.iii.2.7.

irracionalidad, es decir, a la posibilidad de que lo real no sea racional. Queremos mostrar cómo la inquietud pre-teórica, algo así como el temor de una especie de caos, ha suscitado en Descartes, al igual que en Spinoza, lo que H.G.Frankfurt llama “la obsesión del ideal racionalista”.

El rol del trabajo para la adquisición de la propiedad privada en John Locke.

Liliana Spinella (Universidad de Buenos Aires- CONICET)

En la actualidad, debido a los avances en las áreas vinculadas con la genética, se reabren debates acerca de los fundamentos que legitiman la propiedad privada de los recursos comunes. Así como en los siglos XVI y siglo XVII, los teóricos se dedicaban a analizar la justificación de la apropiación privada de la tierra, hoy se *aggiorna* la discusión respecto de las patentes de invención sobre la información genética humana que obtienen, mayormente, las empresas privadas y Universidades.

Dicho fenómeno responde a que quienes argumentan en favor de tales patentes esgrimen razones que retrotraen, desde el punto de vista filosófico, a dos grandes teorías. Una, es la justificación de corte utilitarista basada en la función de incentivo de tales monopolios temporales y el beneficio consecuente a toda la humanidad, cuyo desarrollo excede el marco de esta exposición. Y la otra, recurre a la teoría de la propiedad de John Locke.

Hemos desarrollado en otros *papers* las consecuencias de ambos intentos de justificación de los derechos intelectuales sobre el genoma humano. Sería demasiado extenso hacerlo aquí aunque vale la pena comentar porqué se reflota una discusión tan antigua como la que versa sobre la teoría lockeana. Tan sólo nos limitaremos a mostrar cómo se utiliza para argumentar acerca de las patentes sobre la información genética humana.

La teoría de Locke es célebre por la función que le asigna al trabajo como medio para la adquisición de la propiedad privada. En el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*⁵³ parte de la premisa de que, en el estado de naturaleza, Dios ha otorgado el mundo en común a todos los hombres⁵⁴ para soporte y comodidad de su existencia.

Ahora bien, es diferente tomar como punto de partida un mundo que no pertenece a nadie, a considerar la co-propiedad. Porque, si lo dado al hombre pertenece a todos, ¿Cómo se justifica la propiedad privada?

La primera respuesta sería mediante el consentimiento⁵⁵. James Tully considera que el objetivo de Locke es plantear una propiedad común originaria, pero evitando recurrir al consentimiento.

Locke le asigna una función al trabajo en tanto elemento añadido al objeto natural, el cual permite la separación legítima del ámbito de la propiedad común. Uno de los objetivos de esta exposición es esclarecer de qué manera se legitima la apropiación individual.

La concepción clásica⁵⁶ sostiene que la propiedad se adquiere al mezclar lo poseído (el trabajo) con lo no poseído (el objeto natural). Stephen Buckle, con quien coincidimos, afirma que esta interpretación es incorrecta porque pareciera que la mezcla se produce a través de un proceso inexplicable o misterioso dando como resultado un objeto poseído⁵⁷. De la postura que podríamos catalogar como “simplista” se derivan en forma legítima preguntas como la que formula Robert

⁵³ Locke, John., (2000) *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un Ensayo Acerca del Verdadero Origen, Alcance y Fin del Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, Trad. Carlos Mellizo.

⁵⁴ Locke, op. cit., p. 55.

⁵⁵ Para Daniel Attas al partir del supuesto de la propiedad común sólo el consentimiento de los otros comuneros legitima la propiedad privada. Ver Attas, D.(2008) p. 38.

⁵⁶ Conforme la denominación que le asignan los mismos autores citados en la nota 3, y la cual critican todos ellos, aunque recurriendo a diferentes argumentos.

⁵⁷ Buckle, Stephen (1991) *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume* Oxford, Clarendon Press. p. 152.

Nozick: “Si poseo una lata de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (...) se mezclan uniformemente en todo el mar; ¿llego por ello a poseer el mar, o tontamente he diluido mi jugo de tomate?”⁵⁸

Para enfrentar esas dificultades interpretativas, seguiremos a James Tully quien diferencia entre derechos inclusivos y exclusivos y, en el contexto de los segundos, esboza la teoría del “Hombre como Hacedor”⁵⁹. Uno de sus lineamientos principales sostiene que Dios es propietario del hombre porque lo ha creado. Asimismo, el hombre es propietario tanto de su persona como de las acciones que realiza. Ahora bien, no es inconsistente afirmar que para Locke la vida del hombre es tanto propiedad del Ser Supremo como humana, porque pertenece a ambos en sentidos distintos: al ser su creador, el hombre es propiedad de Dios, pero en tanto propiedad humana, la vida del hombre se traduce en el derecho de preservar y utilizar la propiedad de Dios. Si bien este concepto encaja en la noción jurídica de “tenencia” coincidimos con Tully en que resulta más adecuado recurrir al concepto de “usufructo” para dar cuenta de esta tarea humana.

A fin de clarificar la tesis del “Hombre como Hacedor”, distinguiremos a la manera de Gopal Sreenivasan, entre “hacer” y “crear”⁶⁰ porque el segundo implica hacer nacer algo *ex nihilo* y, por lo tanto, en este sentido sólo Dios es capaz de crear. En cambio el hombre se limita a “hacer” y, en consecuencia, se plantea la cuestión del derecho que tiene respecto de los materiales con los cuales realiza la actividad. Esta idea refuerza el concepto de “usufructo” como elemento central para interpretar la teoría lockeana que permite dar cuenta de por qué lo común continúa siendo común en tanto existen límites a la apropiación individual mediante el trabajo. En contra de la interpretación de C. B. Macpherson⁶¹, la propiedad en el *Segundo Ensayo* está sujeta a dos condiciones, también denominadas *proviso*. La primera, de “no-desperdicio” y, la restante, postula que “haya tanto y de tan buena calidad (para los otros)”. Además, la apropiación debe ser en beneficio de la vida humana. De este modo, la apropiación de una parcela de tierra no disminuye la propiedad común sino que la incrementa. Ello supone un uso eficiente del recurso mediante el trabajo.

¿Cuál es la objeción de Nietzsche al cogito de Descartes? En torno a la crítica nietzscheana al concepto de cogito cartesiano.

Marcos Chávez (Universidad de Chile)

marcochavez2@gmail.com

El pensamiento de Nietzsche aparece como anticipo y advertencia de la crisis que tendrá que sobrellevar inevitablemente el modelo de pensamiento ilustrado de occidente durante la segunda mitad del siglo XX. Sus tesis acerca de la experiencia de la subjetividad, del lenguaje y el estatuto del *cogito*, que tan importante resultan para comprender el sentido de la imbricación que hay entre subjetividad, pensamiento y lenguaje, casi han llegado a transformarse en ideas representativas de algunas corrientes filosóficas de nuestro tiempo que intenta dotar de sentido la imagen del ser humano como sujeto racional en el desierto del nihilismo que avanza sin ningún ideario filosófico firme. A partir de las reflexiones nietzscheanas en torno a la experiencia de subjetividad y la idea de cogito cartesiano ningún ejercicio reflexivo que tenga las serias pretensiones de constituirse un proyecto filosófico que pretenda comprender las críticas nietzscheanas tanto al concepto metafísico de «sujeto cognoscente» como al concepto de yo (en cuanto ‘identidad interior’), puede ya

⁵⁸ Nozick, Robert (1990) *Anarquía, Estado y Utopía*, México DF, Fondo de Cultura Económica, p. 176.

⁵⁹ Tully, James., (1980) *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press., pp. 117 y ss.

⁶⁰ Sreenivasan, Gopal., (1995) *The Limits of the Lockean Property Rights in Property*, Oxford, Oxford University Press, p. 74.

⁶¹ Macpherson, C. B., (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press.

sustraerse de comprender, específicamente, las decisiva crítica al cogito cartesiano que desarrolla Nietzsche en la etapa tardía de su pensamiento. Sin embargo, pese a la trascendencia de estas tesis en la obra Nietzsche, y de la alta recepción que ha tenido en otros pensadores, pocas veces se le ha prestado la debida atención en su relación con la crítica al cogito cartesiano llevada a cabo por Nietzsche. Por lo mismo, en este manuscrito se desentrañará cuál es el sentido de la crítica nietzscheana al cogito cartesiano, con el propósito de perfilar, brevemente, *cuáles* son los sentido de las críticas al concepto metafísico de «sujeto cognoscente» y al concepto de yo (en cuanto identidad interior) en Nietzsche. Es que la crítica de Nietzsche al cogito cartesiano ocupa un lugar central en su problemática del conocimiento y, especialmente, en su rechazo iconoclasta de los conceptos de «sujeto de conocer» y «yo» para la interpretación del conocimiento y de la identidad interior del individuo moderno, respectivamente. Ahora bien, la fuente de la crítica nietzscheana al cogito no son directamente las obras de Descartes, sino principalmente las reflexiones de Afrikan Spir en *Denken und Wirklichkeit*.⁶² : es justamente en las lecturas de las reflexiones de estos dos filósofos desde de donde Nietzsche recoge las ideas con la cuales se enfrenta a la proposición cartesiana “*cogito, ergo sum*” y a la discusión histórica en torno a su validez. Siguiendo la línea crítica de Afrikan Spir, la crítica nietzscheana del cogito puede plantearse, específicamente, en dos niveles. En el primer nivel, se dirige a poner en duda el carácter de certeza inmediata que Descartes pretendió dar a su proposición mostrando los presupuestos de “*cogito, ergo sum*”. Y en el segundo nivel de la crítica tiende a problematizar estos mismos presupuestos que fundan la supuesta evidencia e indubitabilidad de la proposición cartesiana. Ahora bien, el problema del cogito cartesiano no aparece en todo los periodos de la obra de Nietzsche. Y aunque en *Humano, demasiado humano, y, específicamente en Aurora*, Nietzsche desarrolla, expresamente, una crítica iconoclasta contra el concepto moderno de sujeto cognoscente, las primeras reflexiones en entorno al concepto de *cogito cartesiano* no pertenecen al periodo de estos manuscritos, sino al periodo que comprenden los años que van desde la composición de *La gaya ciencia* (1882) hasta la publicación de *El Anticristo* (1888). Es justamente durante éste periodo que el filósofo alemán desarrolla reflexiones en torno al concepto de cogito de Descartes; reflexiones que han quedado plasmada explícita e implícitamente en varios aforismos de sus libros publicados (*La gaya ciencia* §. 357; *Así habló Zaratustra* Libro V, *Más allá del bien y del mal* §. 16, 54 y 191; *La genealogía de la moral* III, §.7; *El anticristo* §.14), y especialmente en los fragmentos póstumo del periodo 1882-1888. Por lo tanto, basándonos fundamentalmente en los fragmentos postumos del periodo antes mencionado, y en la obra publicadas por Nietzsche (dentro del periodo 1882-1888), en nuestro manuscrito mostraremos cómo Nietzsche, en su crítica al cogito cartesiano, procede, en primer lugar, a mostrar los presupuestos del cogito para poner entredicho el carácter de certeza inmediata que Descartes pretendió darle al cogito a partir de la proposición “*cogito, ergo sum*”; y en segundo lugar, a problematizar los presupuestos que fundan la supuesta evidencia del cogito derivado de la proposición, y *haciendo esto*, mostrar entonces que el cogito cartesiano no es precisamente un conocimiento prístino e inmediato, sino un conocimiento que se basa en ciertos prejuicios como un saber previo.

El concepto de voluntad general: una lectura posible.

Marisa Alves Vento (Universidad de Campinas/FAPESP)

ventomarisahotmail.com

El concepto de voluntad general presente en el *Contrato Social* (1756), obra política del filósofo moderno Jean-Jacques Rousseau, es crucial en su filosofía, pues reúne otras nociones igualmente esenciales, tales como el pacto social, cuerpo político y soberanía. La voluntad general es también una de las nociones más fecundas y suscita las interpretaciones más divergentes. La

⁶² A. Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung de kritischen Philosophie*, 2 vols., Leipzig. Förster & Findel, (1873).

tradicción liberal la percibe como una imposición externa al individuo, que debe sacrificar su voluntad individual en favor de la voluntad colectiva. Los liberales condenan, por lo tanto, el valor colectivo en Rousseau y confunden la voluntad general con negación de la individualidad, interpretación que condujo a una lectura totalitaria de la voluntad general. Los comentaristas republicanos de Rousseau, en su perspectiva apuestan en una concepción intelectualista de la voluntad general, y la identifican con la razón, relacionando el bien común al objeto de la razón capaz de hacer acallar en el individuo sus pasiones y sus intereses particulares. Leído *a la* Kant, y todavía sobre una vertiente “específicamente francesa”, la generalidad de la voluntad en Rousseau prefigura el universalismo Kantiano, y comentaristas importantes se inclinan ante la idea de que la más completa realización del pensamiento de Rousseau se encuentra en Kant⁶³. Se puede mencionar también la interpretación de Bertrand de Jouvenel (1947) que, trazando un paralelo entre la rectitud de los primeros movimientos de la naturaleza y la rectitud de la voluntad general, reconoce que el amor a sí mismo desempeña un papel fundamental; sin embargo, seguidamente el pasa a explicar la operación del amor a sí mismo en el cuerpo político como negación del individuo, ocurriendo lo que da en llamar “colectivización del amor a sí mismo⁶⁴”. Hay todavía contribuciones importantes de orden historiográfico que, investigando la genealogía de la voluntad general antes de Rousseau, le confieren un origen malebranchista. Es lo que Patrick Riley (1986) presenta describiendo un desplazamiento de la noción de voluntad general del campo teológico para el político, pasando por Pascal, Malebranche, Montesquieu, Diderot y, finalmente, Rousseau, que tendría completado su secularización⁶⁵. Es justamente este contexto de interpretaciones diversas y antagónicas de la noción de la voluntad general que nos desafía a proponer nuevos abordajes. Sobre todo porque a partir de este concepto, esencial para la dinámica del orden político legítimo de Rousseau, emergen aspectos que todavía intrigan a los lectores. Atendiendo especialmente uno de los pasajes importantes del segundo capítulo del Libro I del manuscrito de Ginebra: “de la société générale du genre humain” podríamos pensar en un primer momento que Rousseau está de acuerdo con la definición presentada por Diderot: “con efecto, que la voluntad general sea en cada individuo un acto de puro entendimiento que razona en el silencio de las pasiones (...) nadie estará en desacuerdo”. Sin embargo, si atentáramos para la oposición que aparece en el período siguiente del texto, cuando él se coloca en la condición de defensor del “homme indépendant” que substituye al “raisonneur violent” de Diderot notaremos que las interrogaciones de Rousseau constituyen el camino no solo para refutar las tesis de Diderot, mas también para lanzar las bases sobre las cuales él construirá su propio concepto de voluntad general. Mientras tanto, tales interrogaciones están muy próximas de aquellas que, aun hoy, muchos lectores hacen a él mismo: cómo conciliar la voluntad particular con la voluntad general alcanzando el “acuerdo admirable entre el interés y la justicia”, y ver realizada la virtud? O entonces, como es posible que el interés común pueda ser idéntico en su contenido con el interés individual. Contrariamente a la definición de voluntad general en Diderot, que es hecha en términos de una razón universalmente válida para todo el género humano, Rousseau dirá que es falsa la idea de que, en estado de independencia, el hombre pueda ser conducido por la razón a querer lo que quiere la voluntad general en detrimento de su propio interés⁶⁶. Notemos que en ese contexto son introducidas dos nociones significativas: el principio antropológico del amor a sí mismo y el interés. Rousseau no comprende cómo podría el hombre “separarse de sí mismo” y apela para el “primer precepto de la naturaleza” que dispone la conservación del hombre; más adelante, introduce la noción de interés al relacionar el interés personal con la sumisión a la voluntad general. Créemos que estas dos nociones pueden dar la llave para una comprensión posible del concepto más debatido en la política de Rousseau. Reconociendo en ese “primer

⁶³ Entre estos comentaristas podemos citar A. Philonenko. *Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, e Simone Goyard-Fabre. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 2001.

⁶⁴ Cf. B. de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*, 1947, p. 99.

⁶⁵ Cf. *The General Will Before Rousseau – The transformation of the divine into the civic*. P. Riley, Princeton University Press: New Jersey, 1986.

⁶⁶ Cf. *O. C.* iii, p. 284.

precepto” el amor a sí mismo, créese que sea pertinente considerar que en la base conceptual de la voluntad general estarían presentes, de un lado, el amor a sí mismo como su fundamento antropológico y, del otro, la existencia de un interés particular no exclusivista, solo originado por él, que no sea definido por oposición al interés común.

Bibliografía

- BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des Concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierrez; revisão da trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. In: *Filosofia Política II*. Porto Alegre: L.&P.M. Editores, 1985, 9-25.
- DERATHÉ, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: VRIN, 1992.
- FABRE-GOYARD, Simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- GOLDSHMIDT, Vitor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris : VRIN, 1983.
- GOUIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*. Paris : VRIN, 1984.
- HENDEL, C.W. *Jean-Jacques Rousseau: Moralism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis: 1934.
- HIRSCHMAN, Albert. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its triumph*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1997.
- JOUVENEL, Bertrand de. *As origens do Estado moderno: uma história das idéias políticas no século XIX*. Trad. Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Essai sur la politique de Rousseau*. Paris: Hachette, 1947.
- MASTERS, Roger. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- RILEY, Patric. *The General Will Before Rousseau : the transformation of the Divine into the Civic*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, volumes i, iii et iv - 1959, 1964, 1969. (Bibliothèque de la Pléiade).
- SHKLAR, Judith. *The General Will*, in *Dictionary of the History of Ideas*, NY., 1993, tome 2, p. 275-281.

¿En qué consiste la autodeterminación sociopolítica?

Pablo Durán (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

La disertación está elaborada a partir del estudio de las filosofías políticas de Hegel maduro y Marx juvenil. El objetivo de la disertación es responder a la pregunta *¿en qué consiste la autodeterminación sociopolítica a partir del estudio de estas filosofías?*

Primero, Hegel nos explica que la Idea absoluta es la identidad de la idea teórica y la idea práctica. La Idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se conoce a sí misma, y es toda la verdad (Cfr. HEGEL, G.W.F. *Ciencia de Lógica*, Tomo II. Argentina, Edit. Hachette, 1968. p. 559). El espíritu absoluto es Dios, pero no Dios como trascendente, sino como inmanente a todo cuanto es, *suma Persona*, Ser y potencia que, en su actividad, es constitutiva de todo cuanto es, negatividad mediática cabe sí. El Concepto realizado es Idea absoluta, pero en cuanto tal Espíritu absoluto es lo absueltamente primero, negatividad absuelta. Según lo dicho por Hegel, se concluye que todo cuanto *es* es en y por el espíritu absoluto; los seres humanos somos en y por el Espíritu

absoluto. Debido al Método, que es la misma naturaleza de lo absoluto, los seres humanos somos y no somos en Dios, somos finitos-infinitos en Dios y nuestro ser viene dado en y por el Espíritu absuelto (Cfr. HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. 1ª Ed., España, Edit. Alianza, 1999. §573, en explicación).

En los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* Hegel expone cuál es la disposición y naturaleza socio-política humana y cuál es el sistema político que ordena y define nuestra existencia social. En el Derecho abstracto, Hegel sostiene que la persona es un tal plenamente determinado y finito en todos los aspectos, menos en su libertad, que consiste en su pura referencia a sí. La determinación fundamental de la persona es adquirir propiedad, establecer contrato o acuerdo sobre cosas con otras personas propietarias (HEGEL, G.W.F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. España, Edit. Ensayo, Libertarias Prodhufi, 1993. §35).

La Constitución política es, para Hegel, la organización del Estado y éste es un tal que tiene *vida orgánica*. En aquella, el Estado diferencia sus momentos en sí mismo, desarrollándolos hacia el existir. El Estado es el organismo viviente que se desarrolla desde su inmediatez hasta su concreción unitaria. Este Estado es el organismo viviente unitario complejo que vive y se desarrolla en sus diferencias, su contenido orgánico, la materia donde él es la organización vital que es (Cfr. Ibid. §271). Este organismo viviente es el espíritu absoluto, Dios, todo cuanto es y que aquí aparece exteriorizándose como su contenido objetivo en la compleja sociedad humana (en desarrollo histórico). El espíritu absoluto se objetiva a sí en la organización socio-política de la monarquía constitucional (Cfr. Ibid. §273). En este sistema, lo universal es –conforme al desarrollo de las esferas del proceso: derecho abstracto, moralidad y eticidad– el medio posibilitador y organizador de la jerarquización y de la primacía de lo privado, en vez de ser el sistema consagrado al perfeccionamiento constante de la vida humana. Los individuos humanos son, en esta dinámica organizacional progresiva, aspectos constitutivos accidentales del organismo viviente y subjetividades interesadas excluyentes, que sólo ejercitan la instancia de lo público por mor a la salvaguarda y perpetuación de su patrimonio e interés privado. El Estado es el ser viviente divino que es estructura al servicio de la jerarquización y del predominio de lo privado, no es un Estado que tenga como finalidad central el desarrollo de los seres humanos.

Por otro lado, Marx dice que debe evitarse volver a plasmar ficticiamente a la sociedad como abstracción frente al individuo y que el individuo *es esencia social*. Su manifestación de vida es una manifestación y exteriorización de la *vida social*. Marx añade que la vida individual del hombre y su vida genérica no son diversas, plantea que el hombre manifiesta su *vida social* real efectiva y se limita a repetir su existencia óntica real en el pensar como *conciencia genérica*, lo mismo que, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y es para sí en su generalidad como ente o esencia pensante (Cfr. Marx, K. *Manuscritos Económico Filosóficos*. En: *Escritos de Juventud*. México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 619-6

Entonces, si bien Marx critica la Idea del Estado hegeliana declarando que es el producto de una abstracción, que es misticismo lógico-panteísta (Cfr. Marx, K. *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*. En: *Escritos de Juventud*. México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 321), sucede que privilegia unilateralmente la dimensión social frente a la dimensión individual del ser del hombre, sin entender que el ser humano es subjetividad unitaria-compleja teórico-práctica individual-social. Marx establece que la conciencia genérica y la esfera individual del ser humano tienen su fundamento en el ser genérico social del mismo, y que son una constatación ulterior de esa raíz ontológica.

Frente a lo anterior, nosotros proponemos que el Estado debe ser la estructura socio-política verdaderamente democrática, representativa (participativa), en la cual los seres humanos definen, deciden y operan constantemente las medidas necesarias para el cumplimiento constante de su autodeterminación vital perfecta; proponemos que el Estado no es un organismo viviente ni es el medio formal organizador del reino y primacía de lo privado y de la jerarquización, pero a su vez proponemos que el ser humano, conforme a su ser unitario complejo individual-social teórico-

práctico, es y debe ser el artífice constante de esta organización y de su operatividad, de su dinámica, sin ser extrañado de ella merced a la primacía de la dimensión social, primacía en la cual el individuo aparece consiguientemente como ingrediente de la masa, degradado a componente secundario frente a y en la totalidad, no como auténtica persona humana. Creemos, pues, que el Estado verdaderamente democrático debe ser la organización dispuesta a la búsqueda y realización constante, pacífica, dialógica e inter-activa, por parte de las subjetividades humanas, del desarrollo integral de las vidas de las mismas.

Bibliografía:

Fuentes impresas en idioma castellano:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich:

Ciencia de Lógica (Wissenschaft der Logik. Nüremberg, 1812-1816). Argentina, Editorial Hachette S. A., 1968.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830). 1ª Edición, España, Editorial Alianza, 1999.

Fundamentos de la Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1821. Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831). España, Editorial Ensayo, Libertarias Prodhufi, 1993.

MARX, Karl:

Escritos de Juventud. 1ra Edición 1982 y reimpresión 1987. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1982.

Relecturas de un moderno: Montesquieu en Arendt.

Beatriz Porcel (U. Nacional del Rosario)

La importancia que adquiere Montesquieu en los textos de Hannah Arendt se debe a la 'plena sintonía' mostrada por el autor con la tradición política romana. Al contrario de numerosas lecturas contemporáneas que entienden la filosofía política de Montesquieu como un reflejo del espíritu científico newtoniano de su época, Arendt subraya en el pensador francés los elementos que remiten, según ella, a los romanos, "el pueblo más político de la historia".

Montesquieu es colocado por Arendt entre los "pensadores políticos" o "escritores políticos", a quienes ella distingue expresamente de los "filósofos políticos": entre los primeros "... Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville [...] escribieron a partir de experiencias políticas y en razón de la política [...] escribieron porque fueron exiliados de la escena política [...] los otros autores son totalmente diferentes, ellos escriben desde afuera y aspiran a imponer criterios no políticos a la política" (Arendt 1965:0234530)⁶⁷. La venerable trinidad Maquiavelo / Montesquieu / Tocqueville interviene de modo particularmente importante en nuestra autora (explícita e implícitamente) desde el momento en que para Arendt la propia comprensión de la modernidad y la relevancia de una nueva ciencia política que pueda oponerse y contradecir toda filosofía de la historia, es un asunto decisivo. Montesquieu, continuamente convocado, nunca es objeto de críticas, y comparte con Maquiavelo –y con la propia Arendt– la alta consideración hacia la "politicidad" romana y los conceptos romanos de ley, de libertad y de autoridad.

De acuerdo con Arendt, Montesquieu fue capaz de operar una revisión de la tradición del

⁶⁷From Machiavelli to Marx, curso dictado en la Universidad de Cornell, otoño de 1965, manuscip. Library of Congress, Washington, disponible en www.libraryofCongress

pensamiento político occidental al considerar que en cada determinada forma de gobierno cabe la distinción entre la naturaleza y el principio, distinción con la cual se puede innovar la lectura de aquello que serían fundamentos de la filosofía política moderna, explícitamente, la dicotomía gobernante-gobernado y la concepción de la ley como marco regulatorio de esa relación de dominación. Arendt explica cómo, bajo la distinción de Montesquieu entre naturaleza y principio, se encuentra otra diferencia, un problema que ha inquietado al pensamiento político que el autor francés muestra pero no resuelve, y que es la distinción entre el hombre como ciudadano y el hombre como individuo, eso que modernamente conocemos como diferencia entre vida pública o esfera política y vida privada. Montesquieu, dice Arendt, descubrió, cuando añade a la estructura tradicional del gobierno un principio de movimiento, que la ley y las relaciones de poder solamente pueden definir los límites dentro de los cuales transcurre la vida no pública, esfera de la que surgen las fuentes de la acción y del movimiento (Arendt 2005:404)⁶⁸. También Montesquieu se dio cuenta que en la cuestión público-privado hay distintas consideraciones; que a la base de cada realidad histórica y cultural hay un suelo común que es al mismo tiempo “fundamento y fuente, soporte y origen”. El suelo común en que se fijan las leyes y surgen las acciones en una monarquía es la distinción y – añade Arendt- esta es una experiencia peculiar y propia de la condición humana: los hombres se distinguen unos de otros. Y la experiencia fundamental en que se basa la república y que permite su acción es la virtud que para Montesquieu es amor a la igualdad; aquí Arendt aporta – desde su conocida visión de la condición humana- que esto puede traducirse en la condición de la pluralidad de todos los iguales. Las dos notas características de la condición humana –singularidad y pluralidad- son adscriptas por Arendt a los principios de Montesquieu. Aquí aparece entonces el recurso a Montesquieu, la convocatoria a un autor que había introducido en el tema canónico de la distinción de las formas de gobierno otro modo de comprenderlas que va de la simple cuestión de los regímenes a la cuestión de los principios y de la naturaleza. Montesquieu, en *El Espíritu de las Leyes*, pregunta acerca de la naturaleza de los gobiernos, es decir qué hace que el gobierno sea lo que es, y luego agrega una segunda pregunta que es “enteramente original”: ¿qué hace que un gobierno actúe como actúa? Montesquieu encontró que cada gobierno no tiene solamente una estructura particular sino también un “principio” particular que lo pone en movimiento, que lo hace actuar. Arendt reconoce en este gesto teórico la importancia de la doble pregunta y al mismo tiempo acusa a la ciencia política de haberlas abandonado por “precientíficas”; son preguntas que parecen remitir a una “comprensión previa” que se expresa en el poner nombres tales como “esto es una república, aquello una monarquía, lo otro una tiranía”. Para nuestra autora esas preguntas tienen la relevancia de hacer posible el diálogo de la comprensión verdadera, al cuestionar qué es lo que permite reconocer a un Estado como república, como monarquía o como tiranía, al agregar a las respuestas tradicionales – el poder en manos de uno, de algunos, de un hombre arbitrario- los principios de la acción: la virtud, entendida como amor por la igualdad; el honor, entendido como pasión por distinguirse, y el miedo, en ese orden (Arendt, 2005:397).

En este trabajo nos vamos a dedicar especialmente a la renovación del análisis de las formas de gobierno para poder dar cabida a formas inéditas como, por ejemplo, el totalitarismo del siglo XX.

Bibliografía:

- AMIEL Anne: “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, n.2,
ARENDRT Hannah: *From Machiavelli to Marx*, curso dictado en la Universidad de Cornell, otoño de 1965, manuscip. Library of Congress, Washington, disponible en www.libraryofcongress.gov
ARENDRT Hannah (1982): *The Origins of Totalitarianism*, N.York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951; trad.española G.Solana, Madrid, Alianza.

⁶⁸*Essays in Understanding 1930-1954*, N.York, Harcourt Brace, 1994. trad.española A.Serrano de Haro *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores.

- ARENDRT Hannah (2006): *Diario filosófico*, Barcelona, Herder; trad. Raúl Gabás.
- ARENDRT Hannah (2008): *The Promise of Politics*, N.York, Schocken Books. Trad.española de E.Cañas *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós; se cita “La revisión de la tradición por Montesquieu” y “El final de la tradición”.
- ARENDRT Hannah (2005): *Essays in Understanding 1930-1954*, N.York, Harcourt Brace, 1994. trad.española A.Serrano de Haro *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores.
- BLOMM Harold (1991): *La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Avila.
- CANOVAN Margaret (2006): “Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment” en Dana VILLA (org.): *The Cambridge Companion to Arendt*, CUP.
- JAUME Lucien: *La libertad y la ley. Los orígenes del liberalismo filosófico*, Bs.As., Edic. del signo, 2008.
- MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 1987.
- MOSHER Michael: “Wat Montesquieu Thought: Perfection Does Not Concern Men or Things Universally”, en KINGSTON Rebecca (ed.) (2009): *Montesquieu and his Legacy*, N.York, SUNY Press.
- OAKESHOTT Michael 2008: “La investigación sobre el ‘carácter’ de la política moderna: Montesquieu” en *Moral y política en la Europa moderna*, Madrid, Síntesis, 2008.
- SPECTOR Céline: “*L’Esprit des lois* de Montesquieu. Entre libéralisme et humanisme Civique, *Revue Montesquieu*, n.2.

El problema del acceso a la espontaneidad en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y la Crítica de la razón práctica.

Hugo Herrera (Universidad de los Andes)

hherrera@uandes.cl

Historia, Vida y Justicia en Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben de Friedrich Nietzsche.

Vanessa Lemm (Universidad Diego Portales)

El presente trabajo pretendo echar luz sobre la relación entre vida y justicia en la nueva concepción de la historia al servicio de la vida propuesta por Nietzsche. Mientras que el historicismo entiende que la historia es el conocimiento objetivo del pasado y encuentra el estándar de verdad del conocimiento histórico en el carácter necesario del mismo, Nietzsche pretende cambiar el rumbo del conocimiento histórico desde la ciencia hacia la vida y la acción. Para Nietzsche, la vida trae consigo una orientación constructiva hacia el futuro que es injusta con el pasado. Contra la noción de justicia pura o histórica perteneciente al historicismo moderno, Nietzsche declara que desde la perspectiva de la vida, el conocimiento histórico tendrá que ser injusto con el pasado para ser justo con la vida y su devenir futuro. ¿Pero cómo puede llegar a ser justa, o justificarse, la historia al servicio de la vida si, como afirma Nietzsche, cada forma de la historia al servicio de la vida es intrínsecamente injusta? Esta ponencia explora el modo problemático en que el conocimiento histórico, intrínsecamente injusto, puede ofrecer recursos para constituir un ordenamiento justo de la vida. Mi argumento sugiere que hasta que el hombre

moderno no pueda apreciar la injusticia del conocimiento histórico no podrá acceder a la justicia de la vida.

Bibliografía:

- Doran, Robert. 2000. Nietzsche: Utility, Aesthetics, History. *Comparative Literature Studies* 36 (3):321-343.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. 1990. History and Mimesis. In *Looking After Nietzsche*, edited by L. Rickels. Albany.
- Lemm, Vanessa. 2007. Animality, Historicity and Creativity: A Reading of Friedrich Nietzsche's "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben". *Nietzsche-Studien* 36:169-200.
- . History, Life and Justice in Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*," *The New Centennial Review* (por aparecer en marzo/abril 2011).
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Kritische Studien Ausgabe: Sämtliche Werke in 15 Bänden*. Edited by G. M. Colli, Massimo, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin: De Gruyter Verlag.
- Siemens, Herman. 2001. Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought. *Nietzsche-Studien* 30:80-106.