

*La moral metafísica: Pasión y virtud en Descartes*, Pablo Pavesi. Buenos Aires. Editorial Prometeo Libros, 2009. 278pp.

EL TEXTO SOBRE EL CUAL TRATA ESTA RESEÑA es, por decir lo menos, interesante, pues su objetivo principal no es otro que otorgarle un carácter metafísico a la investigación cartesiana sobre las pasiones, llevada a cabo en el tratado que Descartes le dedica. También llamativo es el esfuerzo por emparentar esa investigación con la realizada en las Meditaciones metafísicas. Se trata, en suma, de leer el mencionado Tratado como una meditación que versa sobre un modo especial del *cogito*, a saber, la pasión. Digo que esto es llamativo pues me atrevería a afirmar que dicha lectura contradice –o al menos se aparta– de la tradicional y más común línea de interpretación que vincula el *Tratado de las pasiones del alma* con los estudios fisiológicos de Descartes y que nos permite, con relativa facilidad, introducir esta obra dentro del esquema planteado por la archiconocida metáfora del árbol de las ciencias.

El autor, a mi juicio, completamente consciente de la novedad de su planteamiento muestra un conocimiento muy amplio de los artículos y libros, es decir, de una parte considerable del corpus de la bibliografía secundaria sobre el particular, manejando no sólo la línea francesa de comentaristas sino también la sajona. Todo ello a fin de establecer dónde debe situarse la posición del trabajo que éste sugiere y también con el propósito de indicar los vacíos o descuidos en la investigación sobre las pasiones que su obra pretende llenar o desarrollar. Esto es lo que le permite afirmar, entre otras cosas, que en el *Tratado sobre las pasiones del alma* se observa con claridad un cambio en la concepción cartesiana del llamado problema mente-cuerpo. En efecto, en las Meditaciones, nos dice el autor, la relación entre el alma y el cuerpo, es la de una unión substancial, esto es, la que se establece entre dos sustancias realmente

distintas en una entidad compuesta; en el *Tratado sobre las pasiones del alma*, la relación se ve tratada como un estar junto, donde la relación es un vínculo que se da por la capacidad-potencia en virtud de la cual el alma y el cuerpo se afectan. Así, nuestro cuerpo es tal en la medida en que es el cuerpo que nos afecta de manera más inmediata. La idea no deja de ser interesante y sugerente, pero debemos señalar que falla, tanto como la noción de unión substancial, a la hora de explicar cómo es posible que el alma y el cuerpo se afecten o se comuniquen entre sí, pues lo que se hace no es tanto explicar cómo el cuerpo nos afecta, como brindarnos un criterio para distinguir nuestro cuerpo de otros.

Otro punto digno de destacar es que, según Pavesi, la pasión se convierte en un modo del pensamiento privilegiado, pues la pasión, como el *cogito*, revela una certeza inmediata que la coloca en un plano distinto respecto de las percepciones que versan sobre los cuerpos. En efecto, mientras que las percepciones sobre objetos externos requieren para ser afirmadas como indudables que estén subordinadas a la fórmula del «me parece ver» (*videor videre*), la pasión se revela de forma inmediata como una certeza, pues, a juicio de Pavesi, es un modo del pensamiento que no remite a ninguna realidad objetiva.

El punto es que si la pasión, como *cogitatio* particular, permite al *ego* acceder a una verdad, ella no lo hace bajo el modo común del ser objetivo. La pasión es ciertamente, pensamiento de algo, *quid*, que no permite ser pensado como objeto. O mejor: no seremos los primeros en decir que la pasión sólo puede dirigirse a un no-objeto y es justamente por eso que ella puede entregar una certeza de la que no se puede dudar, irrefutable, y que coincide inmediatamente con la «suprema evidencia» de mi conciencia (Pavesi, p.92).

Si bien el autor reconoce la deuda que tiene con Alquié en el desarrollo de esta idea de la pasión como certeza inmediata sin objeto (*vide*. Nota 64), toma distancia del comentarista francés en la medida en que considera, al contrario de éste, que es precisamente esta ausencia de objetividad la que permite pensar que el tratamiento de las pasiones da origen a una originalísima metafísica.

Pero el abandono del objeto está lejos de ser el abandono de la metafísica. La definición de pasión, al recuperar su evidencia primera, abre a la meditación el campo de una realidad inobjetivable o de una modalidad de la objetividad definitivamente irreal, en el sentido de que no se deja aprehender como una realidad objetiva. (Pavesi, p.92)

La posibilidad de un desarrollo metafísico basándose en esta idea de pasión, requiere, sin embargo, establecer que la filosofía cartesiana puede albergar dos ontologías: la primera, conforme a la noción de *cogitatio*; la segunda, que establece a la noción de causa como principio de inteligibilidad.

En la afirmación anterior radica, a nuestro juicio, el nervio de la investigación del autor. Sin embargo, es difícil establecer o concebir una continuidad del *Tratado de las pasiones* del alma en tanto investigación metafísica con el resto del corpus cartesiano, tal como Pavesi sostiene, cuando como principio de su lectura hemos de admitir una doble metafísica cartesiana. En efecto, por un lado ha de sostenerse que las Meditaciones desarrollan en paralelo dos ontologías y que el mentado Tratado sería el continuador de una de ellas. Para que esto funcionara tendría que pensarse que la labor ontológica cartesiana trabaja en paralelo, desarrollando, según le convenga una ontología u otra. O suponer, al estilo del psicoanálisis, que existe una ontología manifiesta (la de la causa) y otra latente (*cogitatio*), de modo que Descartes en el *Tratado de las pasiones del alma*, hace ontología «sin saberlo». Para sostener una u otra lectura, a mi parecer, faltan elementos suficientes. Además, si bien el autor demuestra un conocimiento acabadísimo de la obra cartesiana, y en especial sobre el Tratado; no responde a una serie de preguntas que cualquier lector ingenuo podría hacerse en relación con su tesis: ¿Por qué una obra de carácter metafísico y en directa continuación con el proyecto del *cogito* desarrolla de manera preliminar y con tanto cuidado una fisiología del cuerpo? ¿Hemos de considerar esta parte de la obra como irrelevante? El resto de la obra, a partir de los desarrollos que hemos tratado de perfilar en las líneas anteriores, se despliega como una investigación sobre la moral cartesiana, en base al concepto de alteridad y a la noción de generosidad.

A nuestro parecer el libro de Pavesi es bastante original e informado, y seguramente será apreciado por todos aquellos que en la línea de los estudios cartesianos aún sientan simpatía por estudios como los de J. Maritain o los de M. Leroy.

Boris Eremiev  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Universidad Alberto Hurtado

John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*. Samuel Freeman (ed.), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London, 2007. 476 pp. ISBN-13: 978-0-674-02492-2.

EL TRABAJO BAJO CONSIDERACIÓN corresponde a una recopilación de un conjunto de lecciones escritas y apuntes de clases que John Rawls utilizó para la cátedra de Filosofía Política Moderna de la Universidad de Harvard, de la cual él fue titular responsable entre mediados de los años sesenta hasta su retiro en 1995. Durante gran parte de ese período, las lecciones de Rawls giraron regularmente en torno al pensamiento político de filósofos principales dentro del género tales como Hobbes, Hume, Locke, Mill, Marx, Rousseau y Kant, en conjunción con su propia teoría de la justicia expuesta en *A Theory of Justice* (1971) y reformulada luego en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). El escrito en cuestión, el cual fue siendo refinado por su autor con el paso de los años, refiere a todos los autores recién mencionados con excepción de Kant<sup>1</sup>, sumado a una serie de lecciones menos elaboradas sobre Joseph Butler y Henry Sidgwick que son incluidas como apéndice. Sentados estos antecedentes, el tema principal que quisiera abordar en mi comentario consiste en proponer que este extenso trabajo, lejos de ser una mera recopilación de interpretaciones por parte del Rawls maduro acerca del pensamiento político de ciertos autores referentes de la modernidad, supone a la vez algunas orientaciones temáticas transversales no del todo manifiestas que pueden ser de gran utilidad para la comprensión no sólo

<sup>1</sup> Las lecciones sobre Kant, las cuales refieren principalmente a su filosofía moral, han sido editadas separadamente en *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman (ed.), Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2000.

de los autores que son tratados allí, sino además de ciertas inquietudes filosóficas preponderantes en el curso de las reflexiones del mismo Rawls y, lo que es más sugerente aún, de algunos aspectos centrales de su propia teoría.

En la primera parte del texto, correspondiente a la Introducción, son definidas ciertas características o tesis centrales del liberalismo que sientan las bases –según Rawls– para la comprensión de este último como el fundamento filosófico de una concepción política de la justicia capaz de regir dentro del marco de una democracia constitucional. Dichas definiciones esenciales pueden ser resumidas en dos puntos (cf. en adelante, pp. 11 ss.). En primer lugar, la idea de que el contenido de una concepción liberal de la justicia política radica no tanto en la priorización del mero ejercicio de la libertad ciudadana, sino más bien en la *promoción* de ciertos derechos y libertades básicas y en la *garantía* de que todos los miembros de la sociedad puedan disponer de las oportunidades y medios necesarios para su goce. En segundo lugar, el hecho de que para el liberalismo político la legitimación de un régimen y de sus instituciones políticas pasa, en principal medida, por su validación expresa o hipotética por parte de cada uno de los miembros de la sociedad, en la medida en que cada uno de ellos posee razones suficientes para justificar dicho orden. A partir de estas dos tesis fundamentales se deja entender, pues, la importancia que asigna Rawls, por una parte, al *utilitarismo clásico* y, por otra, a la *tradición contractualista moderna* como dos claves de una incidencia radical para abordar el liberalismo político desde un punto de vista histórico-filosófico. Lo anterior arroja, entonces, claras luces acerca de la orientación filosófica general que subyace a este trabajo al ser presentados, por un lado, Hume, Mill y Sidwick como tres exponentes culminantes del utilitarismo clásico, Hobbes, Locke y Rousseau como tres representantes capitales de la tradición contractualista moderna y, por último, Butler como un crítico no-utilitarista del contractualismo hobbesiano y Marx como un crítico del liberalismo en general.

Considero, empero, que el trabajo en cuestión no ofrece ni una discusión comprehensiva ni una introducción balanceada acerca del pensamiento político de ninguno de los autores mencionados. No obstante ello, su gran mérito consiste, a mi juicio, en el hecho de que junto con aportar elaboradas y a menudo no tan ortodoxas interpre-

taciones del pensamiento ético-político de estos autores, de su mismo tratamiento se desprenden ciertos elementos que pueden servir, a su vez, como auténticas claves investigativas para la indagación crítica referida a la propia propuesta rawlsiana. En efecto, el notorio énfasis que pone Rawls en la elaboración de ciertas objeciones y comparaciones entre las respectivas posiciones de los autores en cuestión y su propia concepción de la sociedad políticamente justa entendida como un sistema equitativo de cooperación social evidencia aquellas inquietudes filosóficas que entonces más preocupaban al autor, inquietudes que él mismo consideraba tener resueltas en su teoría o al menos mejor cubiertas que en aquellas propuestas que él problematiza. Por razones de espacio me limitaré a señalar aquí sólo tres ejemplos que darían cuenta de lo anterior.

Prácticamente la mitad de las lecciones sobre Hobbes (secciones III y IV) las dedica el autor a mostrar que en la propuesta hobbesiana no hay espacio para una definición *propiamente moral* de nociones capitales como obligación (*obligation*) y derecho (*right*), por cuanto en su justificación no se apela a principios de justicia o equidad como fuente de su carácter vinculante, sino solamente a consideraciones de carácter extrínseco que las validarían en un sentido puramente hipotético, a saber, en la medida en que su observancia colectiva constituye un medio eficiente para lograr la seguridad y la paz social y, en definitiva, la autopreservación de todos los individuos que conforman el pacto social. En ese sentido –parafrasea Rawls– procurar la observancia de lo que comúnmente se asocia a derechos y obligaciones morales no tiene ningún sentido en la ausencia de un poder coercitivo común que garantice que todos los miembros de la sociedad civil honren dichos principios; lo que no es sino expresar de una manera distinta la afirmación hobbesiana de que las leyes de la naturaleza sólo obligan *in foro interno*, i.e. en cuanto van ligadas a un deseo de verlas realizadas, pero no *in foro externo*, toda vez que si alguien obra conforme a lo pactado y el resto en cambio no lo hace, en tal caso el individuo «se hace a sí mismo una presa para los demás y procura su cierta ruina, contrariamente a los fundamentos de todas las leyes de la naturaleza» (*Leviathan*, 15: 79). Bajo este esquema, por lo tanto, el deseo u obligación natural de ver realizadas las leyes de la naturaleza no está vinculado normativamente con su aplicación u observancia externa por parte de los miembros de la sociedad civil. La filosofía moral –término

que utiliza y define el propio Hobbes en *Leviathan* XV—hobbesiana no sería, según ello, más que la ciencia de aquellos preceptos de la razón que es necesario seguir para hacer posible la vida social (cf. p. 67). Y así es como sostiene Rawls que debe ser leído aquel conocido pasaje en el cual Hobbes sostiene que las determinaciones de una auténtica ciencia de la moral no son «sino conclusiones o teoremas concernientes a lo que conduce a la preservación y defensa de los seres humanos» (*Leviathan*, 15: 80). Pero lo anterior —sostiene Rawls— no se condice con las condiciones de mutua constricción que deben primar en todo acuerdo razonable<sup>2</sup>. En efecto, la propuesta hobbesiana, si bien no niega la existencia de un sentido de la equidad (*fairness*) desde un punto de vista psicológico, no deja espacio, empero, para un modelo de cooperación político-social entendido en términos de equidad, precisamente porque entre las condiciones que rigen la conformación del pacto no figuran reglas ni procedimientos que apelen a obligaciones o condiciones de mutua restricción entre los pactantes que legitimen la legalidad del acuerdo más allá de su hacer posible la convivencia social. El esquema político de Hobbes sería una sociedad socialmente *coordinada*, mas no socialmente *cooperativa* (cf. p. 56). De ello se sigue que, en la medida en que el pacto social no incluye entre sus términos de negociación una noción de recíproca equidad entendida desde un punto de vista normativo, quienes se sujetan al pacto abandonan *en* el soberano el derecho a deliberar sobre qué leyes son buenas o malas, provisto que aun cuando éstas puedan dañarnos *de facto* nunca serán tan malas como el Estado de Guerra<sup>3</sup>. Un sistema constitucional como el lockeano o el

<sup>2</sup> Sobre la importantísima distinción que establece Rawls entre lo racional (*the rational*) y lo razonable (*the reasonable*) véase el §1 de la sección III de las lecciones sobre Hobbes. El fundamento de dicha distinción puede encontrarse en *Justice as Fairness*, § 2.2.

<sup>3</sup> Ello permite a Hobbes afirmar, entre otras cosas, que los pactos instituidos por coerción son tan vinculantes como aquellos que no lo han sido, en la medida en que los individuos pueden tener buenas razones para acceder a pactar, como salvar la propia vida cuando ésta se encuentra bajo amenaza (cf. *Leviathan* 14: 69). Eso es posible —dirá Rawls— porque en el esquema hobbesiano no existen condiciones limitativas previas al pacto que legitimen la legalidad de sus términos con independencia de la eficacia política del resultado del acuerdo. En *Justice as Fairness*, en cambio, los pactantes se someten a una serie de condiciones de auto-constricción recíproca que permiten que los términos del acuerdo puedan ser determinados sobre la base de posiciones de negociación radicalmente equitati-

rawlsiano contendría, en cambio, un esquema de reglas fundamentales que serviría de base para definir, a su vez, qué reglas o procedimientos particulares son válidos, estando, por su parte, las primeras públicamente legitimadas por un poder ciudadano constitutivo.

Un segundo caso paradigmático que apoyaría mi lectura está contenido en la sección tercera de las lecciones sobre Locke. En términos simples, la crítica que desarrolla allí Rawls consiste en que, paradójicamente, la existencia de un estado de clases legitimado constitucionalmente es perfectamente consistente con la doctrina lockeana del contrato social. Lo anterior quedaría demostrado –sostiene Rawls– si, tomando en consideración las peculiares posiciones de negociación (*bargaining positions*) de las respectivas partes que definen los términos del pacto social, es posible dar cuenta de una situación histórica ideal que, en conformidad con la visión lockeana, permita concebir cómo a partir de un estado de naturaleza entendido como un estado de igual jurisdicción de todos los individuos puede surgir un pacto que dé lugar a un estado de clases legitimado constitucionalmente. La base para pensar que Locke aceptaría lo anterior remite a una lectura que hace el autor de los importantísimos §§ 140, 157 y 158 del *Second Treatise*, a partir de la cual se seguiría que existe un número limitado de miembros del cuerpo social que poseería el derecho (*right*) a ser *claramente* representado (*distinctly represented*), *i.e.* a votar por representantes en la asamblea legislativa, en razón de su número (*inhabitants*) y riqueza (*wealth*), en una cantidad que el filósofo deja del todo sin especificar (cf. *Second Treatise*, § 157-158). Lo anterior –conjetura Rawls– en contraposición a quienes tendrían un derecho a ser *virtualmente* representados en la asamblea. Sobre esa base textual, para que surja un estado de clases consistente con los requerimientos de la postura lockeana –defiende el autor– bastaría con poder concebir una situación hipotética en la cual los miembros del pacto que son iguales en libertad y jurisdicción sobre sí mismos, aun poseyendo diferencias en sus niveles de riqueza y propiedad –que otorgarían a unos el derecho

---

vas y, en virtud de lo anterior, que la legalidad de estos dependa no de la eficacia política del acuerdo, sino de principios fundamentales de justicia que especifican las condiciones de la cooperación social, *i.e.* definen los derechos y deberes básicos que se asignan a los diversos actores político-sociales y regulan la distribución de los beneficios y cargas que surgen de la cooperación social. Cf. también *A Theorie of Justice*, § 1.



a ser claramente representados, a otros el derecho a ser virtualmente representados—, accederían a instituir un compacto social bajo el cual podrían esperar una mayor protección de su vida, libertad y posesiones que en el estado de naturaleza; incluyendo la garantía de que los ciudadanos pasivos que no tienen derecho a voto dispongan de las oportunidades para poder acceder al nivel de riqueza suficiente que les permitiría votar por sus representantes. Enseguida dedica Rawls el § 6 de la sección tercera a reconstruir imaginativamente dicha situación. Sentados dichos antecedentes, la crítica rawlsiana de fondo consiste en lo siguiente: el hecho de que las partes que conforman el pacto social sean equitativas en aspectos fundamentales como igualdad, libertad y soberanía sobre sí mismos no implica, visto desde la posición lockeana, que las posiciones de negociación —entre las cuales se incluye la distribución de riqueza y propiedad— no sean contingentemente desiguales y, en virtud de ello, que quienes decidan pactar lo hagan movidos por las mismas metas e intereses. Por el contrario, el esquema contractual lockeano deja espacio para que las posiciones de negociación de las partes se vean afectadas por este tipo de contingencias y, por este motivo, para que se produzcan desventajas en los términos de la negociación precisamente porque existen desventajas *de facto* entre las posiciones de quienes participan en ella. Pero esto es exactamente lo que se pretende evitar en *Justice as Fairness*. En efecto —señala Rawls— la gran virtud del modelo contrafáctico del velo de la ignorancia (*veil of ignorance*) es que en la medida en que éste limita la información de cada uno de los pactantes sobre sus propios intereses y ventajas reales, es decir, el conocimiento de las posiciones de negociación con las que cada uno de ellos se integra al pacto, los términos de la cooperación social son definidos con independencia de este tipo de contingencias. En consecuencia —piensa el autor—, con miras a la definición de los principios de justicia que deben primar en una democracia constitucional moderna, la doctrina contractualista de Locke debe ser debidamente revisada. Y en esto se inspira el filósofo, como es conocido, en el modelo contractualista rousseauiano y kantiano.

Me referiré, por último, a un tercer caso que sustentaría el punto central de mi comentario. Ya en el prefacio de las lecciones sobre Marx define el autor su posición respecto de un tópico común ampliamente debatido en la literatura marxista, a saber, si acaso Marx en su crítica al capitalismo como sistema económico-social concibe las normas de

derecho y de justicia como nociones puramente *internas* a los requerimientos específicos de los modos de producción históricos, o si bien, al mismo tiempo que lo anterior, presupone una concepción no-capitalista de justicia en la cual se fundamentaría su rechazo al capitalismo como un sistema de dominación y explotación (cf. pp. 320 ss.). Dicha presunción es necesaria dentro del sistema marxista —sostiene Rawls— pues de lo contrario no se podría explicar en base a qué criterio normativo la apropiación capitalista puede ser calificada como una forma de explotación y robo, toda vez que ésta no constituye una explotación ni un robo bajo la concepción capitalista de justicia que es esencial a su superestructura (cf. p. 341). La posición del Rawls maduro —la cual se vio influenciada, como él mismo reconoce, por los trabajos de Norman Geras y G. A. Cohen— es que, efectivamente, en la propuesta marxista estaría presupuesta una noción normativa de derecho (*right*) que fundamentaría el reclamo según el cual todos los miembros de la sociedad pueden exigir un legítimo acceso al uso equitativo de los medios de producción y, por lo mismo, el rechazo de la apropiación capitalista del producto derivado del excedente no remunerado al trabajador como algo esencialmente inconsistente con un principio no explicitado de equidad distributiva (cf. p. 352). Para demostrar lo anterior, el autor acusa a Marx de dar por sentado, sin proveer justificación alguna, el hecho de que el trabajo humano combinado (*combined human labor*) constituye el único factor productivo socialmente relevante en la distribución de la riqueza neta generada por la totalidad de las fuerzas productivas del sistema capitalista. Me explico: como es conocido, desde la perspectiva marxista un elemento central del capitalismo consiste en que éste, aun siendo un sistema de mercados competitivos que opera sobre la base del libre contrato y asociación, es no obstante un sistema que permite la apropiación por parte del empleador de un excedente correspondiente al valor de la labor no remunerada del trabajador. Ello es posible —sostiene Marx— porque la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) del trabajador constituye el único factor productivo que, mientras puede operar, genera mayor valor que aquel que se requiere para conservarlo con funcionalidad en el tiempo; lo que se traduce en que el capitalista, al emplear la fuerza de trabajo del trabajador, retiene parte de un plusvalor no remunerado por cuanto sólo paga a este último el valor correspondiente a lo necesario para el mantenimiento de su fuerza de trabajo, mas no el valor correspondiente al producto

derivado de su fuerza de trabajo. No obstante –objeta Rawls– el trabajo es sólo *uno* de los factores de producción que intervienen en la generación de la riqueza total: a éste hay que agregar, de acuerdo con la conocida «fórmula trinitaria» definida por Marx en el capítulo 48 del libro III de *Das Kapital*, la tierra (renta del suelo) y el capital (interés). En consecuencia, dado que estos tres factores, vale decir, trabajo, tierra y capital, son aquellos que cooperan en la generación de riqueza, cada uno de ellos debiera recibir su parte en razón de su contribución a la producción total. Pero Marx no provee de un criterio adecuado que explique por qué el valor del excedente total retenido por quien controla los medios de producción debe ser retribuido al trabajo (*i.e.* al trabajador) y no a la tierra o al capital. En efecto, dado que la tierra y el capital: (i) traspasan a los bienes producidos un valor superior a su propio valor de cambio, (ii) producen más que el valor socialmente necesario para ser mantenidos con operatividad en el tiempo, y (iii) son actores igualmente relevantes en el sistema productivo capitalista; de ello podríamos concluir perfectamente que estos son igualmente explotados (cf. pp. 351 ss.). Aun cuando parezca una frivolidad –declara Rawls– decir que la tierra o el capital son explotados, el punto de fondo es que, considerado tal como lo considera la descripción marxista, a saber, en tanto que factor de producción, Marx produce una asimetría al asumir sin más que el trabajo humano constituye el único factor productivo socialmente relevante desde el punto de vista de la distribución o, mejor dicho, de la retribución de la riqueza. De allí, entonces, que en su crítica al capitalismo pareciera estar implicado un criterio normativo de distribución no explicitado ni reconocido como tal por el propio Marx<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Para efectos de este comentario me he centrado en la exposición de ciertas críticas negativas de Rawls con respecto a algunos puntos de las posiciones de los autores mencionados. No obstante ello, en numerosas ocasiones el filósofo se dedica también a resaltar positivamente aspectos de posturas con las cuales él se siente parcial o totalmente identificado. En el caso de Rousseau, por ejemplo, Rawls destaca el hecho de que este último defina la idea de bien común no en un sentido agregativo-utilitarista, a saber, como la realización de las condiciones sociales requeridas para la maximización de los intereses de todos los individuos, sino sobre la base de intereses fundamentales públicamente compartidos por todos los ciudadanos en tanto que miembros de una asamblea constituyente (cf. pp. 229 ss.). En ese sentido, el autor nota una profunda familiaridad entre lo que Rousseau plantea y lo que él define en *Justice as Fairness* como

Recapitulando, el principal defecto que contiene este trabajo, a saber, que no ofrece un tratamiento balanceado de los diversos temas que deberían formar parte de una introducción al pensamiento político de los autores en discusión –lo que es reconocido por el propio Rawls en el prefacio–, sino más bien de aquellos que claramente más interesaban al autor en relación con sus propias inquietudes filosóficas, constituye, si se lo considera desde una perspectiva *interna* al pensamiento rawlsiano, al mismo tiempo su gran virtud. Bajo ese ángulo, un análisis relacionante de estas lecciones sitúa al investigador en una posición privilegiada que permite comprender de primera fuente cómo el mismo Rawls concebía su propio trabajo como parte de una tradición liberal-contractualista radicalmente vigente, influyente y perfectible.

Emilio Vicuña Zauschkevich  
Pontificia Universidad Católica de Chile

---

la idea de una sociedad bien ordenada, a saber, una sociedad efectivamente regulada por una concepción *pública* de la justicia (cf. *Justice as Fairness*, §§ 2 y 3). Múltiples paralelos es posible encontrar también en las lecciones sobre Mill, especialmente en las secciones II, III y IV. Rawls percibe, en efecto, una gran simetría entre sus principios de justicia y lo que Mill denomina los principios del mundo moderno (*principles of the modern world*). Es más, sus nociones básicas de justicia política, libertad e igualdad serían, al margen de la aparente orientación benthamiana de la postura de Mill, en lo esencial las mismas. Al respecto, cf. especialmente la sección IV.

Michel de Montaigne, *Los ensayos (según la edición de Marie de Gournay de 1595)*. Traducción, introducción y notas de Jordi Bayod Brau. Prólogo de Antoine Compagnon. Barcelona, Editorial El Acantilado, 2007, 1728 pp. ISBN 978-84-96834-17-0

EN LOS INICIOS DE LA DÉCADA DE 1980, Otilia López Fanego señalaba apenada una «humillante carencia: la ausencia de una buena traducción [al español] de la obra francesa más importante del siglo XVI, los *Essays* de Montaigne»<sup>1</sup>. Por aquella época, sólo contábamos con dos versiones de la obra del ensayista trasladadas a nuestra lengua<sup>2</sup>: la realizada por Constantino Román Salamero en las postrimerías del siglo XIX (París, Garnier, 1898) y la edición de Juan de Luaces (Barcelona, Iberia, 1968), llevada a cabo bajo la égida del franquismo, lo que trajo como consecuencia que los pasajes más llamativos de la obra no pudieran salir a la luz. Luego de muchos años de contar con estas únicas y moderadas ediciones, María Dolores Picazo y Almudena Montojo se atrevieron a realizar una nueva traducción de los *Essays* a principios de la última década del siglo pasado. Aparecida primero en Cátedra en 1992, y dos años más tarde divulgada en toda Iberoamérica por Editorial Altaya, esta edición se

---

<sup>1</sup> López Fanego, Otilia. «Actualidad de Montaigne. Los *Essays*, una traducción por hacer», *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Volumen IV, 1981, p. 25.

<sup>2</sup> Esto sin tener en cuenta la traducción nunca publicada que Diego de Cisneros realizara del Libro I en los inicios del siglo XVII. Compartimos al respecto la opinión de Otilia López: es lamentable que la censura eclesiástica evitara que aquella edición parcial de 1636 viera la luz, pues quizás el impacto de Montaigne en Iberoamérica habría sido diferente, y no se habría reducido a un pequeño grupo de intelectuales.

ganó un lugar en la biblioteca de muchos estudiosos del pensamiento de Montaigne. Con este trabajo, las autoras trataban de cubrir la laguna que Otilia López había señalado unos diez años atrás<sup>3</sup>.

Pero, afortunadamente para nosotros, esta historia no termina ahí. Quince años después de aquella última versión, aparece ahora esta excelente traducción de Jordi Bayod Brau<sup>4</sup>. Basada en la edición que realizaran Marie de Gournay y el poeta Pierre de Brach en 1595, y no ya en el polémico –y relegado ahora a un borrador de trabajo incompleto– *Ejemplar de Burdeos*, la edición de Bayod nos pone nuevamente en contacto con el Montaigne que leyeron tanto Pascal y Rousseau como Nietzsche y Emerson: nos muestra, en definitiva, la cara del ensayista que dejaron ocultas durante el siglo xx las ediciones críticas de Pierre Villey, Fortunat Strowski y Maurice Rat. Con más de 1700 páginas contiene en sí todo lo que podemos esperar de una lograda traslación de los *Essais*: precisión en el lenguaje utilizado y respeto –casi total– por los términos específicos originales; traducción y referencia de cada una de las citas latinas y griegas consignadas en el texto; mención a innumerables referencias *ocultas*; y un aparato crítico de inmensa calidad consignado en notas al pie –más de 1000, si contamos solamente la «Apología de Ramón Sibiuda» (II, 12). Las notas deben ser destacadas también, pues en ellas no sólo encontramos referencias de orden intertextual que puedan fomentar el ánimo de algún lector inquieto, sino además muchas y muy interesantes señales acerca de posibles líneas de interpretación del pensamiento de Montaigne, fundamentalmente en lo que respecta a la filosofía política que subyace a los *Ensayos*<sup>5</sup>.

Estamos obligados a destacar, por otra parte, un rasgo que distingue a esta traducción de todas las otras que han tenido lugar.

<sup>3</sup> En efecto, hay una mención explícita de esta intención en el prólogo de su edición. Cfr. Picazo, María Dolores; Montojo, Almudena. «Michel de Montaigne: una conciencia humanista», en *Ensayos*. Barcelona, Altaya, Tomo I, p.30.

<sup>4</sup> Vale recordar que entre la edición de Picazo y Montojo y esta última de Bayod, Marie-José Lemarchand presentó su traducción parcial de la obra: *Ensayos I* (Madrid, Gredos, 2002).

<sup>5</sup> Quizás, esta insistencia por la política, y más en particular por teología-política, no sea sino una consecuencia casi necesaria de la Tesis doctoral de Jordi Bayod, titulada *Montaigne, «chef de part»*. *Filosofía y religión en los Ensayos*, presentada en mayo de 2009 en la Universidad de Barcelona.

Por primera vez en la historia, nos encontramos con una edición de Montaigne que nos señala las diferentes *capas del texto*; esto es, las sucesivas adiciones que el ensayista iba realizando conforme corregía y aumentaba su propia obra. Este significativo detalle, que ha llevado a muchos a criticar la afición extrema de los eruditos por categorizar rígidamente a Montaigne –por convertirlo en objeto de estudio escolar, diría Compagnon– no deja de ser una inestimable ayuda para quien intenta desentrañar y comprender los intersticios de un pensamiento que se mueve continuamente a «saltos y zancadas». Las distinciones entre las capas pertenecientes al texto originario de 1580, 1582, 1588 y 1595, permiten comprender con mayor profundidad la particular riqueza del pensamiento del perigordino y observar con claridad las huellas de la historia en un texto que nunca pretendió rebasar las barreras de la temporalidad. Un solo ejemplo basta para justificar la división en estratos: la posibilidad de encontrarnos cara a cara con la profesión de fe que Montaigne introdujera en 1582 en el inicio del capítulo «Las oraciones» (I, 56), luego de haber sido amonestado por los censores romanos a causa de la utilización casi herética del sustantivo *fortuna* –en lugar de *divina providencia*– para referirse al devenir del cosmos.

El prólogo de Antoine Compagnon merece una mención aparte, pues es un complemento clave que hace a la composición de una obra cuya calidad no deja de sorprender. En él, Compagnon se esfuerza en mostrar cómo cada una de las grandes generaciones de pensadores ha tenido *su* Montaigne, remarcando que es justamente ese hecho, la re-discusión permanente de un pensamiento nunca definitivo, el que nos señala al perigordino como un clásico no ya sólo europeo sino incluso universal. En ese marco nos insta a aceptar «que la lectura que hoy hacemos de él sea tan provisional como todas las que la han antecedido»<sup>6</sup> y a problematizar nuevamente, de manera actual y vívida, las reflexiones más importantes de este «pensamiento emancipado, sometido a ensayo».

Como observación crítica final podríamos señalar un breve pasaje cuya traducción nos ha extrañado. Casi en el último párrafo de su monumental obra, en medio de una reprensión más a la sofisticación y al artificio, Montaigne señala con ironía: «Et au plus eslévé throne du monde si ne sommes assis que sus nostre cul». Bayod, lla-

<sup>6</sup> Compagnon, Antoine. «Prólogo», en *Los ensayos*, p. XIV.

mativamente moderado, traduce: «Y aun en el trono más elevado del mundo no estamos sentados sino sobre nuestro *trasero*»<sup>7</sup>. Puede que sea tan sólo un detalle mínimo, pero podríamos decir que una de las características más salientes de la obra de Montaigne –compartida, quizás, con la de otros pensadores de la época, como François Rabelais– es el haber osado romper con innumerables tabúes<sup>8</sup> instituidos por la inercia de la costumbre; y por eso no sólo sorprende este exceso de pudor sino que él mismo, en términos filosóficos, podría ser considerado como una especie de *traición* a las intenciones propias de Montaigne. Pues, la utilización de términos tan poco académicos como *verge* o *cul* se inscribe dentro de un proyecto filosófico que intenta desenmascarar los *fundamentos místicos*, no sólo de la ley, sino de todo pensamiento instituido con pretensiones dogmáticas. Esta manera de hablar «no pedantesca ni frailesca, sino más bien soldadesca»<sup>9</sup> encarna este modo del decir «vehemente y brusca», y tiene como objetivo poner en entredicho todo aquello que damos por sentado de una manera acrítica.

Ahora bien, más allá de esta observación tangencial, cabe señalar nuevamente que se trata de un pormenor que no empaña en absoluto el excelente trabajo de Jordi Bayod. Trabajo metódico y pormenorizado que quizás pueda permitirnos ahora sí, luego de 430 años, decir que los lectores hispanoparlantes de Montaigne contamos con una traducción que hace honor a la entrañable labor de quien no pretendió más que presentarse «por entero y al desnudo».

Manuel Tizziani  
Universidad Nacional del Litoral, Argentina  
CONICET

<sup>7</sup> *Los ensayos*. III, 13, 1668. La cursiva es nuestra.

<sup>8</sup> Como bien ha señalado Ian Maclen en su *Montaigne philosophe*. (París, PUF, 1996), el más importante de ellos fue el atreverse a hablar de sí mismo; a decir de sí todo lo que hay. Este hecho, que quizás sea el distintivo más claro de la obra de Montaigne, no será fácilmente disculpado, por ejemplo, por los filósofos de Port-Royal.

<sup>9</sup> *Los ensayos*. I, 25, p. 224.



Paola Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di rappresentazione in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*. Le Lettere, 2007. 306 pp. ISBN 8860870739

EN SU OBRA *L'ORDINE DELLE IDEE*, Paola Rumore se propone un análisis de la génesis histórica del concepto de representación de Kant a través, como el título lo indica, de las fuentes wolffianas del mismo. El texto de Rumore, de estilo impecable y vasto en erudición, se focaliza para tal fin en las obras de A.G. Baumgarten, sobre todo en su *Metaphysica*, y las de G.F. Meier, con especial atención en este caso en el *Auszug aus der Vernunftlehre* –utilizadas ambas obras por Kant como manuales de sus respectivas lecciones. Que tales sean las fuentes elegidas por la autora se deja fundamentar no solamente por hechos históricos, como el antes mencionado sobre las lecciones, sino también por razones sistemáticas: la pregunta por la «representación» se circunscribía en la tradición wolffiana –de la cual Kant fue heredero– dentro de la metafísica y de la lógica. En el caso de la fuente metafísica, la pregunta se abordaba desde la psicología, tanto en su versión empírica como racional, a partir de la cual se aclaraban cuestiones relativas a las facultades y propiedades del alma; en el caso de la fuente lógica, Wolff planteaba la necesidad de una ciencia que ofreciera las reglas y asegurara la perfección e ideal del conocimiento. De esta manera, la autora elige como autores principales a Baumgarten y Meier (fuente metafísica y lógica, respectivamente) y polemiza –indirectamente– con aquellas tendencias interpretativas, cuyo desarrollo histórico se presenta siguiendo las influencias de la filosofía británica en la filosofía kantiana. Aunque Rumore considera que aquella no constituye la fuente kantiana respecto a este tema (vd. p. 15), destaca la importancia en varios pasajes de filósofos como Hume o Locke.

Por lo dicho anteriormente, la estructura de la obra, si bien consta de seis capítulos, puede ser dividida fundamentalmente en dos partes: la primera, dedicada a la explicitación de las concepciones de la representación de la escuela wolffiana (Wolff, Baumgarten, Meier entre otros) (vd. pp. 11-146); la segunda por su parte, dedicada a la exposición del desarrollo kantiano respecto al tema desde los escritos jóvenes hasta llegar a la época madura de 1781 (vd. pp. 147-268). La primera de las partes mencionadas tiene matices tanto históricos como sistemáticos. La autora comienza la obra ofreciendo, con vistas a sostener su tesis inicial, una descripción acerca del ambiente filosófico de la *Albertina*, donde destaca con buen criterio un marcado pronunciamiento de la filosofía hacia el wolffismo y su rol dominante. A través de la descripción del ambiente filosófico de la época en Königsberg, defiende la autora la tesis según la cual la base a partir de la cual Kant desarrolla su concepción de la representación tiene su origen en fuentes wolffianas. Así destaca Rumore la presencia en Königsberg de filósofos como F.A. Schultz, K.G. Marquardt, K.H. Rappolt J. G. Teske y M. Knutzen entre otros, a través de quienes Kant se habría hecho conocedor de las concepciones racionalistas. El matiz más sistemático de esta primera parte se desarrolla, en primer lugar, a través de la exposición de la concepción de Wolff, quien trae a luz un nuevo paradigma, en el cual la representación, por un lado, ocupa un lugar central de mediación entre alma y mundo, mientras por el otro, ofrece el marco y la continuidad de una concepción *dinámica* de la representación, cuya actividad se funda (a *la* Leibniz) en una única *vis repraesentativa*. Rumore expone de manera acertada los distintos componentes de la representación en la perspectiva wolffiana, y a su vez indica con suficiente detalle, en segundo lugar, las divergencias que Baumgarten y Meier en relación a Wolff desarrollaron al respecto –divergencias, cabe destacar, que no siempre son señaladas convenientemente en la *Kant-Forschung*, que tiende a unificar usualmente los tres autores nombrados dentro un mismo e indiferenciado esquema de pensamiento.

Sobre la base de esta primera parte dedicada al wolffianismo, Rumore centra la investigación de la segunda en Kant, cuyo desarrollo lo divide en tres etapas bien definidas: los escritos de 1747 hasta 1766, 1769 y la *Dissertatio* de 1770, y el período silencioso de 1771 hasta 1781/1787 con la publicación de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*).

La primera etapa de este desarrollo se halla marcada –en lo que respecta al tema de la representación–, afirma la autora, por un estricto wolffianismo, que se extiende hasta los años setenta. Bien podría considerarse esta última afirmación como controversial, tan pronto soslaya la influencia sobre Kant de autores críticos a Wolff (Crusius, Lambert, por ejemplo) y empiristas, como así también los planteamientos críticos desarrollados por el mismo Kant hasta ese momento –piénsese en los escritos críticos al wolffianismo de los primeros años de los sesenta. Podría por lo tanto echarse de menos en una parte de este capítulo (vd. pp. 173-183) una explicitación y una toma de posición más detallada respecto a las posibles influencias por parte del empirismo inglés– como por ejemplo en el texto de 1766, *Sueños de un visionario*, que la autora señala además como la obra donde Kant tematiza por primera vez en forma explícita la pregunta por la representación. Rumore reconoce ciertamente la influencia de la tradición empirista en esta etapa y en particular en los *Sueños*, pero la restringe en un doble sentido: por un lado, relacionando el marcado acento empirista de la obra con la tesis wolffiana-baumgartiana según la cual las modificaciones internas del alma se representan según la posición del cuerpo; tesis que Kant, bajo algunas modificaciones, mantenía ya en los años 50. Por otro lado, indicando que los argumentos provenientes del empirismo son utilizados por Kant en la tercera parte del primer capítulo del texto, solo para mostrar el origen de las representaciones fantásticas del visionario a través de las leyes de asociación de ideas. Por estas razones los *Sueños* no llevarían a un abandono de la concepción representada por Kant en los años anteriores (vd. p. 177). La ruptura propiamente dicha con el modelo wolffiano no ha de determinarse entonces en el período de los años sesenta.

El momento decisivo de tal ruptura, según la autora, comienza más bien con la crítica kantiana a la *distinción lógica-continuista* de las representaciones, basada en el criterio de la claridad-oscuridad de las mismas. La primera explicitación de esa crítica se encuentra documentada en la *Dissertatio* de 1770: la distinción entre materia y forma de la representación constituye el concepto fundamental que se refiere como decisivo y que a la vez no encuentra parangón, a pesar de alguna base terminológica similar, en las tradiciones wolffiana, antiwolffiana y empirista (vd. p. 199). Es aquí Lambert, como destaca Rumore de manera acertada, quien tiene un papel preponderante como fuente de inspiración, visible ya en el intercambio epistolar entre ambos filósofos en la

mitad de los años sesenta. A esta distinción del concepto de representación en materia y forma, se suma además la distinción entre sensibilidad y entendimiento, que luego Kant llamará distinción *transcendental* entre representaciones sensibles e intelectuales (v.d. *KrV* A 44/ B 62). Mediante este proceso de reordenamiento de los criterios de distinción se llega a la necesidad de establecer un nuevo *orden de las ideas*, cuya jerarquía no viene ya determinada por la claridad-oscuridad, sino por el *origen* y *contenido* de las representaciones. Así, tiene lugar la nueva concepción que separa a Kant a partir de 1770 de la tradición wolffiana en forma decisiva. Con esta conclusión, inaugura la autora la tercera etapa del desarrollo kantiano, que va de 1771 hasta 1781/1787. Aquí se muestra cómo el nuevo orden jerárquico establecido trae consigo una serie de distinciones esenciales y propiamente kantianas dentro del concepto de representación, como por ejemplo la distinción entre *percepción* y *representación* (la primera no deja identificarse genéricamente con la última), o bien entre *conocimiento* y *representación*. La tercera etapa entonces se dedica a la elaboración del llamado *Stufenleiter* (vd. *KrV* A 320/ B 377) de la representación en sus distintas variaciones históricas y sus elementos particulares. A través de distintas *Reflexionen* y *Vorlesungen* muestra la autora cómo la elaboración definitiva del *Stufenleiter* consolida el distanciamiento de Kant –aunque permanece a la vez heredero– respecto de la escuela wolffiana, sobre todo abandonando los presupuestos ontológico-metafísicos de esta última.

En resumen, puede decirse que a lo largo del texto Paola Rumore demuestra un vasto conocimiento de la obra kantiana y de sus predecesores wolffianos, así como también aplica una metodología coherente y precisa en el desarrollo del tema. El resultado no es otro que una sólida argumentación, que se hace presente en todo momento de la obra y determina su innegable valor para la *Kant-Forschung*. Como lo destaca Norbert Hinske en su prefacio al libro, Paola Rumore trae a luz fuentes relegadas de la filosofía kantiana, demostrando de ese modo su importancia para la comprensión del sistema trascendental en su desarrollo histórico y sistemático. He ahí, entre otras muchas, una virtud del presente libro.

Víctor Gabriel Rivero  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz

P. J. Bagley. *Philosophy, theology and politics: a reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus*. Brill. Leiden-Boston. 2008, 249 pp.

EL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* (en adelante TTP) es una obra compleja desde muchos puntos de vista. Para el lector que ya se ha enfrentado a las páginas de la *Ética*, el TTP ofrece como una primera dificultad el empleo de una serie de términos y expresiones que son difícilmente aceptables a la luz de lo que el mismo filósofo de Amsterdam sostiene en la primera. Por lo anterior, el texto muchas veces parece sugerir (aunque Spinoza nunca indica esto directamente) que lo que ahí se ofrece es una suerte de versión no filosófica de las doctrinas presentes en la *Ética*, adaptada para un público especial. Pero esta sugerencia puede verse modificada si se toman en cuenta otros aspectos. Así, por ejemplo, tomando en cuenta el hecho de que el TTP al igual que el comentario a los *Principios* de Descartes (y el apéndice de este comentario titulado *Cogitata metaphysica*), fue publicado en vida de Spinoza, pareciera razonable sostener que Spinoza escribió su TTP pensando en lectores que no habían leído la *Ética* (texto que sólo se publicó póstumamente). Si se suma a esto el hecho de que el mismo título de la obra parece indicar que el texto es una obra «teológico-política», mas no una obra filosófica (p. 7<sup>1</sup>), parece configurarse un escenario que permite leer el TTP como una obra independiente de los textos sistemáticos de Spinoza, y en particular de la *Ética* y sus enseñanzas filosóficas. Lo anterior ha traído como

---

<sup>1</sup> Las citas al texto de Bagley se realizan sólo indicando el número de página. Las del TTP se realizan refiriendo a la paginación de la edición de Gebhardt.

consecuencia la proliferación de interpretaciones del TTP que ven en él una suerte de panfleto político-religioso (teológico-político), que debe ser interpretado como un intento de Spinoza por influir en la discusión política de su época en Holanda, de suerte que no habría en el TTP ningún tipo de enseñanza filosófica profunda (pp. 44-45). Justamente contra esa tesis se dirige principalmente este interesante libro de P. J. Bagley, que intenta en sus aspectos centrales mostrar que el TTP sí contiene una doctrina filosófica, sólo que ella está expuesta utilizando una “retórica creíble, atractiva y familiar” para el lector de la época (p. 25), *i.e.* la retórica de la política y la teología. Mostrar este punto es, no obstante, difícil, principalmente por una razón que el mismo Bagley identifica muy bien: *sc.* la filosofía, tal como la entiende Spinoza, no sólo no se identifica con la teología, sino que muchas veces se opone a ella (p. 46), de suerte que no resulta a simple vista fácil de concebir cómo las enseñanzas teológicas del TTP podrían ser compatibles con la filosofía de Spinoza. Es justamente esto lo que trae como consecuencia que las relaciones entre filosofía, teología y política aparezcan como problemáticas en el marco del pensamiento de Spinoza. Pese a lo anterior, Bagley apuesta a mostrar que estas tres disciplinas se vinculan y cooperan de una especial manera en el TTP. Para ello se vale de un análisis en cuatro partes, tres de las cuales se refieren a cada una de las áreas antes mencionadas (filosofía, teología y política), mientras que la cuarta explica el modo en que ellas se vinculan en el argumento general del TTP. De esta suerte, el libro intenta ofrecer una lectura completa y autocontenida del TTP, lo cual además de satisfacer la aspiración hermenéutica de leer el texto como un todo coherente (algo que muchas interpretaciones no logran), permite hacer sentido del carácter especial que tiene el TTP, *i.e.* un texto que fue dirigido de modo anónimo por su autor a lectores que además no conocían sino un fragmento muy pequeño (y podría decirse incluso, marginal) de su obra.

Bagley argumenta que la teología y la filosofía comparten un objetivo: la salvación (*salus*), o lo que es lo mismo, el amor a Dios (p. 132). La parte teológica del TTP sostiene que la teología sólo enseña la obediencia como única vía de salvación (p. 132; *cfr. v.gr.* TTP 174). La filosofía enseña, por el contrario, que la salvación se alcanza por medio del conocimiento de Dios (p. 132). Ahora bien, el conocimiento de Dios y la obediencia no son lo mismo (p. 56, p. 132), y en cierta

medida parecen incluso oponerse. En efecto «la enseñanza revelada de obediencia a Dios es predicada en un conjunto de dogmas que Spinoza mismo describe como vulgares intelectualmente, defectuosos y antropomorfos» (p. 132). No obstante, Bagley argumenta que desde la perspectiva de Spinoza en el TTP «la teología o religión puede exacerbar la superstición o mitigarla» (p. 60). Lo anterior depende de cómo sea guiada por la filosofía. Bagley sostiene que la enseñanza de la teología es necesaria, pues el conocimiento filosófico es, según Spinoza, imposible para la mayoría de los hombres. En efecto, la constatación inicial del TTP es que los seres humanos están inclinados a la superstición (TTP 6). De aquí se sigue, sostiene Bagley, que «los seres humanos están más inclinados a la teología que la filosofía» (p. 61). Esto implica que la filosofía no es capaz de proveer por sí sola lo que los seres humanos necesitan para alcanzar la felicidad (p. 23), al menos bajo las condiciones en que viven la mayoría de los seres humanos, *i.e.* sometidos a la superstición. El problema central del TTP es, entonces, según sostiene Bagley, el problema filosófico de la naturaleza humana (pp. 23-24). Este problema debe ser enfrentado, entre otras cosas, para que quienes poseen conocimiento filosófico puedan convivir en paz con el resto de los seres humanos que viven movidos por sus pasiones y la superstición. Dado entonces que el problema del libro es un problema filosófico, el lector debe ser introducido a la filosofía, pero de modo indirecto (p. 39), puesto que el modo directo queda excluido por las dificultades que la mayoría de los seres humanos tiene para comprender la filosofía. Esta enseñanza filosófica implica una práctica literaria en la cual superficialmente se hace teología, siendo esa teología guiada en el fondo por intenciones filosóficas (p. 53). Bagley argumenta que esta enseñanza indirecta de la filosofía le permite al lector corregir ciertos errores de la teología, a la que está más inclinado por naturaleza, y mostrarle por este medio que la filosofía puede ser útil. No obstante lo anterior, Bagley sostiene que además de las enseñanzas teológicas (guiadas por la filosofía) el TTP contiene una enseñanza puramente filosófica que estaría contenida en el capítulo XVI del mismo (p. 62). En este capítulo Spinoza introduciría su doctrina de la autoconservación, de la neutralidad moral de la naturaleza y del derecho natural de todo individuo a todo lo que está en su poder.

La enseñanza de la doctrina teológica del TTP, que como se indicó corresponde a la de la obediencia, es identificada por Spino-

za también con la de «amar a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo». Este es el principio de lo que Spinoza llama «religión verdadera» (p. 108). Esta enseñanza no puede, según el mismo Spinoza, ser demostrada por la razón (TTP 185). De esto se sigue, sostiene Bagley, la necesidad de la enseñanza teológica (p. 108, p. 130, p. 188), pues ésta no puede ser sustituida por la filosofía. La teología enseña entonces una doctrina que «la filosofía no enseña y quizás no puede enseñar» (p. 142). Esta doctrina resulta además fundamental, desde la perspectiva de Spinoza, para sostener la comunidad política. En efecto, aunque para los seres humanos la vida en comunidad es más conveniente desde el punto de vista de la razón, la influencia de las pasiones hace que ella sea difícil de lograr, ya que, entre otras cosas, los seres humanos no están usualmente dispuestos a adherir a los dictados de otros, y deben ser persuadidos de ello. Para ello la comunidad política dispone leyes que afectan a los seres humanos en lo que aman, esperan o desean (p. 179) y son movidos por ella a, por ejemplo, evitar dañar a los demás (pp. 182-183) y en general a la mantención del orden de la república, lo cual desde la perspectiva de la razón contribuye al bienestar a la salvación de los miembros de la comunidad (y a que cada uno de ellos pueda proteger su vida). Así, la enseñanza política del TTP es la enseñanza de la protección de la vida y de la república (p. 189).

La forma en que se conectan las doctrinas antes indicadas no es, sostiene Bagley, de suyo clara (p. 189). Este punto es desarrollado por Bagley en la cuarta parte de su libro. El punto central sobre el que gira el vínculo de los tres ámbitos mencionados es el hecho de que los seres humanos suelen no adquirir la virtud por el ejercicio de las facultades intelectuales, de suerte que el vulgo debe ser socializado recurriendo no a su entendimiento, sino que a sus pasiones (p. 191). De esta suerte el TTP intenta mostrar una forma por medio de la cual se logre que los seres humanos, incluso quienes no son aptos para la filosofía, vivan de acuerdo a un plan de vida que haga posible la preservación de su ser, la seguridad y la salvación (p. 193). El único camino para lograr lo anterior es la vida en una comunidad política. Pero como se vio antes, los seres humanos suelen no estar dispuestos a la obediencia, que a su vez es condición necesaria para la comunidad política. Esta disposición es desarrollada, de acuerdo a la interpretación que ofrece Bagley, por medio del discurso de la teología.



Bagley agrega que mientras el discurso teológico ha de persuadir al vulgo de la necesidad de la piedad y la obediencia, el discurso político le da contenido a la piedad y la obediencia y muestra cómo ellas deben ser practicadas.

En el epílogo de la obra Bagley desarrolla lo que podría ser identificado como la tesis más controvertida del libro. Ahí sostiene que Spinoza se habría concebido a sí mismo como una suerte de Moisés moderno empeñado en fundar una teocracia democrática destinada al buen vivir y a la resolución del problema de la insociabilidad y el egoísmo (pp. 225-226), *i.e.* a la compatibilización del bienestar humano con su naturaleza pasional. Esta teocracia, a diferencia de otros modelos, estaría orientada en la enseñanza de Cristo y los Evangelios (pp. 36-37). Más allá de que esta última tesis en particular no parece estar del todo bien fundada en la argumentación del libro, es de notar que el texto ofrece una lectura completa, inmanente y consistente del TTP. Desde esa perspectiva el texto de Bagley es sumamente recomendable para el lector especialista tanto en la filosofía política de Spinoza, en su teoría de la hermenéutica bíblica, o bien en la filosofía de Spinoza en general. Al lector interesado en la totalidad de la filosofía de Spinoza le harán quizás falta mayores conexiones entre la forma en como Bagley interpreta el TTP y el resto de la filosofía de Spinoza (especialmente la *Ética*). Mas lo anterior no ha de verse como una debilidad del texto, sino que incluso como una fortaleza, toda vez que, como ya fue indicado, esta estrategia hermenéutica permite hacer sentido del texto tal como éste fue presentado a los lectores a los que estaba destinado.

Luis Placencia  
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Lemm, V. & Ormeño, J. (editores). *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*. Ediciones Universidad Diego Portales, 2010. 536 págs. ISBN: 978-956-314-084-2.

EL PENSAMIENTO DE HEGEL continúa siendo fuente de estudio, inspiración, controversia y crítica para la reflexión contemporánea. Testimonio de ello es el presente volumen colectivo, surgido del coloquio internacional homónimo sobre Hegel realizado en 2007 en Chile por la Universidad Diego Portales, a propósito del bicentenario de la *Phänomenologie des Geistes*. La publicación pretende abarcar rigurosamente la posible actualidad de la filosofía de Hegel, y ser a la vez reflejo del estado actual de la investigación nacional e internacional sobre este pensador.

Cabe destacar la cuidada presentación y edición del libro. Lo compone una introducción de los editores, que reflexiona sobre la actualidad del pensamiento hegeliano, y luego reseña brevemente la división del libro y los artículos respectivos en cinco capítulos: 1) «El saber absoluto: experiencia y ontología en la *Fenomenología del espíritu*», donde aportan R. Bernasconi, R. Pippin, K. Engelhard y R.-P. Horstmann; 2) «La vida ética: reconocimiento, agencia y moralidad», en el que escriben C. Cordua, M. Quante, L. Siep, C. Bruna y J. Ormeño; 3) «Hegel político: la nueva *querelle* entre antiguos y modernos», con artículos de M. Vatter, R. Cristi y J. Dotti; 4) «Hegel y la época presente», con textos de F. Dallmayr, A. Nuzzo y S. Rojas; 5) «Lecturas críticas de Hegel», donde exponen C. Durán, M. de la Maza, C. Menke y J. Santos. Además, se ofrece un índice de abreviaturas y ediciones de las obras de Hegel empleadas por los autores, un sumario con la bibliografía citada por los mismos, un índice de bibliografía secundaria so-

bre Hegel en castellano y un apartado final con información sobre los autores. Respecto a las contribuciones, tomaré una muestra de algunos textos según su orden de aparición en el volumen.

En el capítulo I, es importante mencionar el artículo de R. Pippin, connotado estudioso del pensamiento hegeliano: «La justificación por desarrollo: la idea de una ‘lógica de la experiencia’ en la *Phänomenologie des Geistes*» (pp. 47-73), donde se pregunta qué lógica le sería inherente a la descripción de la experiencia que el espíritu hace de sí mismo. El autor propone que dicha lógica puede mostrarse al examinar la tesis hegeliana de la agencia racional –base de la teoría de la libertad– y sus consecuencias en el capítulo sobre el ‘Saber absoluto’<sup>1</sup>. Si Hegel entiende la racionalidad de esta agencia como »práctica social«, se requiere una narrativa o justificación del desarrollo de la racionalidad objetiva, dando cuenta de la movilidad y transformación de las normas prácticas, incluyendo la mayor cantidad de dimensiones posibles del espíritu, sobre todo la historia de la experiencia que éste tiene de sí mismo en su auto-educación y desarrollo (p. 51). Esta lógica de la experiencia es *análisis del desarrollo* de la constitutiva y constante lucha con la duda y la desesperación que la conciencia sufre en su camino para saber de sí, llegando al autoconocimiento y carácter social del espíritu. El autor sustenta sus planteos indicando pasajes del Prefacio, la Introducción y el capítulo sobre el Saber absoluto de la *Fenomenología*. Justamente, Pippin muestra que en dicho capítulo postrero Hegel intenta clarificar la ‘lógica de la experiencia’: comprender el argumento del saber absoluto es entender la perspectiva última desde la que la racionalidad de nuestras prácticas puede evaluarse.

En el capítulo II aparece el texto de L. Siep: «La razón práctica y el espíritu ético: la *Fenomenología del espíritu* y la ética contemporánea» (pp.163-188). Este destacado intérprete de Hegel<sup>2</sup> examina la

<sup>1</sup> Al respecto, véase: Pippin, R., «The ‘logic of experience’ as ‘absolute knowledge’ in Hegel’s Phenomenology of Spirit», in *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, ed. D. Moyar & M. Quante (Cambridge University Press, 2010); también su consultada obra *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* (Cambridge University Press, 2008). Finalmente, véase «Recognition and Reconciliation: Actualized Agency in Hegel’s Jena Phenomenology», in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, Vol.2 (2004).

<sup>2</sup> Entre las obras de Siep, cabe destacar: *Der Weg der «Phänomenologie des Geistes»*. *Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und*

ética de este filósofo a la luz de algunas secciones de la *Fenomenología* (razón, espíritu, moralidad), buscando elementos para ponderar el debate ético actual. El autor desarrolla las bases históricas que permiten a Hegel elaborar el concepto de espíritu, estableciendo que su filosofía no pretende absolutizar la razón: una síntesis entre vida ética y moralidad es más que pura razón; es espíritu. Siep analiza el espíritu de la vida ética en la *Phänomenologie*, afirmando que allí se describe «un arco desde la total y espontánea aceptación de las costumbres [...] hasta la decisión soberana de la conciencia moral en la moral moderna» (p.167). De este modo, y frente a la pregunta de si acaso las normas, costumbres y leyes pueden existir y regir de modo incuestionado y, simultáneamente, ser puestas a prueba y criticadas por consideraciones individuales, Siep ve –polemizando con el derecho natural según Mackie– que el concepto hegeliano de espíritu resolvería esta dualidad, abarcando costumbres objetivas e indiscutibles, como también el derecho del individuo de someter cada tesis veritativa y cada norma al examen de su propia razón y conciencia moral. Luego, el autor examina la culminación del espíritu moral en la *Fenomenología*, afirmando que la transformación hegeliana de la razón práctica en el espíritu ético es un concepto de *Sittlichkeit* y de estado de su tiempo. De él debe extraerse su interna consistencia, pero también un posible significado para nuestra actualidad: ¿puede el estado democrático de derecho moderno cumplir con las pretensiones de una vida ética tradicional y sus costumbres y leyes inherentes? El autor concluirá afirmando que existen argumentos para un retorno desde el concepto de espíritu hegeliano al concepto de razón, entendiendo esto como mostración de una posible ‘superación productiva’ del devenir de la razón en espíritu en Hegel, que no se entiende como retroceso hacia el concepto de razón del siglo XVIII, ni como apropiación de la idea de racionalidad del siglo XX.

Los capítulos III y IV ofrecen importantes perspectivas para ponderar la actualidad de Hegel<sup>3</sup>. En el capítulo IV encontramos –en sinto-

---

«*Phänomenologie des Geistes*», Frankfurt: Suhrkamp, 2000; *Konkrete Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004; Ameriks, K. & Sturma, D., «Individuality in Hegel's Phenomenology of Spirit», in *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1995, pp.131-148; *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

<sup>3</sup> Del capítulo III, hay que mencionar sobre todo la contribución de J. Dot-

nía con el artículo recién comentado— la contribución de F. Dallmayr: «Hegel para nuestro tiempo: dialéctica negativa y *ethos* democrático» (pp.315-344), quien sostiene que hoy sería oportuno un *Hegel renaissance*, que recupere su propuesta ética entendida como «filosofía militante» para pensar nuestro presente —estados occidentales como sinónimo de complejos militares-industriales— fortaleciendo la eticidad a un nivel cotidiano y social. Comprendiendo a Hegel como ‘mentor’ de la modernidad, se analizan pasajes de la *Fenomenología*, la *Filosofía Real (Jenaer Realphilosophie)* y *Filosofía del Derecho*, para concebir la eticidad hegeliana como mediación entre demandas normativas y aspiraciones humanas concretas. El planteamiento apunta conceptualmente a una «reorientación de la negatividad» como *uno* de los fundamentos para reinterpretar a Hegel, librándolo de su carácter afirmativo y acríptico. El autor se apoya en bases interpretativas de Heidegger (la exégesis sobre el primado de la negatividad en Hegel) y Adorno (sus comentarios sobre el mismo concepto hegeliano, que le otorgan relevancia en clave socio-política). El *otro* fundamento implica movilizar un nuevo *ethos* referido a la vida concreta: una *Sittlichkeit* viable actualmente, despojada «no sólo de la apoteosis de la subjetividad, sino también de la hegemonía del estado moderno visto como punto culminante del espíritu objetivo» (p.340). En vez de una eticidad ‘estado-céntrica’ que opera desde arriba hacia abajo, es necesario un *ethos* democrático que opere inversamente, comprendido como «*Sittlichkeit* hegeliana modificada» (p.339), que cuestione el carácter ‘totalizante’ y ‘occidentalista’ de la visión hegeliana, para movilizarlo hacia una sociedad civil democrática.

Por último, dejo constancia del buen nivel del capítulo V<sup>4</sup>. En función de la actualidad del tema y su minucioso tratamiento, co-

---

ti: «El problema de la guerra en el sistema hegeliano» (pp. 285-312), que estudia críticamente la visión hegeliana sobre la guerra y su lugar en la filosofía del estado y del derecho.

<sup>4</sup> Sin hacer un comentario exhaustivo, debo mencionar a C. Menke, quien, entre sus obras, destaca en lo relativo a Hegel por su célebre *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel* (Frankfurt: Suhrkamp, 1996). En el presente volumen, aporta con su texto «Espíritu y vida: para una crítica genealógica de la *Fenomenología del espíritu*» (pp.431-472), donde contrasta la fenomenología del espíritu en sentido hegeliano con una «genealogía del espíritu» basada en Herder, bajo la hipótesis de que ambas perspectivas, aunque complementarias en ciertos puntos, son empero teóricamente opuestas en su apuesta última.

mentaré el artículo de M. de la Maza: «La crítica de Heidegger al concepto hegeliano de tiempo en la *Fenomenología del espíritu*» (pp.411-430). Se trata de un riguroso análisis de la controversia que Heidegger entabla con Hegel al respecto, acusándolo de culminar una tradición que concibe el tiempo a partir de la naturaleza, cayendo en una ‘concepción vulgar’ del tiempo, que sería finalmente ‘paráfrasis especulativa’ de la idea de codeterminación del movimiento por el espacio y el tiempo de la *Física* aristotélica. El autor reconstruye los argumentos de Heidegger, que sostiene – apoyado en una interpretación del manuscrito hegeliano «Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza» de 1804 (recogido en *Jenaer Systementwürfe* II) – que siempre que Hegel aborda el tiempo en relación con la historia, no hace sino transponer formalmente el concepto de tiempo tomado de la filosofía de la naturaleza. Para De la Maza esta crítica es errónea, pues sería más adecuado a la posición de Hegel buscar su comprensión del tiempo como determinación del espíritu, cuyas bases, por lo demás, no provendrían de Aristóteles, sino de la tradición teológica cristiana y la reflexión de Lessing y Schiller. Además, el examen de bases textuales pergeñado por De la Maza aplica otro correctivo a la exégesis heideggeriana: »no tomar debidamente en cuenta» (p.423) la revisión del manuscrito de 1805/06: «Filosofía de la naturaleza» y «Filosofía del espíritu» (recogidos en *Filosofía real*). Amparado en este documento, el autor interpreta el cierre del capítulo de la *Fenomenología* sobre el Saber absoluto, mostrando que el tiempo no es algo ajeno en lo que el espíritu ‘cae’, sino la enajenación del propio espíritu. El autoconocimiento del espíritu (cuya condición es su exteriorización temporal), no se realiza en el tiempo de la naturaleza, sino del espíritu, el tiempo histórico: la temporalidad como automovimiento del espíritu.

En función de lo visto, la apuesta general del libro cumple su objetivo. A través de la diversidad de perspectivas y profundidad analítica de la mayoría de los textos, Hegel es tratado en función de la problemática actualidad de su pensamiento, en vez de ser reducido a mera reliquia moderna. Aunque ya no compartimos los presupuestos y conclusiones de Hegel, su pensamiento se actualiza enseñándonos que no podríamos saltar por encima de nuestro tiempo<sup>5</sup>, y este volu-

<sup>5</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del Derecho*. Trad. J.L. Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 52.

men pretende ser fiel a ese imperativo, justamente escrutando nuestro presente a partir de las reflexiones y problemas legados por Hegel, e incluso entendiéndolo, en palabras de Nancy, como «el pensador que inaugura el mundo contemporáneo»<sup>6</sup>. El mismo Hegel sostenía que «el espíritu no consigue su verdad sino encontrándose él mismo en el absoluto desgarrado»<sup>7</sup>. La actualidad de este *dictum* radica en que sigue mostrándonos que este mundo, este presente que no podemos saltar, no necesita consuelo, sino verdad.

Jean-Paul Grasset B.  
Universidad de Chile / Universidad Andrés Bello

---

<sup>6</sup> Nancy, J.L. *Hegel, la inquietud de lo negativo*. Trad. J.M. Garrido. Madrid: Arena, 2005, p. 9.

<sup>7</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces. México: FCE, 2007, p. 24.