



Characteristica Universalis Journal

VOL. II, NO. 1 | ISSN: 2313-9501

DOSSIER:

FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA Y SU RELACIÓN CON LAS CIENCIAS

**MARÍA EDITH VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ
NALLIELY HERNÁNDEZ CORNEJO**

Una lectura contemporánea de la Filosofía de la Naturaleza de Schelling en sentido experimental

MIGUEL ANGEL BASTARRACHEA MAGNANI

Una interpretación mitológica de la construcción schellinguiana de la materia

JUAN FELIPE GUEVARA ARISTIZÁBAL

En la cuerda floja. La experiencia y la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu

ARTURO ROMERO CONTRERAS

Kant and Simondon on hylomorphism and individuation: A discussion about realism, idealism, matter, and information

XAVIER ARANDA ARREDONDO

Sellars, Kant y Hegel. Reflexiones en torno a los grandes modelos de lenguaje

ARTÍCULOS:

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

Salomon Maimon y la filosofía trascendental

FADRIQUE JAVIER MANNUCCIA

Presente y Formación: Actualidad de la *Bildung* en la *Fenomenología* de Hegel

IOANNA BARTSIDIS

Discurso y saber absoluto: La lectura de Gérard Lebrun de la lógica hegeliana como respuesta al antihegelianismo francés de los años 1960-1970

MARLÉN GONZÁLEZ

Una revisión del reconocimiento en la obra de Paul Ricoeur: reflexiones y críticas a partir del análisis ricoeuriano del reconocimiento en Hegel

Editorial Team

Editor: Víctor E. Duplancic (UNCuyo/UCongreso, Argentina)

Co-editor: Zaida Olivera (BUAP, UNAM, México)

Editorial Board:

Balladares Gómez, Javier (UNAM, México)

Elguera Fernández, Yared (UAM, México)

Huesca, Fernando († 2023)

Luciano, Giovanna (U. Padova, Italy)

Lopes Miranda, Marloren (Augustana-Hochschule Neuendettelsau)

Müller-Lüneschloß, Vicki (U. Freiburg / BAdW, Germany)

Redmond, Juan (UV, Valparaíso, Chile)

Rodeschini, Silvia (U. Firenze, Italy)

Sepúlveda Zambrano, Pedro (PUC, Valparaíso, Chile)

Advisory Committee:

Acosta, Emiliano (Vrije Universiteit Brussel/Ghent University)

Albizu, Edgardo (UNSAM, Bs.As. Argentina)

Barbaric, Damir (U. Zagreb, Croatia)

Binkelman, Christoph (U. Freiburg / BAdW, Germany)

Brauer, Daniel (UBA, Bs.As., Argentina)

Burgio, Alberto (Alma Mater Studiorum, Bologna, Italy)

De la Maza, Mariano (PUC, Santiago de Chile)

Duque, Félix (U. Complutense, Madrid, Spain)

Fernández, Jorge (UNSAM, Bs.As., Argentina)

García-Romero, Marcela (LMU, LA, USA)

Goretzki, Catia (Hegel Archiv, Bochum, Germany)

Illetterati, Luca (U. Padova, Italy)

Jaeschke, Walter († 2022)

Kervegan, Jean-François (U. Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France)

López, Diana (UNL, Santa Fe, Argentina)

Okochi, Taiju (Kyoto University, Japan)

Pérez-Paoli, Ubaldo (TU Braunschweig, Germany)

Pippin, Robert (The John U. Nef Committee on Social Thought-University of Chicago, USA)

Pulgar Moya, Pablo (U. Diego Portales, Santiago de Chile)

Rahman, Shahid (STL, Lille III, France)

Sell, Annette (Hegel Archiv, RUB, Bochum, Germany)

Zerbst, Arne (Muthesius Kunsthochschule, Kiel, Germany)

C O N T E N I D O

DOSSIER: FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA Y SU RELACIÓN CON LAS CIENCIAS

PRESENTACIÓN	5
MARÍA EDITH VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ NALLIELY HERNÁNDEZ CORNEJO	
Una lectura contemporánea de la Filosofía de la Naturaleza de Schelling en sentido experimental	7
MIGUEL ANGEL BASTARRACHEA MAGNANI	
Una interpretación mitológica de la construcción schellinguiana de la materia	31
JUAN FELIPE GUEVARA ARISTIZÁBAL	
En la cuerda floja. La experiencia y la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu	57
ARTURO ROMERO CONTRERAS	
Kant and Simondon on hylomorphism and individuation: A discussion about realism, idealism, matter, and information	79
XAVIER ARANDA ARREDONDO	
Sellars, Kant y Hegel. Reflexiones en torno a los grandes modelos de lenguaje	105

ARTÍCULOS

- JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
Salomon Maimon y la filosofía trascendental 125
- FADRIQUE JAVIER MANNUCCIA
Presente y Formación: Actualidad de la *Bildung* en la
Fenomenología de Hegel 149
- IOANNA BARTSIDIS
Discurso y saber absoluto: La lectura de Gérard Lebrun de la
lógica hegeliana como respuesta al antihegelianismo francés
de los años 1960-1970 173
- MARLÉN GONZÁLEZ
Una revisión del reconocimiento en la obra de Paul Ricoeur:
reflexiones y críticas a partir del análisis ricoeuriano del
reconocimiento en Hegel 197

RESEÑAS Y CRÍTICAS 215

- Miguel Giusti, Claudia Aponte, Josimar Castilla, Carlos Schoof
(Eds.) *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Sobre la
relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel.* (Pedro
Sepúlveda Zambrano) 215
- Fernando Huesca Ramón. *Economía política clásica en Hegel.
Valor, capital, eticidad.* (Zaida Verónica Olvera Granados,
Yared Elguera Fernández y Javier Balladares Gómez) 220

DOSSIER:
FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA
Y SU RELACIÓN CON LAS CIENCIAS

PRESENTACIÓN

A partir de Kant la filosofía ha transformado su relación con las ciencias de manera significativa. De acuerdo con el maestro de Königsberg, la filosofía debe ofrecer la fundamentación metafísica y ser un soporte *crítico* que permita determinar la validez de los conceptos y las afirmaciones científicas. Así, los *Principios metafísicos de las ciencias de la naturaleza* significaba para Kant no tanto separar tajantemente ambos reinos del saber (filosofía y ciencia) sino, sobre todo, otorgarle a la filosofía un papel tutelar sobre la segunda.

No obstante, en la práctica científica, la idea de que la filosofía tiene un papel tutelar o auxiliar ha desaparecido poco a poco. A su vez, la propia filosofía –a excepción quizá de la filosofía de la ciencia– ha abandonado ese rol y se ha decantado por profundizar la brecha que separa lo que Prigogine y Stengers han llamado “las dos culturas”: la diferencia radical entre “valor” y “hecho” o “ciencia” y “moral”.¹

Sin embargo, a pesar de la separación existente entre las pretensiones epistemológicas o los métodos de investigación de ambas ramas del saber, es posible explorar las diversas formas “desviadas” (metafóricas) en las que las

¹ Prigogine, I., Stengers, I. *La nouvelle alliance*. Paris, Gallimard, 1979, p. 98- 99.

ciencias modernas y la filosofía han seguido trabajando juntas. Es necesario volver permeables las fronteras entre la filosofía y la ciencias así como neutralizar las aproximaciones al estudio de la filosofía que la condenen a ser un agente pasivo en la producción de conocimiento. Esto puede llegar a ser posible si, entre otras cosas, se hace evidente cuán cercanas habían seguido siendo para autores de un periodo de la historia intelectual occidental en el cual las maneras contemporáneas de hacer ciencia estaban gestándose.

Partimos del supuesto fundamental de que entre la filosofía y las ciencias han existido relaciones de mutua dependencia discursiva y que en el periodo histórico que trabajaremos dicha dependencia dio lugar a innovadoras metáforas orgánicas, químicas y físicas que han permeado en la configuración de los originales planteamientos tanto en el ámbito de la metafísica, como en el de la filosofía de la naturaleza. En otras palabras, con este número especial buscamos contribuir, con un pequeño grano de arena, a la crítica a la idea según la cual la filosofía y las ciencias son dos universos intelectuales que no pueden comunicarse. Es necesario admitir, desde los derroteros de la filosofía, que las ciencias han sido interlocutoras privilegiadas, que la filosofía es interdisciplinar, y que el nacimiento de las ciencias modernas encuentra en esta tradición filosófica (filosofía clásica alemana) una acompañante y aliada.

Con los artículos aquí presentados queremos insistir en la importancia de considerar diálogos posibles entre filosofía y ciencia; diálogos bajo otros códigos y registros, mediante los cuales asumamos el riesgo de difuminar las fronteras y hacer fluir la comunicación.

Zaida Verónica Olvera Granados

(BUAP/UNAM, México)

UNA LECTURA CONTEMPORÁNEA DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE SCHELLING EN SENTIDO EXPERIMENTAL

MARÍA EDITH VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ

(Universidad de Guanajuato, México)

NALLIELY HERNÁNDEZ CORNEJO

(Universidad de Guadalajara, México)

ABSTRACT.

Considering the studies that have stated the relationship between science and Schelling's philosophy, our objective is to advance on the same topic, trying to avoid the pretensions of adjusting Schelling's thought to a particular conception of scientificity or showing its distance from it. Instead, we intend to recover from Schelling's thought some characteristics that he critically awarded to scientific knowledge and put them into discussion with contemporary positions. These characteristics show remarkable and interesting connections with the contemporary philosophy of science. Therefore, we try to show the relevance of his thought nowadays, since it advances elements of the criticism of Kantianism and Modern Science, which will be crucial in the light of historicism and postmodern criticism. For this research advance, we will deal with the notion of an experiment to note its affinity with current conceptions. There are three moments of exposition: historical and philosophical context, characterization of the philosophy of nature and comparison with contemporary positions.

KEY WORDS:

Philosophy of science, Organism, Experiment, *A priori* Knowledge, Intervention

RESUMEN.

El objetivo del presente artículo es describir y analizar la relación entre las ciencias y la filosofía de la naturaleza en la obra de Schelling. Partimos de estudios anteriores sobre el asunto, pero con un enfoque distinto: no buscamos ajustar los planteamientos de Schelling a una determinada concepción de ciencia, sino comparar y contrastar su caracterización del conocimiento científico, especialmente, su noción de *experimento*, con los planteamientos actuales de la filosofía de la ciencia. Con esto queremos contribuir a la recuperación del pensamiento del filósofo alemán para las discusiones actuales sobre la filosofía de la ciencia. En la primera parte se desarrolla el contexto necesario para la interpretación de la FN, en la segunda se profundiza sobre ella, dejando para el tercer momento la contrastación con tesis contemporáneas.

PALABRAS CLAVE:

Filosofía de la ciencia, organismo, experimento, conocimiento a priori, intervención.

1. Lugar de la FN en el idealismo y presupuestos generales

La filosofía de la naturaleza (FN) ocupa un lugar muy particular en el pensamiento de Schelling. Mientras otros intereses parecen transversales a lo largo de su carrera (problemas del tipo teológico o estético, por ejemplo), su interés por la naturaleza en un sentido experimental es más bien breve. Sobre el carácter de este interés y, sobre todo, sobre sus rendimientos y vinculación con la ciencia, existe una variedad de evaluaciones: están las valoraciones negativas que creen que el pensamiento de Schelling es demasiado especulativo, que su interés es más bien teosófico, que sostiene una visión mitológica, que manipula o malinterpreta la experiencia o que ignora el método científico (Hegel, Jaspers, Cassirer, Lukács)¹. Por otro lado, autores más contemporáneos han abogado por la vinculación entre ciencia y filosofía en el pensamiento de Schelling a partir de su filosofía de la naturaleza. Estas interpretaciones se basan en la evidente influencia que, entre 1797 y 1800, tienen las ciencias naturales en su pensamiento y, viceversa, en el

¹ (Ver Pérez, 2002, pp. 44-45). Resulta pertinente notar a este respecto que, si bien las consideraciones epistemológicas sobre el conocimiento científico de personajes como Bacon, Galileo, Descartes o Newton, implícita o explícitamente permean en la sociedad de la época de Schelling, aún no existe nada como una institucionalización social de la actividad científica (ver: Snyder, 2021, p. 10-12).

hecho de que algunos filósofos naturales lo tuvieron en cuenta para desarrollar su quehacer (Caneva, 1997; Engelhardt, 2002; Friedman, 2013).

La primera consideración metodológica que hay que tomar en cuenta para continuar con estas evaluaciones es la de ubicar sus pretensiones, afinidades y diferencias, con respecto al idealismo alemán, proyecto intelectual al que tradicionalmente está vinculado y posicionar desde ahí una propuesta de interpretación. El idealismo alemán raramente aparece como referencia en la reconstrucción histórica que se hace de la ciencia occidental. Esto es debido a la clave política y subjetivista con la que típicamente se ha glosado este movimiento intelectual representado por Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). En consecuencia, se dice que los sistemas idealistas parecen haber persistido en el ámbito del pensamiento metafísico de la naturaleza (Moulines, 2011) y que, por ello, supuestamente se alejaron del efectivo proceder científico. Consideramos que algunas perspectivas desde las que han sido criticadas estas filosofías hoy resultan anticuadas o superadas pues están basadas en una idea de ciencia muy esquemática y restringida que impidió ver durante algún tiempo las aportaciones del idealismo.

Para comenzar, hay que recordar que, dadas las condiciones de aparición de este movimiento filosófico, es imposible divorciar al idealismo alemán de los temas que atañen a la epistemología y a la interpretación que desde ahí se hace de las ciencias experimentales. En primer lugar, por el hecho de que su nacimiento depende de la publicación en 1781 de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) de Immanuel Kant (1724-1804), en donde el tema fundamental es la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, que son los juicios propios de la ciencia. Esto es, la primera crítica kantiana está preocupada por la fundamentación del modelo científico contenido en los *Principios matemáticos de Filosofía Natural* de Isaac Newton (1642-1727) cuya presencia en el panorama intelectual de la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII es capital gracias al proyecto cultural de Federico El Grande (período de 1740-1786). Esto no quiere decir que el carácter profundamente religioso y metafísico de la sociedad alemana y de sus intelectuales vaya a desaparecer para dejar lugar a una nueva etapa de pensamiento científicista de forma inmediata. Es reconocido que en el trasfondo del idealismo alemán son recurrentes los problemas de tipo teológico y teleológico (Villacañas, 1987). No es extraño que en la secuencia de textos que siguen a la publicación de la *KrV* aparezca notablemente el *Ensayo de una crítica a toda revelación* de Fichte

de 1792. Brevemente, esta obra de Fichte desarrolla en perfecta terminología kantiana el problema de los límites de la experiencia expresados en la *KrV* apuntando hacia una conciliación con la experiencia religiosa. En este sentido, Karl Leonard Reinhold (1757-1823), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) y Moses Mendelssohn (1729-1786), además de Fichte, engrosan las líneas de un kantismo problemático que va tomando predominancia en las discusiones de los intelectuales alemanes, muchos de ellos preocupados por el papel de la moral y la religión frente al esquema de conocimiento que representan las ciencias positivas. Es a Fichte a quien pertenece el mérito de haber impreso de forma definitiva la inquietud por el kantismo en el siguiente grupo de pensadores que consolida el culmen de la filosofía moderna en Alemania. El trabajo de Fichte en Jena como docente está acompañado de la publicación de los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794) que llevará a Schelling a la publicación del *Sobre el yo como el principio de la filosofía* en 1795, texto que representa su primera respuesta a la doctrina de su maestro. En este sentido, es importante recalcar que el desarrollo del idealismo alemán se da en un contexto de viva polémica, de correcciones y recalibraciones paralelas al desarrollo de los tres grandes sistemas idealistas. Mientras Schelling irá pasando de una etapa a otra en su carrera intelectual, Fichte seguirá desarrollando su sistema a la par que libra los avatares políticos y sociales que una mala interpretación de su pensamiento le fraguó en una sociedad aún fuertemente tradicionalista.

Es inmediatamente posterior a la época de Jena que el interés de Schelling por las ciencias experimentales encuentra su cenit. En 1796 se aboca a investigaciones de medicina y ciencias en las universidades de Leipzig y Bamberg, en 1797 publica la *Introducción a Ideas para una Filosofía de la Naturaleza* (en adelante *Ideas* [I, 2, pp. 1-344]) y en 1799 la *Introducción al Proyecto de un sistema de Filosofía de la Naturaleza* (en adelante *Introducción* [I, 3, pp. 269-326]) en donde desarrollará la importante noción de física especulativa, una doctrina eminentemente filosófica para fundamentar a la ciencia empírica. Aunque el pensamiento de Schelling irá evolucionando hacia temas de estética y religión, la presencia de las ciencias en el *corpus* de su filosofía y, sobre todo, la integración de su mirada crítica del conocimiento científico en el resto de sus etapas seguirán siendo relevantes. Es precisamente dentro de este período (1797-1800) en donde nos enfocaremos para cosechar algunas consideraciones epistemológicas y metodológicas que encontramos en la filosofía de la naturaleza del alemán y que tienen como eje central las nociones de experiencia y experimento.

1.1 Schelling como intelectual ilustrado

Formado en el protestantismo, recibe la formación clásica alemana en el seminario de Tubinga en donde conoce a Hölderlin y a Hegel. Ahí incursiona en teología, exégesis bíblica, temas típicos de la teosofía mística renacentista que aún prima en los currículos académicos. Poco después, comienza a leer a Kant, Lessing, Rousseau, Schiller y Herder por su cuenta. Su vinculación con sus compañeros de estudio excede, como sabemos, el mero compañerismo y se convierte en verdadero motor de desarrollo intelectual que impactará en el destino de la filosofía de occidente. Las ramificaciones de su pensamiento convergen y se alejan de otros movimientos intelectuales, sociales y políticos en una nación en plena reconfiguración ilustrada. Serán relevantes para su pensamiento y, viceversa, el ambiente que genera la *Filosofía popular (Volkphilosophiae)*, vehiculada por las revistas morales (*moralische Wochenschriften*), en donde destaca como novedosa la factura de poemas filosóficos que se suman al intento por hacer conocida la vanguardia del pensamiento en un ambiente de ilustración continua; el Romanticismo, movimiento con el que mostrará afinidades y divergencias por su contacto con los hermanos Schlegel, Schleiermacher, Tieck, alrededor de 1795; así como las polémicas teológicas, especialmente la desatada a partir de la recepción del spinozismo en Alemania (*Pantheismustreit* o polémica del panteísmo). La filosofía schellingiana es, a consecuencia de esto, una construcción constante imbuida en un ambiente intelectual agitado que tendrá que lidiar y recalibrarse a partir de los acontecimientos políticos de su propio país y de otros países, como la revolución francesa, sucesos que los intereses cosmopolitas de la Ilustración no podrían obviar.

En el marco de estas pretensiones cosmopolitas ilustradas, el pensamiento del idealismo trascendental kantiano que había puesto las bases para el desarrollo de los posteriores emprendimientos intelectuales de Alemania irá tendiendo hacia su absolutización para abarcar y explicar la dinamicidad de su momento histórico, desde una visión teleológica propia del énfasis diegético de la intelectualidad alemana en ese momento: un pensamiento antirrevolucionario que verá a la historia y a la naturaleza en un devenir ordenado y racional pero “siempre presto a negar el carácter inestable de la realidad histórica” (Villacañas, 1987, p.13). Así, la discusión sobre lo incondicionado absoluto que había propuesto Kant en la esquemática de la razón pura se convertirá en el indicio para distinguir entre

las variaciones filosóficas de Fichte, Schelling y Hegel. Brevemente, frente a la visión subjetivista del absoluto que sostiene Fichte, Schelling se decantará por un absoluto incondicionado identificado como *Uno Real-Ideal* (Villacañas, 1987), propuesto notablemente en su periodo de 1800-1803, específicamente en el texto *Bruno o del principio natural y divino de las cosas*. En esta noción schellingiana podemos constatar la primacía de lo real frente a la idea, aunque su relación dialéctica será en todos los casos prioritaria.

1.2 Camino de la trascendentalidad al absoluto

El punto de partida proporcionado por Kant en su primera crítica abre la posibilidad a varias definiciones de trascendentalidad. La que inicia la *KvR* refiere a una filosofía que ofrezca “el sistema de todos los principios de la razón pura” (A13; B27; 2006, p. 58) cuya investigación debe darse, según Kant, de manera “arquitectónica”, es decir que estos principios tienen el papel de asegurar la certeza del resto de “las partes que componen este edificio” (A13; B27; 2006, p. 52). Estas pretensiones y la imagen de un posible edificio del saber pasarán como motivo de discusión a los sistemas del absoluto.

Otra definición de trascendentalidad que importa en nuestra reconstrucción de los antecedentes de la FN es la que refiere Kant en la misma *KrV* sobre el objeto de conocimiento. Kant afirma: “Entiendo por idealismo trascendental la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí” (A369; 2006, p. 345). Dichas representaciones son la forma que toma el conocimiento de la naturaleza. De acuerdo con Kant, las condiciones de estas representaciones son dos: un sentido externo y uno interno, que serán respectivamente las facultades de receptividad y espontaneidad de la razón. El sentido externo lo remite Kant a nuestro concepto de materia, y el interno al concepto de un ser pensante: la representación empírica interna del “yo pienso”, afirma Kant (A845; 2006, pp. 656-7).

Kant resuelve la pregunta de cómo son posibles los juicios de la ciencia o el conocimiento de la naturaleza. En primer lugar, distingue entre juicios que son independientes de la experiencia (*a priori*), que por tanto muestran necesidad, y los que dependen de ella (*a posteriori*). Por otro lado, tipifica los juicios cuyo predicado está contenido en el sujeto (analíticos), y aquellos que agregan información sobre el objeto distinta a su definición (sintéticos). En este sentido,

señala que existen juicios que aunque son independientes de la experiencia como en las matemáticas y la lógica el enlace entre el sujeto y el predicado no se concibe por identidad, es decir, no son analíticos. El hecho de que en la filosofía de la naturaleza (física) encontremos este tipo de juicios es, es decir, juicios sintéticos *a priori*, por ejemplo, los juicios que expresan causalidad y muestran necesidad, es lo que lleva a Kant a construir la propuesta de condiciones trascendentales del conocimiento, a saber, las intuiciones puras de la sensibilidad y los conceptos. De esta forma, Kant caracteriza al conocimiento como resultado de la bien conocida síntesis entre receptividad y espontaneidad.

No obstante, la consecuencia inversa de tal fundamentación del conocimiento de la naturaleza centrada en el sujeto implica la imposibilidad del conocimiento de la metafísica en sentido positivo, es decir, se refiere sólo a los fenómenos y excluye el conocimiento de la cosa en sí, como ya mencionamos.

Aunque la propuesta kantiana sufraga la posibilidad de la ciencia, sus lectores inmediatos juzgarán a la *KrV* tan sólo como una propedéutica para la verdadera filosofía. Inicia Fichte el texto *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* afirmando que “la filosofía [...], no se ha elevado todavía al rango de una ciencia evidente” (2009, p. 9). Dicha ciencia, juzga Fichte, sería capaz de extender el sistema de la razón, que se detiene en los meros fenómenos, al conocimiento de la cosa en sí que en la *KrV* había quedado como límite. Así, Fichte avanza por el camino trazado por Kant en la definición de la ciencia, ya no como la ciencia positiva, sino como filosofía, es decir, como la búsqueda de fundamentos últimos y el establecimiento de principios que en lo subsecuente, por ser inicio indubitable de todo conocimiento (incluido el científico), se identificarán persistentemente con la etiqueta de absolutos.

Los elementos del idealismo trascendental kantiano irán desarrollándose en direcciones diversas. Fichte abordará la búsqueda de fundamentación última en el sentido interno propuesto por Kant (y recogido del racionalismo cartesiano), convirtiendo al idealismo en una expresión de un subjetivismo absoluto cuyo objeto es la actividad fundamental del *Yo pienso*: la consciencia. Esta consciencia será definida por Fichte como actividad pura capaz de dar pie a una nueva arquitectónica de la totalidad, por su capacidad de autoponerse y desatar un camino deductivo de demostraciones estrictas del resto de las representaciones del mundo.

La propuesta fichteana será conocida por Schelling en su época de estudios en Jena y será el objeto de desarrollo temprano en *Del Yo como principio de la*

filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano. En este texto, Schelling desarrolla las tesis subjetivistas de Fichte y propone la complementación de su planteamiento. Apelando a un sentido dialéctico de la definición del Yo, Schelling enfatiza el papel de su negación y límite, que servirían como garante del sostenimiento de aquella actividad pura: el objeto de la consciencia será, para Schelling, no la autodeterminabilidad del yo entendida en solitud, sino a partir de su otredad, aquello que se le opone y, por lo mismo, la constituye; un No-Yo que determina recíprocamente al Yo y que típicamente se identifica con el mundo o la naturaleza (Schelling, 2004).

Desde estos primeros momentos, el énfasis en la exterioridad en la filosofía schellingiana, de la mano de una notable influencia romántica, tomará a la naturaleza como un objeto de fundamentación absoluto de las ciencias y la filosofía, como una totalidad orgánica y autorganizada desde la que emerge la consciencia misma. En este sentido, Schelling procede por principios que ya no enfatizan la primera dependencia con el Yo fichteano, sino en función de una descripción de la dinámica interna de la naturaleza. Como resultado, el interés por las ciencias experimentales de su época aumenta en el periodo posterior a Jena y anterior al desarrollo del *Sistema del idealismo trascendental* (1800), pues encuentra en las ciencias la materialización de sus ideas de la naturaleza. En estas coordenadas, presentamos una lectura referente a los vínculos de las ciencias experimentales y el idealismo en Schelling para mostrar algunos rendimientos de su andamiaje teórico.

2. Características de la Filosofía de la Naturaleza

Lo que pasará a algunos manuales de filosofía con la etiqueta de “idealismo objetivo” representa en Schelling un posicionamiento frente al kantismo y frente a los saberes científicos, imposible de empatarse con la tradición positivista que en la segunda mitad del siglo XIX se convertirá en regla de la científicidad. La FN se formula como una fundamentación de la ciencia empírica y, en esa medida, abreva de ella e interpreta sus elementos (Pérez, 2002), al mismo tiempo que dialoga con las posturas filosóficas de su tiempo. De tal forma que, lo que intenta es elaborar una reflexión crítica de esos conocimientos para ofrecer su cimiento y justificación. O como dice Schelling en la *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza* para “[...] derivar la posibilidad de una naturaleza, esto es la

totalidad del mundo de la experiencia, a partir de principios” (1996, p.69)

En este sentido, la explicación de la naturaleza en términos de fuerzas contrapuestas que encuentran materialización en experimentos de estos saberes tiene para Schelling la virtud de demostrar el carácter dialéctico de la realidad. La idea de la polaridad, cuya confirmación le llega a través de la ciencia, es una idea clave para su sistema de la naturaleza, pues en ella puede referir los momentos de identidad, diferencia e indiferencia que constituyen el motor del devenir, esquema que aplicará a muchos niveles. La polaridad se reproduce en todos los grados de la naturaleza, tanto a nivel inorgánico (en las diferentes cargas eléctricas², polos magnéticos³ o en la química⁴) como a nivel orgánico⁵ (en la sensibilidad, excitabilidad e irritabilidad⁶) donde hay una determinación recíproca entre

² Para ese tiempo, gracias a Benjamin Franklin se pensaba que la electricidad era un fluido con dos tipos de estados de electrización, una como la del vidrio y otra como la del ámbar, y llamó a la primera positiva y a la segunda negativa. Cuando dos cuerpos, uno de los cuales tiene un exceso y el otro una deficiencia de fluido eléctrico, se juntan, la corriente eléctrica debe fluir desde el primer cuerpo, donde está en exceso, al segundo, donde falta. Henry Cavendish que realizó numerosos experimentos entre 1760 y 1800 fue el primero en utilizar el concepto de carga eléctrica, y en 1785 había sido elaborada la Ley de Coulomb (de Charles Augustin Coulomb) para explicar y predecir la fuerza de repulsión y atracción entre dichas cargas (análoga por cierto a la de la gravitación universal), directamente proporcional al producto de las cargas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias que las separa (Belendez, 2008, pp. 2601-3 y 4).

³ En el siglo XVIII, por analogía con la electricidad, se supuso la existencia de dos fluidos magnéticos. Coulomb estudió las fuerzas entre polos magnéticos y propuso la ecuación de la fuerza entre esos polos, semejante a la fuerza electrostática entre cargas eléctricas y la fuerza gravitatoria. Unos años después con los experimentos realizados por Hans Christian Oersted (y André-Marie Ampère), quien en 1820 descubrió que una corriente eléctrica produce efectos magnéticos, y por Michael Faraday quien en 1831 produjo una corriente eléctrica a partir de una acción magnética, la electricidad y el magnetismo se unificarán en manos de la teoría de James Clerk Maxwell. Sin duda, este espíritu unificador que dominará una parte de la física del siglo XIX se encuentra en las ideas de Schelling sobre la polaridad.

⁴ Alessandro G. Volta infirió que los dos metales juntos (hierro y cobre) de los experimentos de Galvani (ver la siguiente nota) producían la corriente eléctrica después de sumergirlos en una solución salina y las ancas de rana reaccionan ante ella. Volta lo llamó galvanismo y hacia 1800 fue capaz de producir una corriente eléctrica con una pila de discos de estaño o zinc y cobre o plata alternados y separados por otros de cartón impregnados de una solución de sal. De esta pila de discos es de donde proviene el nombre de “pila” voltaica (Belendez, 2008, pp. 2601-5).

⁵ Galvani realizó un experimento en 1786, en el cual empleó una horquilla con un diente de cobre y otro de hierro con los cuales tocaba el nervio y el músculo del anca de una rana, y esta se contrae (Belendez, 2008, pp. 2601-5). Esta asociación de la vida con la electricidad, muy propia de la época, sin duda da plausibilidad a la consideración de Schelling de que la polaridad constituye la esencia de toda la naturaleza.

⁶ Schelling identifica estas tres capacidades como pertenecientes a los organismos y las comprende en tanto una gradación de la potencia de vida, correspondiendo la sensi-

pasividad y actividad: “En las direcciones opuestas que surgen por medio de esta oposición reside el principio para la construcción de todas las manifestaciones de la vida” (Schelling, 1996, p. 150).

Por otro lado, hay dos puntos de partida esencialmente filosóficos cruciales para entender la FN. El primero consiste en que Schelling se propone construir un fundamento para el conocimiento sobre el mundo orgánico e inorgánico. Para ello, la explicación de la vida es central en su comprensión de la física dinámica o física especulativa que contrapone a la mera física empírica o mecánica: “La tarea de la física especulativa se deja formular ahora del siguiente modo: conducir a una expresión común la construcción de productos orgánicos e inorgánicos.” (Schelling, 1996, p. 151) El segundo referente crucial para entender la FN es, como dijimos, la filosofía kantiana. De inicio, el escenario epistemológico en *Introducción* contiene una problemática y un vocabulario claramente kantianos en términos de condiciones de posibilidad, así como de nociones de actividad y pasividad en la constitución del conocimiento. Adicionalmente, Schelling está siguiendo a Kant en la definición de organismo que aparece en la *Crítica del juicio*, atribuyéndole un carácter autónomo y organizado, a saber, que lo que distingue a un organismo de lo inorgánico es su capacidad de producir más seres y reemplazar sus propias partes, lo que a su vez le impide ser una mera máquina que solo posee fuerza *motora*. En suma, un ser organizado posee fuerza *formativa* que se propaga a sí misma (Kant, 1987, p. 253, en Aréchiga, 2014, p. 11). Esta consideración lleva al filósofo de Königsberg a afirmar que la biología no puede ser una ciencia (Aréchiga, 2014, p. 11), debido a que esta propiedad organizadora implica un alma que se une a la materia o un hiloísmo que le son inaceptables: “Kant mantenía [...] que la biología no podía realmente ser una ciencia, sino en el mejor de los casos un laxo sistema de regularidades empíricas inciertas, no una *Naturwissenschaft*, sino una *Naturlehre*” (Richards, 2002, p. 231).

De tal forma que, la explicación del mundo orgánico llevará a Schelling a rechazar el mecanicismo como fundamento y límite del conocimiento propios del kantismo. Este rechazo muestra su influencia romántica⁷, considerando que la reducción de la realidad a cantidad y movimiento se restringe a una cadena

bilidad al magnetismo, la irritabilidad a la electricidad y la reproducción a los procesos químicos.

⁷ Específicamente en este tema, Schelling retomará a Herder para intentar salvar las limitaciones impuestas por Kant para el conocimiento, particularmente el de la biología. El eco de Herder se refleja en la explicación del paso de la naturaleza inorgánica a la orgánica en términos de evolución progresiva (Aréchiga, p. 12).

de causas y efectos que mantiene a la naturaleza estrictamente como objeto y no puede dar cuenta de los fenómenos orgánicos. Estos presentan un principio de actividad espontánea y de autonomía que exige que la naturaleza también sea pensada como sujeto. En sus palabras:

[...] ningún organismo progresa, sino que retorna una y otra vez a sí mismo hasta el infinito. Así pues, un organismo como tal no es ni causa ni efecto de una cosa exterior a él y por lo tanto no es nada que se entrometa en la conexión del mecanicismo. Todo producto orgánico lleva el fundamento de su existencia *dentro de sí mismo* porque es causa y efecto de sí mismo. (Schelling, 1996, p.97).

Por tanto, la solución para fundamentar la vida conlleva la concepción de la naturaleza como sujeto, y no meramente como objeto, como productividad y no meramente como producto: “¿Por qué no tiene lugar en la naturaleza ningún fenómeno originario sin dicha dualidad si no es porque en la naturaleza todo es alternativamente sujeto y objeto hasta el infinito y porque la naturaleza ya es originariamente al mismo tiempo producto y productiva?” (Schelling, 1996, p. 135) Asimismo, la naturaleza como un proceso de productividad es estructuralmente análoga con la inteligencia (esto es, con la conciencia), ya que tanto una como la otra pueden ser concebidas como actividades que se manifiestan en un proceso infinito de estar originándose (Schmid, 2018, p. 3). Tal y como dice Aréchiga: “el organismo es la imagen o análogo del espíritu en la medida en que posee una actividad espontánea y una fuerza interna mediante la cual se produce a sí mismo” (2014, p. 13). En palabras del propio Schelling:

No consideramos el sistema de nuestras representaciones en su *ser*, sino en su *devenir*. La filosofía se torna *genética*, es decir, prácticamente deja que surja y transcurra ante nuestros ojos toda esa serie necesaria de nuestras representaciones. A partir de aquí ya no es posible ninguna separación entre experiencia y especulación. El sistema de la naturaleza es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu [...] (Schelling, 1996, p. 96).

Esta identidad entre espíritu y naturaleza le permite introducir la finalidad o teleología como herramienta explicativa de esta última. El concepto de finalidad toma aquí importancia pues proporciona una guía de ese devenir: la descripción de una auto-organización racional y compleja que tiende hacia ciertos derroteros. No extraña que esta idea haya sido piedra de toque para Hegel en la construcción de su propio sistema:

Si, finalmente, reunimos la naturaleza en un todo único, resultará que el *mecanicismo* -es decir, una serie regresiva de causas y efectos- y la *finalidad* -esto es, la independencia del mecanismo y la simultaneidad de causas y efectos-, estarán mutuamente enfrentados. Pero desde el momento que unimos también esos dos extremos, surge en nosotros la idea de una finalidad del *todo* y la naturaleza se convierte en una línea circular que regresa a sí misma, en un sistema cerrado para sí mismo. La serie de causas y efectos cesa por completo y surge una conexión recíproca de medio y fin [...] (Schelling, 1996, p. 109)

Ahora bien, la solución schellingiana implica que existen características compartidas entre la vida y la materia, posibilitando la organización de lo orgánico y lo inorgánico bajo los mismos principios. Como resultado, la atracción y la repulsión en los experimentos de electricidad, magnetismo y química, producto de la polaridad mencionada, aparecen también en varios momentos de su filosofía como fuente de toda actividad y, ulteriormente, como la esencia misma del todo. Este estado de oscilación, de alternancia entre una fuerza de atracción y otra de repulsión es “el auténtico estado de formación” (Schelling, 1996, p.153). Existe un impacto de estos conceptos científicos en la manera en que Schelling conceptualiza la vida, haciéndolos pasar por una interpretación dialéctica le ayudarán incluso a resolver el problema de la dualidad entre el espíritu y la materia remitiéndolos a ambos como expresión de una y la misma fuente. Este planteamiento genético tanto de la realidad como del conocimiento se afianza en este principio objetivo y realísimo que representa a la totalidad y que se desarrolla a partir de reglas dinámicas. Dichas reglas de producción de la naturaleza pueden ser objeto de observación en una variedad de fenómenos descritos por las ciencias. Como dijimos antes, la polaridad entendida como principio universal pasa de expresarse en fenómenos inorgánicos a fenómenos orgánicos como la sensibilidad, la excitabilidad e irritabilidad de los seres vivos. Por lo tanto, la construcción misma de la materia obedece, según Schelling, a la participación de fuerzas contrapuestas en donde un juego de equilibrios y desequilibrios va dictando la constitución de la realidad y sus mudanzas.

Asimismo, cuando Schelling habla del organismo recupera una interacción de los individuos con su entorno: si todo organismo tiene su propio fundamento al ser causa y efecto de sí mismo, a su vez tiene una relación necesaria del todo con las partes. Se trata de un ser autoorganizado que tiene una finalidad interna, la cual sólo es concebible en relación con un entendimiento que juzga o responde a lo que le rodea (por eso es sujeto) (Schelling, 1996, p. 97-98). Esta concepción

de la filosofía como descripción del sujeto de la naturaleza que es productividad permite también la reconciliación del hombre con la naturaleza, es decir, en términos de la libertad y necesidad kantianas. En suma, significa que la naturaleza es un organismo viviente que se organiza a sí mismo a partir de una actividad interna, espontánea y teleológica⁸. En tanto la materia organizada contiene alguna forma o parte de vida, debe haber un principio superior que no se explica a partir meramente de la materia. Por ello, si bien la polaridad de las fuerzas unifica la explicación de la naturaleza, lo orgánico es la potencia superior de lo inorgánico: “La sensibilidad sólo es la potencia superior del magnetismo, la irritabilidad sólo es la potencia superior de la electricidad, el impulso reproductivo sólo la potencia superior del proceso químico.” (Schelling, 1996, p. 169).

De tal forma que la productividad de la naturaleza es, debido a su finalidad, una progresividad que se determina a sí misma y con ello produce una serie escalonada de grados que despliegan su organización (Pérez, 2002, p.62). La actividad potenciadora produce organizaciones cada vez más complejas y diferenciadas. Como dicen Tritten & Whistler, la FN es el proyecto que entiende la naturaleza como sujeto que en su más alta potencia se hace filosofía (2016, p.2). Los organismos demuestran claramente una determinación recíproca de su interioridad con el ambiente a manera de respuestas o reacciones a sus condiciones que, a su vez, impactan en el exterior. La productividad de los seres, su actividad y sus respuestas, se confunde con el producto de la naturaleza que se integra como totalidad en equilibrio, pero en permanente cambio:

[...] la oscilación de la naturaleza entre productividad y el producto tendrá que manifestarse como una duplicidad general de los principios por medio de la cual la naturaleza se mantiene en constante actividad evitando de ese modo agotarse en su propio producto: dicha dualidad general, como principio de toda explicación de la naturaleza, será tan necesaria como el propio concepto de naturaleza. (Schelling, 1996, p. 125)

Esta concepción dinámica de la naturaleza, a partir de una gradación al estilo leibniziano, establece una ontología holista y de autoorganización que constituye una de las características de la ciencia contemporánea que, ante las limitaciones

⁸ Creemos importante destacar el papel de Leibniz en estas reflexiones. En efecto, una especie de síntesis entre Spinoza y Leibniz le proporciona a Schelling un marco de totalidad omniabarcante complementado con la noción de individuo monádico leibniziano cuya autodeterminabilidad dada por un principio interno le da posibilidad de hablar de totalidades autorganizativas que se corresponden con el exterior al respetar las mismas reglas dinámicas del todo.

del mecanicismo durante el siglo XX, han sido recuperadas en los últimos años por algunos estudiosos de Schelling (Ortigosa, 2003; Pérez, 2002).

No resulta baladí mencionar que la cantidad de influencias que convergen en esta imagen del mundo es variada. Vemos una recuperación clara de Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant aderezados con intereses teosóficos y teológicos, pero también un uso decisivo de los filósofos naturales del momento. Por ejemplo, son relevantes para Schelling las teorías de Lavoisier, Galvani, Volta, Brown y Kiemeyer (Pérez, 2002, p. 46). Comenta sus descubrimientos y utiliza su nomenclatura para explicar intuiciones especulativas.

Complementariamente, y como muestra del éxito e influencia que en su contexto tuvo esta propuesta, algunos filósofos de la naturaleza interpretan sus adelantos en consonancia con la filosofía de Schelling, en ciertos casos en contacto directo con él. Caneva (1997) indica una lista de estas conexiones destacando, entre otros, a Johann Wilhelm Ritter (1776-1810), autor de *Chemical polarity in light*, quien hace una interpretación de su descubrimiento de la luz ultravioleta en términos schellingianos; Hans Christian Oersted (1777-1851) quien cita *Las edades del mundo* de Schelling y sostiene una interpretación unitaria de la naturaleza por medio de sus fuerzas primarias que caracteriza como eminentemente opuestas; Christian Samuel Weiss (1780-1856), autor de *Dynamical view of crystallization* de 1804, que explica la cristalización como el resultado de la interacción polar entre fuerzas actuando a lo largo de ejes perpendiculares a las caras de los cristales; Georg Friedrich Pohl (1788-1849), crítico del newtonianismo, quien describió a la química como una función natural general que conecta lo mecánico con lo orgánico; Michael Faraday (1791-1867) quien, siguiendo a su mentor Humphry Davy (1778-1829), parece internalizar algunos principios de la filosofía natural alemana llevada a Inglaterra por el metafísico Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), principios como los de unidad de la naturaleza, la armonía de las causas y la búsqueda de la esencia de la naturaleza en términos de fuerzas.

Como se puede ver, la vinculación de las ciencias empíricas con la filosofía schellingiana está bien comprobada por los estudios citados, tanto en lo que las ciencias aportan al filósofo alemán, como motivo de reflexión o confirmación de sus intuiciones, como en lo que los filósofos naturales retoman de él para interpretar sus resultados. En lo que sigue intentaremos mostrar cómo el punto de partida de Schelling que incluye esta crítica al mecanicismo y a los límites del esquematismo kantiano presenta, por lo menos, una alternativa al modelo más generalizado de científicidad durante el siguiente siglo (positivista) y, sin pretender adjudicar a

Schelling una teorización de la ciencia de corte contemporáneo, pues sus motivos y contexto no se corresponden, defenderemos que algunos de sus planteamientos resultan afines a una corriente crítica de los prejuicios modernos para adentrarnos y probar su rendimiento en los debates actuales.

3. La noción de experimento de Schelling: un anuncio de lo contemporáneo

La relación entre teoría y experiencia ha sido objeto de constante consideración en el ámbito epistemológico y particularmente en la filosofía de la ciencia. La ciencia moderna fue paulatinamente consolidando la idea de que el conocimiento científico proporcionaba elaboraciones teóricas, explicativas y justificadas de determinados *hechos del mundo*. Así, el empirismo moderno de pensadores como Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704) o David Hume (1711-1766), ayudados por la eficiencia predictiva del vocabulario matematizado anunciado por Galileo y concretado en manos de Newton, promovieron la idea de que el *hecho moderno* se corresponde con una experimentación de eventos o fenómenos que carecen de consideraciones axiológicas individuales o colectivas⁹. La ciencia se convierte en el *locus* donde se experimentan los hechos de la naturaleza al margen de nuestras consideraciones teóricas sobre ésta. Esta idea se preservó aún con el positivismo lógico, cuyos debates sobre las proposiciones protocolares o atómicas insistían en la construcción de un vocabulario que diera cuenta de una experiencia básica, no mediada o interpretada, del mundo. Esta perspectiva, que fue puesta en duda dentro del propio positivismo lógico, sería francamente desafiada en la segunda mitad del siglo XX por filósofos de la ciencia como Thomas Kuhn (1922-1996) o Paul Feyerabend (1924-1994) que abrirían una nueva perspectiva que destaca el condicionamiento social e histórico de la ciencia.

Siguiendo dicho eje y sin pretender que sean los mismos intereses los que vehiculan las reflexiones de Schelling y la de los contemporáneos

⁹ Por un lado, en Bacon podemos encontrar una importante aportación al surgimiento del *hecho moderno* cuando habla de “unidades de experiencia separadas de la teoría”, con las que Locke y Hume estuvieron de acuerdo. Por otro, como explica Mary Poovey (1998), la cantidad o el número se convertirá en la personificación misma del *hecho moderno*, en tanto se llega a ver como preinterpretativos o incluso no interpretativos, y al mismo tiempo, la base del pensamiento científico. Esto posibilita que tales hechos encarnen su mejor prototipo en el vocabulario matematizado, que se considera axiológicamente neutral y, por tanto, al margen de consideraciones sociales, históricas o culturales.

podemos corroborar que la FN de Schelling adelanta algunas consideraciones contemporáneas cruciales sobre la compleja relación entre teoría y experiencia que van en la misma dirección. Lo cual no es tan sorprendente una vez que hemos visto en el apartado anterior cómo hay un espíritu de disolución de las dicotomías en su tratamiento dialéctico. Para el idealista alemán no parece existir una prioridad lógica entre la experiencia y la teoría, sino que como dice Pérez “parte de los conocimientos empíricos y a su vez los deduce” (2002, p.52). Dicha consideración está plasmada en su concepto del carácter *a priori* del conocimiento que, una vez más, difiere del kantismo. Si bien es cierto que para Schelling las manifestaciones de la naturaleza deben ser derivadas de sus fundamentos últimos y en la ciencia de la naturaleza todo se sabe *a priori* (Schelling, 1996, p. 123-4), ello no quiere decir que la experiencia y la experimentación no tengan lugar protagónico en su FN. Schelling afirma que todo lo conocemos *a través de la experiencia y gracias a ella* (1996, p. 126). En definitiva, nada puede contradecirla. Sin embargo, las proposiciones de la experiencia adquieren su carácter *a priori* cuando nos damos cuenta de su necesidad, por lo cual:

[...] toda proposición puede elevarse a esa dignidad desde el momento en que la diferencia entre las proposiciones *a priori* y *a posteriori* no es, como algunos pueden haber imaginado, una diferencia inherente originariamente a las proposiciones, sino una diferencia que sólo se constituye *en atención de nuestro saber y al género* de saber que tenemos de estas proposiciones[...] (Schelling, 1996 p. 126).

La tesis del holismo y autoorganización que esbozamos en el apartado anterior, defendida por Schelling, implica que en la naturaleza hay una conexión necesaria de todo lo que ocurre en ella, es un todo orgánico en el que “las cosas se soportan y apoyan recíprocamente, esta organización debería preexistir como un todo antes que sus partes” (1996, p.126). Las partes surgen de ese todo, lo que autoriza a Schelling para decir que esta totalidad singular es *a priori*, por lo que es posible conocerla de igual forma (1996, p.126). Por tanto, este carácter *a priori* del conocimiento se refiere más bien al estatus de nuestras afirmaciones que a algo que se conozca sin necesidad de recurrir a la experiencia como en el caso kantiano. De tal forma que, en la *Introducción*, de ninguna manera se renuncia a la experiencia, ya que nuestro conocimiento trata sobre ésta y es la vía para adquirirlo. Sin embargo, Schelling es consciente de que ésta no puede mostrar por sí misma la verdad universal y *depende de supuestos teóricos que se realizan*

acerca de ella. Dicho de otro modo, podemos tener conocimiento empírico y este se convierte en *a priori* cuando encontramos principios universales para él, afirma Pérez, entonces integramos una proposición empírica en una cadena de deducciones para encontrar su conexión con el conjunto de enunciados (2002, p.53). La empiria, de acuerdo con Schelling, no llega donde la intuición intelectual que con el método genético construye la naturaleza, por lo cual, la experiencia depende de supuestos teóricos que son realizados: “Todo experimento es una pregunta a la naturaleza a la que ésta se ve obligada a responder, pero toda pregunta comprende un juicio escondido *a priori* [...]” (Schelling, 1996, p. 124)

Este sentido de lo *a priori* schellingiano, no solamente da cuenta de la compleja relación entre teoría y experiencia, que ha sido objeto de consideración constante en la filosofía, sino que el espíritu idealista permite adelantar pistas de la tesis que, particularmente, Feyerabend acuñó para describir dicha relación. En su texto *Cómo ser un buen empirista* (1976), el polémico filósofo austriaco, describe cómo requerimos de una teoría para construir nuestro lenguaje observacional sobre el mundo. Las teorías son nuestras herramientas para interpretar los hechos experimentales y van más allá de ellos porque involucran principios generales sobre la misma, lo que las convierte en una directriz de la forma en que realizamos la observación de la naturaleza. Cuando un marco teórico permanece suficiente tiempo en un campo de tratamiento de los fenómenos influye en nuestras expectativas de las percepciones y la experiencia, en tanto es más general, derivamos más hechos particulares de él. Este sentido de la teoría¹⁰ conecta con la afirmación de Schelling de que la construcción de la naturaleza se adelanta a la experiencia y va más allá de ella. Requerimos supuestos teóricos que van más allá del contenido empírico en la explicación de la naturaleza (Feyerabend, 1981, p. 43), no porque la teoría vaya en contradicción o renuncie a la experiencia, sino porque le da dirección y sentido positivo.

Ahora bien, la dificultad para distinguir entre teoría y experiencia no es el único rendimiento que la ciencia en su perspectiva filosófica puede extraer de la FN. Schelling construye una concepción bastante sofisticada sobre el experimento que merece la pena presentar y comparar con perspectivas contemporáneas en la teoría de la ciencia. Para comprenderlo resulta central resaltar que el pensador

¹⁰ Es preciso aclarar que Feyerabend introduce un carácter historicista en su teorización de la ciencia cuya normatividad está dada también por valores culturales y sociales, que se alejan del historicismo metafísico del idealismo. En este sentido, Feyerabend y la filosofía de la ciencia contemporánea implicarán un desplazamiento del ámbito epistemológico al ético-político que por supuesto está ausente en Schelling.

emplea el término de *construcción* de la naturaleza, hoy en día usado pero también polémico¹¹, en contraste con el de descubrimiento de la naturaleza, que resulta más intuitivo y canónico en el lenguaje de la ciencia moderna.

Como vimos en el apartado anterior, la naturaleza no es concebida como un producto dado, sino como una actividad productiva y el método genético es la forma de presentarla. Dicho método también se distancia del método kantiano de la síntesis trascendental, pues intenta superar la dicotomía entre el reino de lo conceptual y la cosa en sí (espíritu y naturaleza), lo que genera una identificación de la naturaleza con el concepto mismo en la FN. De esta forma el idealismo alemán se distancia de ese carácter refractario kantiano del conocimiento absoluto de la realidad. En tanto el conocimiento se concibe kantianamente como una representación del objeto que puede o no coincidir con este, carecemos de garantía epistémica suficiente. En cambio, para Schelling nuestro conocimiento es una construcción de la naturaleza que en su descripción conceptual también prueba la existencia del objeto (Schmid, 2018, p. 4). No obstante, la construcción de la naturaleza no procede para Schelling por medios exclusivamente especulativos, sino que funciona como una “construcción de fenómenos [naturales] por medio del experimento” (citado por Schmid, 2018, p. 6). Como dice Schmid, Schelling cambia el medio de presentación de la intuición sensible a la actualidad o a la materialidad real de la naturaleza misma, por lo que no está restringida a una actividad cognitiva (2018, p. 6).

La elección del término no es vana, puesto que el conocimiento de la naturaleza requiere nuestra intervención, es decir, que su estudio exige determinadas condiciones específicas que no existen por sí mismas o que resultan modificadas por otras que debemos discernir. La naturaleza debe ser manipulada, aislada o estabilizada para que revele su forma de actuar o las reglas que guían los procesos naturales bajo ciertas condiciones. Por tanto, para que pueda ser observable e interpretable debe prepararse de determinadas maneras. Dicho de otro modo, la intervención nos muestra las estructuras de la naturaleza (Schmid, 2018, p. 7). En sus palabras y completando la cita anterior:

¹¹ Como es sabido, la idea del objeto científico como construcción social fue impulsada después del giro historicista de la filosofía de la ciencia por algunos sociólogos y filósofos de la ciencia. Esta ha resultado polémica en tanto se ha entendido social como opuesto a lo natural y asociada con el relativismo cultural. No obstante, hay perspectivas de uso de este término que no la conciben en oposición a la naturaleza, sino como un híbrido (por ejemplo, Latour), y pueden ir más allá de la dicotomía entre objetivismo y relativismo. Nos parece que este es el talante en el que teoriza Schelling, si bien estos no son los términos del debate de su tiempo.

Por lo tanto, hay que obligar a la naturaleza a actuar bajo condiciones determinadas que normalmente no existen en ella en absoluto o sólo existen modificadas por otras. Esta manera de intervenir en la naturaleza se denomina experimento[...]; todo experimento que es verdaderamente experimento es profecía; el propio experimento es una forma de producir manifestaciones. Por lo tanto, el primer paso hacia la ciencia ocurre en el campo de la física cuando empezamos a producir nosotros mismos los objetos de esta ciencia. (Schelling, 1996, p. 124)

Este interesante pasaje refleja el profundo entendimiento que tiene Schelling sobre la naturaleza del quehacer científico. En primer lugar, como ya vimos, la conciencia de que la investigación de la naturaleza debe estar dirigida por determinados supuestos teóricos de carácter general; cualquier dispositivo experimental, por sencillo que sea, está dirigido para responder una pregunta que a su vez presupone una teoría acerca de la naturaleza; un “juicio escondido *a priori*” o la “carga teórica” de Feyerabend. En segundo lugar, muestra su carácter esencialmente predictivo en consonancia con lo que se espera de la investigación. Y, en tercer lugar, caracteriza a la ciencia como intervención: como práctica que dirige y produce efectos.

La tarea del experimentador es intervenir a la naturaleza para que nos muestre su forma de actuar: es un productor de fenómenos. Esta teorización científica que hace explícito el carácter intervencionista de lo científico justifica la idea de construcción de la naturaleza en un sentido no solamente teórico sino también práctico. El experimento es una ejecución y actuación, no meramente observación pasiva, pues está concebido como la consecuencia de prácticas en el que la naturaleza actúa, acotada por la actividad humana mediante ciertas condiciones, instrumentos o cambios específicos, resultando en una especie de actividad demostrativa (Gooding, 1992, p. 66).

El experimento se convierte así en un mediador entre la construcción especulativa y los múltiples fenómenos naturales que explica. Estos traducen la construcción filosófica en la naturaleza y son una especie de engranaje entre lo conceptual y la materialidad real. Aquí la productividad schellingiana adquiere un sentido de manufactura en el que el experimento constituye u origina el objeto (Schmid, 2018, p.6-8). En definitiva, el experimento es un mediador en el que la naturaleza se presenta: *es contenido conceptual exhibido a través de la materia misma.*

Este sentido de construcción, por otro lado, pone énfasis en el papel del sujeto en la construcción del conocimiento, que a su vez armoniza con la consideración metafísica de que la naturaleza es sujeto y objeto a la vez, naturaleza que se construye a sí misma. Queda claro que para Schelling este método es capaz de salvar la distancia entre la representación y su objeto, en tanto la teoría se vuelve realizable a través del experimento en la construcción de los fenómenos. Por ello, Schelling usa el término *presentación*, en lugar de *representación* del objeto, como la forma en que la teoría y lo real son mediados, o en que la naturaleza se presenta ella misma en el experimento. El conocimiento se concibe así como una cristalización sucesiva de la identidad entre lo real y lo ideal (Schmid, 2018, p. 8-9). En contraste, cabe recordar que las condiciones del conocimiento que Kant había propuesto no salvan dicha conexión, porque el concepto de representación perpetua la distancia entre el sujeto y el objeto en sí mismo. En este sentido, la filosofía schellingeana logra el propósito de superar el proyecto del kantismo y dar solución a las polémicas abiertas por este.

4. Conclusiones

Estos elementos de la FN de Schelling tienen una inevitable resonancia con perspectivas contemporáneas de la ciencia, como la de Ian Hacking (1936-2023), para quien la esencia de la práctica científica es justamente su carácter intervencionista¹². La idea de la ciencia como un conjunto de prácticas, que esencialmente irrumpen en la naturaleza para manipularla, es hoy muy común para entender el conocimiento científico.

Adicionalmente y de forma crucial desde nuestro punto de vista, la noción de construcción del objeto científico, como algo que no es exclusivamente factual ni exclusivamente conceptual, sino un híbrido (sujeto y objeto) en el que es imposible distinguir una contribución de otra resulta sorprendentemente actual. El idealismo contribuye de alguna forma a la crítica de la ciencia moderna como el lenguaje de la naturaleza en sí misma, sirviéndose meramente del mecanicismo,

¹² Hacking desarrolla en *Representar e Intervenir* (1996) la tesis de que es justamente la posibilidad de manipulación e intervención la que nos garantiza una posición realista frente a la ciencia. En su multicitado ejemplo sobre la carga de los quarks afirma: “la rociamos con positrones para aumentar la carga o con electrones para disminuir la carga”. A partir de ese día he sido un realista científico. *Hasta donde a mí concierne, si se puede rociar algo con ellos, entonces son reales*” (p. 41).

cuando exige la participación del espíritu y desafía el cientificismo kantiano. Su influencia romántica le salva de concebirla como una actividad monotónica y en su lugar la propone como en constante producción y reproducción. Finalmente, ayuda a diluir, aunque sea de forma incipiente, la distinción entre descubrir y crear en el campo de la ciencia.

Si bien estos elementos resultan anuncios o pistas de perspectivas contemporáneas de la ciencia, también es necesario enfatizar sus limitaciones y matices. Si bien ya ha habido una recuperación en los últimos años de la filosofía de la naturaleza de Schelling es común que estos estudios terminen por enfatizar la distancia histórica con las perspectivas contemporáneas. Creemos que estos resultados se deben a que media una cierta noción de cientificidad que al compararla con la de Schelling termina por hacer saltar sus diferencias. Nuestra perspectiva no es la de verificar la contemporaneidad de la idea de ciencia del idealista sino mostrar que su emplazamiento crítico sobre la ortodoxia mecanicista de su época contiene perspectivas que hoy resultan relevantes para entender la ciencia.

La teoría de la ciencia contemporánea es mucho más consciente de la imposibilidad para distinguir entre hechos y valores, y con ello del condicionamiento social y cultural de la práctica científica; una normatividad que el idealismo le atribuyó a la filosofía misma guiada por principios de filosofía *perennis* vigentes en ese momento. Si bien también su sentido romántico contribuyó a desafiar la centralidad de lo científico en la epistemología y la cultura en general, quiso mover ese centro a la filosofía, y no a una cultura más plural. No obstante, es posible usar una hermenéutica caritativa no solamente para recuperar la contribución del idealismo a la teorización de la ciencia, sino sobre todo para poder pensar la propia ciencia como una herencia cultural más compleja de lo que imaginábamos; para recuperar las perspectivas alternas que una visión canónica ha ignorado y mostrar que la discusión sobre sus problemas, su validación y su generación ha estado a todo lo largo de su historia.

5. Bibliografía

- Arechiga, V. (2014). “La teoría de la materia de la *Naturphilosophie*”, *Metatheoria*, 5(1), 7-20.
- Belendez, A. (2008). “La unificación de la luz, electricidad y magnetismo: la ‘síntesis electromagnética’ de Maxwell” *Revista Brasileira de Ensino de Física*, 30 (2), 1-20. <https://doi.org/10.1590/S1806-11172008000200012>
- Caneva, K. L. (1997). “Physics and Naturphilosophie: a Reconnaissance” en *Science History Publications Ltd*, 36-106.
- Engelhardt von, D. (2002). “Natural Philosophy and Natural Science around 1800” en Bevilacqua y Fregonese (eds). *Nuova Voltiana: Studies on Volta and His Times*, vol.4, Milano: Ulrico Hoepli, 11-27.
- Feyerabend, P. K. (1981). “An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience”, en Feyerabend, P. K. *Realism, Rationalism, and Scientific Method. Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge University Press, pp. 17-36.
- Feyerabend, P. K. (1976). *Cómo ser un buen empirista. Defensa de la tolerancia en cuestiones epistemológicas*. Universidad de Valencia.
- Fichte, J. G. (2009). *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. UNAM.
- Friedman, M. (2013). *Philosophy of Natural Science in Idealism and neo-Kantianism*, Cambridge University Press, <https://www.cambridge.org/core/books/abs/impact-of-idealism/philosophy-of-natural-science-in-idealism-and-neokantianism/234FD5665A75A562CF881DB90FC252E6>
- Gooding, D. (1992). “Putting agency back into experiment”. En A. Pickering (Ed.) *Science as Practice and Culture* (pp.65-112). Chicago University Press.
- Hackin, I. (1996). *Representar e intervenir*. Paidós
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Moulines, C. U. (2011). *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM:
- Ortigosa, A. (2003). “La teoría del organismo del joven Schelling a la luz de John Brown. De la *Erregunstheorie* a la *ursprüngliche Duplicität*” en *Disputatio*, (12) 25, <https://studiahumanitatis.eu/ojs/index.php/disputatio/article/view/2023ortigosa-schelling>
- Pérez Quintana, A. (2002). “Filosofía de la naturaleza y ciencia: Schelling” en

- Montesinos, J., Ordoñez, J. y Toledo, S., *Ciencia y Romanticismo*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 43-70.
- Poovey, M. (1998). *A History of Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. University of Chicago Press
- Richards, R. J. (2002). *The Romantic Conception of Life*. University of Chicago Press.
- Schelling F.W.J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*, Alianza Editorial.
- Schelling F.W.J. (2004). *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta.
- Schelling F.W.J. (1985). *Bruno o sobre el uno como principio divino de las cosas*, Ediciones Orbis.
- Schelling F.W.J. (1803). "Ideen zur einer Philosophie der Natur," en *Sämmtliche Werke*, Erste Abtheilung, Zweite Band, Zweite Auflage, Cotta'scher Verlag, pp. 1-344
- Schelling F.W.J. (1858). "Erstes Entwurf eines Systems der Naturphilosophie en *Sämmtliche Werke*, Erste Abtheilung, Dritte Band, Cotta'scher Verlag, pp. 1-268.
- Schmid, J. (2018). "Schelling's method of Darstellung: Presenting nature through experiment" en *Studies in History and Philosophy of Science*, XXX, 1-11.
- Snyder, L. J. (2021). *El club de los desayunos filosóficos. Cuatro notables amigos que transformaron la ciencia y cambiaron el mundo*. Acantilado.
- Tritten, T. & Whistler, D. (2016). "Editorial Introduction" a *Schellingean Experiments in Speculation* en *Angelaki*, 21(4), 1-9.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1987). "Introducción" a Schelling, *Textos Cardinales*, Ediciones Península.

UNA INTERPRETACIÓN MITOLÓGICA DE LA CONSTRUCCIÓN SCHELLINGUANA DE LA MATERIA

MIGUEL ANGEL BASTARRACHEA MAGNANI

(Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México)

ABSTRACT.

In addition to being part of the Romantic movement and German Idealism, F. W. J. Schelling had an important participation in the strong interaction that existed between the natural sciences and speculative philosophy, particularly the philosophy of nature (*Naturphilosophie*) at the end of the 18th and early 19th centuries. Such is the case of figures such as J. W. Ritter and H. C. Oersted, who used the concept of polarity to advance empirical physics. Starting from the elements of Schellingian metaphysics, the System of Identity (*Identitätssystem*), a detailed analysis of the speculative construction of matter in his *Naturphilosophie*, is presented, explaining the three levels of dynamic processes. Then, the basic elements of the *Identitätssystem* are briefly described. This includes the critical concept of construction, the location of the individual within a totality or universe, and that of absolute indifference, the metaphysical representation of polarity in *Naturphilosophie*. Expressing construction through the Theory of Powers (*Potenzenlehre*), it is shown how it is transferred to the field of art and mythology, the matter of poetic creations. The purpose of this work is to use these elements to exhibit, with the help of Schelling's study of the Cabiros, the divinities of Samothrace, the possibility of an exegesis of Schellingian physics and its processes from a mythological point of view. If the construction of matter is the passage from the inorganic to the organic (from Nature to the Spirit),

the mythological construction is a passage from the inframundane to the supramundane, where each physical process corresponds to a divinity and vice versa, evidencing the profound and promising connection between the spiritual and natural sciences that is at the core of Schelling's task to conquer the Absolute.

KEY WORDS:

German Idealism, *Naturphilosophie*, Romantic Science, Mythology, divinities, potencies.

RESUMEN.

Además de formar parte del movimiento romántico y del Idealismo Alemán, F. W. J. Schelling tuvo una participación importante en la fuerte interacción que hubo entre las ciencias naturales y la filosofía especulativa, en particular la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*), a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Tal es el caso de figuras como J. W. Ritter y H. C. Oersted, quienes emplearon el concepto de polaridad para progresar en la física empírica. A partir de los elementos de la metafísica schellinguiana, es decir, del Sistema de la Identidad (*Identitätssystem*) se presenta un análisis detallado de la construcción especulativa de la materia en su *Naturphilosophie* explicando los tres niveles de procesos dinámicos. Luego, se describen brevemente los elementos básicos del *Identitätssystem*. Esto incluye el concepto clave de construcción, cómo localización de lo individual dentro una totalidad o universo y el de indiferencia absoluta, la representación metafísica de la polaridad en la *Naturphilosophie*. Expresada a través de la Teoría de las Potencias (*Potenzenlehre*) se muestra cómo la construcción se traslada al terreno del arte y de la mitología, la materia de las creaciones poéticas. El propósito de este trabajo es emplear estos elementos para exhibir, con la ayuda del estudio de Schelling sobre los Cabiros, las divinidades de Samotracia, la posibilidad de una exégesis de la física schellinguiana y sus procesos desde el punto de vista mitológico. Si la construcción de la materia es el paso de lo inorgánico a lo orgánico (de la Naturaleza al Espíritu), la construcción mitológica es un paso de lo inframundano a lo supramundano, donde cada proceso físico corresponde a una divinidad y viceversa, evidenciando la profunda y prometedora conexión entre las ciencias del espíritu y las naturales que se encuentra en el núcleo de la tarea schellinguiana por conquistar lo Absoluto.

PALABRAS CLAVE:

idealismo alemán, *Naturphilosophie*, ciencia romántica, mitología, divinidades, potencias.

Introducción ¹

La tarea filosófica a la que F. W. J. von Schelling (1775-1854) se abocó por más de tres décadas fue explicar la dinámica de la Realidad, esto es, las manifestaciones de aquél principio del ser y del saber llamado lo Absoluto. Aunque su obra se reparte entre varios movimientos que la historiografía filosófica clasifica, en ocasiones, como épocas diferentes de su pensamiento, lo cierto es que las diversas “filosofías” schellinguianas responden a un solo diálogo: el intento por hacer filosóficamente inteligible a lo Absoluto. No obstante, entre los años de 1801 y 1806, el filósofo alemán desarrolla lo que él considera cómo su sistema filosófico como tal (SW IV: 107): el Sistema de la Identidad (*Identitätssystem*). Ahí, Schelling parte de lo Absoluto mismo para explicar integralmente la *triplicidad* de los órdenes de la Naturaleza, el Espíritu y del arte, incorporando orgánicamente sus etapas filosóficas previas: su filosofía de la Naturaleza (*Naturphilosophie*) y el *Sistema del Idealismo Trascendental* (*System des transzendentalen Idealismus*).

Schelling propone dos herramientas clave para lograrlo: la construcción filosófica (*Konstruktion*) y el concepto de potencia (*Potenz*). Construir algo significa determinar su posición en el universo (en la totalidad) (SW V: 373), en otras palabras, es asignarle a lo individual una serie de factores a partir de una oposición (absoluta) inicial dada y, con ello, inscribirlo dentro de una totalidad. La construcción se manifiesta como un método no deductivo que configura internamente (imagina, *Ineinbildung*) lo individual en todos los órdenes de lo real y lo ideal. Produce inmediatamente en la intuición una figura sensible para las ideas de la filosofía, y las particulariza generando una experiencia, tal como lo hace la construcción matemática cuando prueba la existencia de las figuras geométricas (Whistler 2013: 118). La construcción es tanto una descripción de la configuración interna de la Realidad, como en un método filosófico que parte de la idea de que la filosofía puede producir intuiciones (intelectuales). Aquí, las potencias (*Potenzen*) son los factores con los que se construye el universo en cada nivel de la Realidad. La construcción estará cifrada entonces bajo la égida de la Teoría de las Potencias (*Potenzenlehre*).

¹ Este texto es una versión extendida de la ponencia con el mismo nombre presentada en el Simposio de Filosofía Clásica Alemana dentro del XXI Congreso Internacional de Filosofía “La filosofía en tiempos de incertidumbre: Alternativas y resistencias” que tuvo lugar del 6 al 10 de noviembre de 2023 en la Universidad de Guanajuato, México.

Schelling intenta alcanzar una visión unificada, o más bien una expresión común, de diversos órdenes que tradicionalmente se han considerado irreconciliables, como es el caso de Naturaleza y Espíritu, libertad y necesidad, ciencia e historia, etc. Si bien, el planteamiento schellinguiano es un reflejo del espíritu de su época, el periodo de 1770 a 1830 llamado tiempo de Goethe (*Goethezeit*), y del Romanticismo y del Idealismo de los que formó parte, también es una suerte de profecía que nos indica un camino por recorrer hacia la solución de varios problemas que tocan las fibras más sensibles de nuestra humanidad y, por tanto, de la filosofía misma. En este trabajo presento una curiosa articulación entre las ciencias naturales y del espíritu que se deriva del *Identitätssystem*, esto es, una interpretación simbólica-mitológica de las ideas científicas que Schelling introduce en su texto *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* (*Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*), donde *construye* al universo en la forma de la materia. Para lograrlo hago uso de las herramientas vertidas en el *Identitätssystem* para exhibir que es posible pensar los conceptos de la física (romántica) en términos de los dioses de la mitología, específicamente, las divinidades de Samotracia. Si bien la concepción schellinguiana de la Naturaleza puede resultar obsoleta para la visión científica contemporánea, el paralelismo propuesto no sólo sirve para observar la continuidad del pensamiento schellinguiano a través de sus diversos movimientos, también para repensar la relación entre las ciencias naturales y de las del espíritu en la actualidad.

2. La ida y vuelta de la *Naturphilosophie*.

Antes de *entrar en materia*, es pertinente contextualizar el periodo histórico en el que Schelling estaba inmerso y su relación con el estado de la ciencia en ese entonces. A principios del siglo XIX las ciencias europeas estaban directamente influenciadas por el Romanticismo, la *Naturphilosophie* y la filosofía especulativa. El Romanticismo había surgido, en gran medida, como una respuesta a la Ilustración (Gadamer 2010). Mientras los ilustrados tenían la vista puesta en una paz perpetua futura, los románticos tenían como directriz la búsqueda de una unidad originaria que reconciliara los órdenes de la Naturaleza y de la Historia, que ellos veían amenazados por el progreso, la mecanización, y la pérdida de sensibilidad en el mundo (Berlín 2015). Esta búsqueda se derramó sobre el espíritu científico de la época, en la forma de la creencia en unidad esencial tanto

en la Naturaleza misma como en su estudio. Surge así un movimiento filosófico de carácter especulativo alrededor de ella, la *Naturphilosophie*, en el cuál Schelling tomó un rol fundacional.

La ciencia de finales del siglo XVIII estaba marcada por la mecánica newtoniana. Isaac Newton había triunfado en describir cuantitativamente, y con gran precisión, el movimiento de los cuerpos terrestres y celestes, unificando, además, los órdenes sub y supralunares. Sin embargo, el intento ilustrado de exportar éste y otros éxitos, como los de la química, al terreno de los problemas humanos había fallado estrepitosamente. El Romanticismo denunció a la Revolución Francesa como síntoma paradigmático del naufragio de la razón ilustrada (Berlin 2015). Como consecuencia los exponentes del Romanticismo alemán temprano se volcaron al lado opuesto: si la Ilustración privilegiaba lo mecánico, lo experimental y lo externo; ellos lo hicieron con lo orgánico, lo especulativo y lo interno. H. A. M. Snelders nos explica que:

La contradicción entre *Aufklärung* [la Ilustración] y *Romantik* [lo romántico] en el campo de las ciencias naturales puede ser típica: la explicación mecánico-atomista newtoniana de todos los fenómenos naturales fue suplantada por un concepto dinámico y orgánico, con una sustitución concomitante, en el extremo, del sentimiento por la mente crítica. Se intentaba descifrar los fenómenos de las ciencias naturales, el enigma de la vida y la enfermedad, mediante intuición en lugar de la experimentación. El mundo “interno” se consideraba esencial y las realidades externas *per se* se consideraban relativamente transitorias y sin importancia (1970: 194).

La travesía romántica llevó al interior de los seres vivos, de la tierra y de la mente, dominios que una visión reduccionista y determinista toman cómo simples derivados, ignorando su complejidad y riqueza. Ante la explicación mecánica del mundo, se exigía otra visión, orgánica y dinámica que integrase a todas las ciencias. A través de la *Naturphilosophie* las ciencias naturales y el Romanticismo se encontraron en una estrecha relación que los inspiraba entre sí en un impulso alternante.

3. Exponentes de la física romántica alemana.

La influencia que la filosofía natural tuvo en las ciencias comenzó con Immanuel Kant (1724-1804) y ganó inercia con los trabajos de Schelling y el de G. F. W. Hegel (1770-1831). No obstante, como Snelders (1970) apunta, no es fácil de

trazar y estudiar este proceso histórico, pues la influencia es indirecta y no es claro qué descubrimientos empíricos fueron inspirados por la especulación y viceversa. La filosofía de la naturaleza alemana tuvo dos rasgos principales: su carácter especulativo y el uso del concepto de *polaridad*. La *Naturphilosophie* tenía como objetivo general la construcción de todas las ciencias naturales a partir de la especulación sistemática y, en general, rechazaba la experimentación. Por ejemplo, tal era la convicción de Schelling en su perspectiva especulativa, que en 1800 intentó curar a Auguste Böhmer (la hija de su futura esposa Caroline von Günderrode y quien era considerada originalmente su prometida), empleando sus presupuestos metafísicos, es decir, de forma *meramente* especulativa (Horn 1997). Su intervención fue un fracaso y la pérdida de Auguste marcó su vida y transformó su ejercicio filosófico (Duque 1998). El segundo elemento era la idea de que el devenir natural está cifrado en términos de una interacción polar manifiesta entre la mente y la materia, lo exterior y lo interior, lo femenino y lo masculino, lo irritable y lo sensible, lo animal y lo vegetal, etc. Esta idea se inspiraba en los asombrosos resultados de la química de los gases (la síntesis de hidrógeno y oxígeno en agua) y el galvanismo (Snelders 1970).

Un caso central en esta interacción está relacionado con el galvanismo. Johann Wilhelm Ritter (1776-1810) es un paradigma de los científicos “románticos.” Estudió farmacia y física en la Universidad de Jena en 1796, justo en la misma época en la que Schelling comenzaba a publicar sus primeros escritos sobre la *Naturphilosophie* (Snelder 1970). Ritter se hizo amigo de Novalis (1772-1801) quien lo introdujo en el círculo del Romanticismo de Jena, ganándose rápidamente a sus participantes por sus investigaciones sobre el galvanismo, esto es, la electricidad “animal”, un fenómeno que el italiano Luigi Galvani (1737-1798) había descubierto al hacer pasar electricidad por patas de ranas y observar sus contracciones. Se creía que el galvanismo era un vínculo entre lo orgánico y lo inorgánico, de ahí el interés en Ritter y sus investigaciones. Ritter se inspiró directamente en las especulaciones de la *Naturphilosophie* para sus experimentos, ganando rápidamente una reputación en las ciencias. Siguiendo las ideas que la *Naturphilosophie* había aportado acerca de la polaridad, en los cinco años siguientes, Ritter especuló y descubrió la existencia de la luz ultravioleta (1801) y construyó el primer acumulador o celda electroquímica de la historia (1802).

El otro caso importante es el del físico danés Hans Christian Oersted (1777-1851). Es famoso en la historia del electromagnetismo por su descubrimiento experimental de la relación entre el magnetismo y la electricidad, que llevó a

su unificación. Tuvo una actividad científica más polífera de las que se tiende a presentar. Fue responsable de aislar químicamente al aluminio, del estudio de las figuras sonoras de Chladni y de otros temas como la compresibilidad del agua, el diamagnetismo y la termoelectricidad (Snelder 1970). Oersted había estudiado la obra kantiana y en 1801 conoció a Ritter, de quien se hizo amigo, visitándolo en Jena en 1802. Leyó las obras de Fichte, los hermanos Schlegel y Schelling. Incluso, para 1805 se llegó a considerar que Oersted era un filósofo de la naturaleza (Snelders 1970). Aunque el físico danés era más proclive a la experimentación y con los años su confianza en las aproximaciones especulativas de los románticos se volvió crítica, la influencia de Schelling y su propuesta de unidad de las fuerzas naturales es evidente (Snelders, 1970). Esto lo llevó al descubrimiento del electromagnetismo, como fuerza unificada, a partir de los experimentos sobre la interacción entre una aguja magnética y una corriente eléctrica, cuya descripción físico-matemática sería concretada más tarde por James C. Maxwell (1831-1879).

Otros exponentes dignos de mención en la estrecha relación entre la *Naturphilosophie* alemana y la ciencia son el poeta Ludwig Achim von Arnim (1781-1831), quien influenciado por Kant y Ritter intentó explicar la electricidad y el magnetismo; el mismo filósofo, polímata y mineralogista Friedrich von Hardenberg, Novalis, miembro clave del movimiento romántico de Jena y exponente de la idea de unidad en todos los órdenes de la naturaleza; el escritor Johann Joseph Gorres (1776-1848) quien intentó aplicar la polaridad a la fisiología; el naturalista Lorenz Oken (1779-1851) quien desarrolló una propia filosofía especulativa alrededor de la polaridad, pero intentando sentar bases matemáticas y de anatomía comparada; el geólogo Henrik Steffens (1773-1845) y el médico Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860). En resumen, aunque muchos de los resultados propuestos por la filosofía especulativa fueron rechazados por la ciencia posterior, hay algunos casos que exhiben la estrecha relación que la *Naturphilosophie* tuvo con las ciencias naturales a principios del siglo XIX, dónde se encontraron aplicaciones concretas a especulaciones de la naturaleza. Ahora, en lo que sigue, nos sumergiremos en el Sistema de la Identidad (*Identitätssystem*) y en la *Naturphilosophie* propiamente schellinguiana.

4. Brevisima introducción a los elementos del *Identitätssystem*.

El objetivo de Schelling en el *Identitätssystem* es describir a lo Absoluto tomándolo como punto de partida. Para hacerlo, Schelling reconoce dos elementos de

realidad: la esencia y la forma de lo Absoluto (SW IV: 126). Aunque no están *verdaderamente* separadas entre sí, diremos que mientras la esencia o sustancia de lo Absoluto es la *identidad pura* entre lo ideal y lo real; su estructura formal es la *indiferencia* entre lo ideal y lo real. Las nociones de identidad e indiferencia absolutas fueron planteadas primero dentro de la dicotomía entre lo real y lo ideal por ser uno de los temas de interés filosófico central en la época de Schelling: luego, se exportarán a cualquier dicotomía. Un primer rasgo de la metafísica de la identidad es que no hay negación, y por tanto tampoco *síntesis* (Whistler 2013). Esto se comprende a partir de la distinción entre lo relativamente opuesto (*beziehungsweise entgegengesetzt*) y lo absolutamente opuesto (*schlechthin entgegengesetzt*) que Schelling introduce en el diálogo *Bruno (Bruno oder über das göttliche and natürliche Princip der dinge der Dinge)* de 1802.

En lo relativamente opuesto existe una perspectiva donde la oposición puede ser *superada*, incluyendo relaciones causales, mezclas y síntesis. Lo absolutamente opuesto, en cambio, no es superación. La alegoría que el filósofo alemán emplea para explicar esta distinción es la de un objeto y su imagen en el espejo: “Imagina el objeto y la imagen del mismo reflejada por el espejo y tendrás un ejemplo de lo segundo.” (SW IV: 237; Schelling 2002a: 37). Es imposible que un tercer elemento reúna a un objeto con su imagen: están eternamente separados entre sí por el espejo, que también los reúne. En el momento en que uno desaparezca, el otro también, porque son “simultáneamente” parte de lo mismo. La oposición absoluta lleva a la unidad absoluta, y por eso no puede ser superada.

La polaridad schellinguiana queda así cifrada en la noción de indiferencia como balance absoluto. Nos dice Snelders que “En definitiva, Schelling veía la polaridad no sólo como natural y específica, sino como la tendencia general de lo absoluto, que se concreta en los diferentes pares de fuerzas antagónicas” (1970: 198). Cabe destacar que el concepto de indiferencia tiene una larga historia antes del siglo XIX. Los estoicos, Guillermo de Ockham, René Descartes, David Hume e incluso los albores de la psicología experimental plantearon diversas nociones de indiferencia en relación con las pasiones, la libertad y el deseo (Holland 2009). La influencia directa de Schelling parece ser el holandés Anton Brugmans quien la introdujo para describir el plano separatriz entre los dos polos de un imán (Holland 2009). Luego, en la *Naturphilosophie*, fue Ritter quien la popularizó.

El resultado metafísico de pensar lo Absoluto como indiferencia absoluta, es una filosofía en ausencia de negación (SW IV: 130). Entonces, la esencia es única y no puede perderse (o aumentar), sin embargo sí puede formarse, o mejor dicho,

excederse, intensificarse o potenciarse. Así, un segundo rasgo de la metafísica de la identidad es que Schelling se convierte en un filósofo de la forma al invertir el orden ontológico tradicional del pensamiento occidental entre esencia y forma (Whistler 2013: 88). La Realidad como proceso de auto-cognición de lo Absoluto será uno en el que se piensa y se sabe a sí mismo *produciéndose* dirigido por la forma. En la *Presentación de mi sistema de filosofía (Darstellung meines Systems der Philosophie)* de 1801, texto seminal del *Identitätssystem*, el filósofo nos dice: “La identidad absoluta no puede conocerse infinitamente sin colocarse infinitamente a sí misma como sujeto y objeto” (SW IV: 123). Diremos entonces que lo Absoluto *existe formando su esencia*.

La formación de la esencia absoluta es descrita por el proceso constructivo, y como se había anticipado antes, éste ocurre en lo particular en términos de la Teoría de las Potencias, la “dialéctica” schellinguiana. La potenciación es la manera en la que lo Absoluto se coloca en lo individual como una desproporción entre dos términos absolutamente opuestos (polaridad), por ejemplo, lo ideal y lo real, lo objetivo y lo subjetivo. “Cada potencia particular denota una diferencia cuantitativa particular de subjetividad y objetividad, que se sitúa en relación con el todo o la totalidad absoluta, pero no en relación con esa potencia” (SW IV: 363). Las potencias se convierten en formas universales con las que recurre la multiplicidad de objetos y conceptos que constituyen la Realidad desde un punto de vista reflexivo. Siempre se presentan trinitariamente y en orden ascendente conforme la esencia se excede y la identidad absoluta se restaura. La primera potencia corresponde al fundamento *material*, de carácter subjetivo. Es lo puramente ideal como libertad absoluta que es indiferenciada, posibilidad infinita de formas y figuras (SW IV: 311). Lo podemos pensar como un deseo que lo quiere todo porque no posee nada (la voluntad que no quiere o *der nicht wollende Wille*) (Beach 1999: 123). La segunda potencia corresponde al fundamento *formal*, la diferencia impuesta como límite real y necesidad de carácter objetivo, la forma de todas las formas (*Form aller Formen*) (SW IV: 313). Lo puramente real impone la diferencia, la necesidad y la causalidad como un querer que no desea nada porque ya lo posee todo (querer que no desea o *Willenlose Wollen*) (Beach 1999: 125). Finalmente, la tercera potencia corresponde al fundamento *absoluto* que restaura la identidad absoluta entre la esencia y la forma. Es el balance perfecto entre lo real y lo ideal, entre la posibilidad y la actualidad, entre la libertad y la necesidad. Lo puramente real-ideal es un *querer que no quiere nada porque ya lo posee todo* (lo que está consigo mismo o *das bei-sich Seiende*). La tercera potencia es el

momento de la indiferencia.

El conjunto de esencias formadas donde las cosas individuales se oponen y complementan entre sí a partir de sus desproporciones es lo que Schelling denomina la *absoluta totalidad* (*Totalität*) o el *Universo* (SW IV: 125). Dentro de éste, tenemos dos resultados importantes. En primer lugar, no hay nada absolutamente real o ideal salvo el Absoluto. Surgen *grados de posibilidad* (Beach, 1999). Ningún concepto o pensamiento es completamente ideal, siempre tiene una parte real y lo mismo sucede con las cosas reales como perros y gatos, siempre poseen una componente ideal. En términos de las potencias, la posibilidad de un particular se denomina el alma (*Seele*) (primera potencia) (SW IV: 259), su actualidad el cuerpo (*Lieb*) (segunda potencia), y la indiferencia entre alma y cuerpo su *idea* (*Idee*) (tercera potencia) (SW V: 390). En virtud de que no hay cuerpos o almas absolutas, cualquier movimiento, se traduce en una desproporción entre las tres potencias.

5. La física especulativa.

En este marco, la Naturaleza se concibe cómo una inteligencia (*Intelligenz*), esto es, una actividad inconscientemente productiva, pero absolutamente opuesta al Espíritu, en tanto inteligencia libre, productiva y artífice del mundo ideal (SW III: 271). Naturaleza y Espíritu se revelan como primera y segunda potencia, respectivamente. De la misma manera, la *Naturphilosophie* y la filosofía trascendental representan caminos opuestos pero complementarios en el tránsito filosófico entre lo ideal y lo real (SW III: 340). Schelling revaloriza a la Naturaleza y la rescata de ser meramente el otro lado de un sujeto absoluto: pasiva, mecánica y susceptible de ser legislada (SW IV: 306). Más bien, se convierte en una realidad subjetiva, el origen y punto de llegada de la actividad del Espíritu. Al respecto, Snelders apunta que:

Entre los filósofos alemanes, Schelling ejerció la mayor influencia en las ciencias naturales. Es sin duda el típico filósofo del Romanticismo. Schelling partió del *Wissenschaftslehre* [*Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*] de Fichte, pero sin poder aceptar el rol subordinado dado a la naturaleza por el sistema de Fichte. Para él, la naturaleza no era producto de la mente; más bien, la mente era un producto, aunque también una culminación, de la naturaleza. Por lo tanto, se convirtió en tarea de la filosofía examinar cómo, desde y en la naturaleza, la mente es posible. Naturaleza y espíritu, realidad e idealidad, eran idénticos en los conceptos de Schelling; la mente y, en general, toda la

vida sólo podrían entenderse cuando se tomaba la naturaleza como actividad infinita. En efecto, se descubrió polaridad y gradación en todas partes de la naturaleza. (1970: 197).

La tarea de la filosofía de la Naturaleza sería explicar lo ideal a partir de lo real, o de forma más específica, en términos de lo natural mismo: “*conducir a una expresión común la construcción de productos orgánicos e inorgánicos*” (SW III: 306, Schelling 1996: 151). Para nuestro filósofo la física *empírica* trata sólo con los movimientos secundarios en la Naturaleza. A pesar de que es capaz de describir el cambio mecánica y matemáticamente, no puede dar cuenta del *objetivo* de la Naturaleza (SW III: 275). La *Naturphilosophie* debe ser una *física especulativa*, en la medida en que su propósito es explicar el *origen* mismo del movimiento y el paso de la Naturaleza al Espíritu (de lo inorgánico a lo orgánico). Nótese que la tarea inversa atañe a la filosofía trascendental.

En este contexto, los experimentos no son desechables. Son necesarios, pero en cuanto expresiones de la intervención de la libertad en la Naturaleza, o profecías (*Prophezeiung*) que la misma nos ofrece ante nuestras exhortaciones (SW III: 276). La construcción experimental es insuficiente como saber de la Naturaleza, porque no explica su *autoreproducción*: eso sólo puede lograrlo una construcción filosófica (especulativa) que reconozca la actividad natural en su carácter absolutamente necesario. En estos términos, lo empírico y lo teórico también se oponen absolutamente: “sea cual sea su objeto, la pura empiria es historia (lo absolutamente opuesto a la teoría) y viceversa, sólo la historia es empiria.” (SW III: 283, Schelling 1996: 130). La física empírica no es la *teoría* de la Naturaleza, sino su *Historia*. Entonces, el filósofo alemán señala que: “**no es que nosotros conozcamos la naturaleza, sino que la naturaleza es a priori**, esto es, todo lo que contiene de singular está determinado previamente por el todo o por la idea de una naturaleza en general” (SW III: 279, Schelling 1996: 126).

¿Bajo qué dicotomía se construye entonces la física especulativa? En su *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza (Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Philosophie oder über den Begriff der Speculation Physik und bei innere Organization eines Systems dieser Wissenschaft)* del año de 1799 Schelling explica la tarea de la *Naturphilosophie* en términos de la polaridad entre *producto (Produkt)* y *productividad (Produktivität)*. La productividad es la perspectiva del devenir, de los objetos naturales aún no acabados. El producto, en cambio, es la perspectiva del ser, del objeto acabado. La oposición absoluta, en

cuanto oscilación, entre ambas es lo originario en la Naturaleza y lo que garantiza la actividad constante que evita que ésta se agote en un producto terminado (SW III: 277). Schelling explica que “resulta absolutamente impensable la *permanencia* de un producto *sin una permanente reproducción*. Hay que pensar el producto *como constantemente aniquilado y constantemente reproducido de nuevo*” (SW III: 289, Schelling 1996: 136). De ahí que la Naturaleza sea autorreproducción: indiferencia (en lo real) entre producto y productividad, entre libertad y necesidad, entre sujeto (*natura naturans*) y objeto (*natura naturata*). Finalmente, construir a la Naturaleza es localizar a lo individual dentro del arreglo de fuerzas o tendencias que producen o inhiben la producción. Cualquier cosa permanente en la Naturaleza no es más que el desarrollo infinito de la oposición entre esas fuerzas en ella, esto es, la *materia*.

6. La construcción de la materia.

En la *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* del año de 1800, Schelling propone una lectura de la físico-química de su tiempo aplicando el método constructivo sobre la materia como totalidad. La construcción exhibe cómo la productividad paulatinamente se materializa ofreciendo una gradación dinámica (*dynamische Stufenfolge*) en la Naturaleza (SW III: 302). Aquí, es clave la noción de *proceso dinámico*, esto es, las diferentes alternancias entre producto, productividad y reproductividad (primera, segunda y tercera potencias). Como la construcción está cifrada en términos de las potencias: “*existirán exactamente tantos grados del proceso dinámico como grados del paso de la diferencia a la indiferencia*” (SW III: 314, Schelling 1996: 159). Entonces habrá tres niveles de procesos: 1) en el primer grado la subsistencia de la materia emerge como acción recíproca entre las fuerzas fundamentales (SW III: 281); 2) en el segundo grado la materia se constituye como potencia del tránsito de lo inorgánico a lo orgánico; 3) en el tercero, lo orgánico exhibe la misma gradación con la que se construyó la materia.

6.1. Los procesos del primer grado.

Antes del espacio mismo se encuentra la *pura intensidad* (*reine Intensität*), como acción productiva abstraída de su producto (SW III: 293), esto es, una *fuerza* (*Kraft*). Los procesos del primer orden son entonces tres fuerzas que reflejan

la inhibición y expansión de la productividad (SW IV: 43) y constituyen las tres potencias en la polaridad entre productividad y producto. Primero, tenemos a la fuerza expansiva (*Expansiv*) y atractiva (*Attraktiv*). La fuerza expansiva o repulsiva, tiende a un espacio infinito, hacia lo exterior en la Naturaleza, a la pura productividad y el Espíritu (SW IV:13). La fuerza atractiva, en cambio, es ralentizadora y negativa. Tiende a concentrar infinitamente a toda la Naturaleza en un punto, la pura identidad: el producto mismo como centro inconsciente de la Naturaleza. Nuestro filósofo explica: “La primera, pensada en sí y para sí, es *pura producción* en la que en última instancia no se puede distinguir nada y la otra es la que aporta por vez primera una escisión dentro de esta identidad general y por lo tanto, la primera condición para una *producción* verdaderamente efectiva” (SW IV: 5, Schelling 1996: 177). Una es la tendencia misma a reunir todo, la otra, de separarlo, como principio del movimiento y de limitación del proceso dinámico, es decir, de determinar las cualidades de lo individual como desproporción entre lo producido y lo productivo.

Polarizadas, las dos fuerzas se hallan en la alternancia (cambio, *Wechsel*) entre disolución y determinación, entre tender a lo interior o a lo exterior. Para fijar esta alternancia como subsistencia, es decir, como autorreproducción permanente (*beständige Selbstreproduktion*), se necesita la tercera fuerza (SW III: 303). Una intensidad que “(...) une a la fuerza de repulsión (en cuanto fuerza que llena el espacio) con la fuerza sintética de atracción, llamaremos con toda la razón a esa fuerza que hace posible que exista el peso y la gravedad, fuerza de gravedad” (SW IV: 28, Schelling 1996: 201). La fuerza de gravedad (*Schwere*) se manifiesta como la tercera potencia: la indiferencia o combinación no sintética entre atracción y repulsión. Schelling describe: “una tercera fuerza compuesta por las otras dos y que, para resolver este problema, hace impenetrable el espacio, es decir, opera ella misma de modo penetrante o en la tercera dimensión” (SW IV: 32, Schelling 1996: 205). La gravedad fija las oscilaciones y restaura la identidad absoluta entre las fuerzas. Hace posible que la alternancia originaria, se constituya en un *substrato* (*Substrat*) de los productos mismos (SW III: 309). Al fijar *puntos de indiferencia* relativos dentro de la totalidad (SW III: 310, Schelling 1996: 155), surge entonces la materia como el *llenado* —*denso*— tridimensional o *espacio llenado* (*erfüllter Raum*) (SW IV: 45).

6.2. Los procesos del segundo grado.

Nos dice Schelling que “Lo que llena el espacio no es la materia, puesto que la materia es el propio espacio lleno” (SW III: 291, Schelling 1996: 138). La materia entonces es el nombre que le damos al arreglo potencial de la serie de fuerzas (repulsiva, atractiva y gravitacional) como *llenado*. Ahora, emerge un segundo nivel en el que podemos determinar la diferencia específica en la materia misma (SW III: 314). Aquí los momentos potenciales se presentan como producto y productividad duplicados. Comenzamos a hablar de productos *productivos* y *no productivos*, esto es, del camino de lo inorgánico hacia lo orgánico. Snelders apunta: “las fuerzas básicas antagónicas están presentes en diferentes proporciones. La materia que llena el espacio se origina por la cooperación de tres fuerzas: repulsiva, atractiva y gravitacional, siendo la última la síntesis de las dos primeras. La naturaleza es una unidad; tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico trabajan fuerzas idénticas” (1970: 198).

Siendo la materia sustrato de todo producto, y productividad misma, se requiere una segunda potencia absolutamente opuesta. La luz (*Licht*) posee todas las propiedades de la materia pero idealmente. Es la forma que limita la materia en cuanto que es el *espacio sin llenado*. Cómo la luz:

tiene que ser la actividad constructiva de la segunda potencia, es decir, un construir del construir mismo, sólo puede producir idealmente las tres dimensiones, esto es, puede describir el espacio en las tres dimensiones, pero no puede llenarlo de verdad. La luz es una actividad de este tipo, porque describe todas las dimensiones del espacio sin que podamos decir que lo llena de verdad. Según esto, la luz no es verdaderamente materia (espacio llenado), ni mucho menos el propio llenamiento del espacio (o actividad llenadora del espacio), sino la construcción de dicho llenamiento del espacio (SW IV: 45, Schelling 1996: 217).

Decimos que la luz es “(...) la idea eterna de todas las cosas corpóreas” (SW IV: 278, Schelling 2002a: 67). Surge otro nivel de construcción donde los procesos físicos se comprenden cómo desproporciones de alma y cuerpo, de materia y de luz.

Como resultan de la “acción” (limitación potencial) de la luz sobre la materia se denominan procesos de segundo orden (segunda construcción de la materia) y corresponden a las categorías generales de la física schellinguiana (SW IV: 51). Estos son: el magnetismo (*Magnetismus*), la electricidad (*Electricität*) y el

proceso químico (*chemischer Proceß*) (SW IV: 4). El magnetismo es la primera potencia: muestra la oposición de productividad y producto (la polaridad misma). La electricidad, como segunda potencia, expresa la alternancia de expansión y contracción de la productividad (lo negativo y lo positivo, lo atractivo y lo repulsivo), pero ahora en el terreno de la oposición entre luz y materia (SW III: 316). Finalmente, el proceso químico es el paso de la alternancia a la indiferencia (de magnetismo y electricidad, de materia y luz). Diremos que el magnetismo es la unidad del producto, la electricidad la duplicidad de los mismos y el proceso químico la unidad entre productos (SW III: 317). En esta serie potencial “(...) no se trata de aquellos primeros procesos, sino sólo de sus repeticiones en la naturaleza que *reproduce su producir*, que se pueden vislumbrar en la realidad efectiva” (SW IV: 43, Schelling 1996: 215).

Es interesante, por ejemplo, cómo es que Schelling anticipa indirectamente algunas relaciones que la física encontraría después (en un contexto formalmente más robusto y empírico). Por ejemplo, nos dice “¿Es comprensible ahora la conexión de la diaria y anual variación de la aguja magnética debido a la luz y, si la oposición se disuelve en cada proceso químico, es comprensible que la *luz* sea la causa y el inicio de todo proceso químico?” (SW III: 319, Schelling 1996: 164). Ahora sabemos, por ejemplo, que la interacción entre la luz y la materia tiene un carácter fundamental. La luz excita a la materia, y de los procesos en la segunda emerge la primera. Al respecto, las palabras de Snelders son oportunas:

La *Naturphilosophie* de Schelling es la unidad de todas las fuerzas naturales; todo ocurre a través de contraposiciones, que están en la proporción de positivo y negativo: la materia ejerce influencia a través de fuerzas de atracción y repulsión, el magnetismo a través de polos opuestos, la electricidad a través de canales positivos y negativos, y las afinidades químicas se basan en contraposiciones en los compuestos. Para Schelling la polaridad es el modo general de la naturaleza (1970: 198).

Así, emerge lo que Schelling denomina la serie de las potencias reales: la materia, la luz y el organismo. La materia se convierte en la primera potencia de la Naturaleza, la idealidad configurada en la realidad (productividad configurada en producto); la luz, en cambio, es la idealidad que disuelve en sí toda realidad (producto configurado en productividad). Juntas, luz y materia, representan a lo inorgánico. Finalmente, el organismo, es la esencia de la Naturaleza, ahí dónde la realidad e idealidad, producto y productividad se encuentran en indiferencia (SW V: 379).

6.3. Los procesos del tercer grado.

En el último nivel tenemos la gradación de la naturaleza orgánica misma, ahora en términos de una nueva oposición asoluta: la de la sensibilidad (*Sensibilität*) y la irritabilidad (*Irritabilität*) (SW III: 307). Si en el primer nivel lo que se oponían eran las intensidades sin sustrato (las fuerzas) y en el segundo los factores simples de los productos (los sustratos), en el tercero lo que se opone son los productos mismos (SW III: 316). La producción natural de los productos orgánicos se vuelve a manifestar en una *triplicidad* potencial (SW III: 323). La primera potencia es la sensibilidad y la segunda la irritabilidad, como limitación de la productividad. Finalmente, lo que hace subsistir las contracciones y expansiones de lo orgánico y lo perpetúa es el impulso a la reproducción (impulso de formación o *Bildungstrieb*), rasgo esencial de los seres vivos. Aquí, sensibilidad, irritabilidad y reproducción, son las potencias superiores del magnetismo, electricidad y los procesos químicos, respectivamente (SW III: 325, Schelling 1996: 169). Con esto Schelling a logrado localizar, bajo la física de su tiempo, desde las formas inorgánicas de la Naturaleza hasta los seres vivos en ella.

7. La construcción del arte.

Ya comprendida la construcción de la materia, nos trasladamos al terreno del arte y de la mitología, es decir, el de las producciones conscientes de lo Absoluto. Schelling formó parte del ambicioso proyecto de la Nueva Mitología, cuyo manifiesto inicial fue *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* (*Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*), donde incluso se sospecha que pudo ser uno de los autores (Arnaldo 2014). Este proyecto, proponía una revolución de los órdenes social, religioso y estético a través de la creación de una mitología de la razón, y respondía a las inquietudes románticas. De hecho, el rol de Schelling en el estudio serio de la mitología es clave, pues influyó en su inclusión en el panorama intelectual de su época (Cassirer 2013). En este contexto, el arte toma un papel central, en virtud de su carácter como actividad productiva en el mundo real capaz de representar bajo formas sensibles lo que la filosofía piensa idealmente de lo Absoluto (la divinidad). Schelling explica: “El mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, productos de una y la misma actividad; el encuentro de ambas (la consciente y la no consciente) sin conciencia

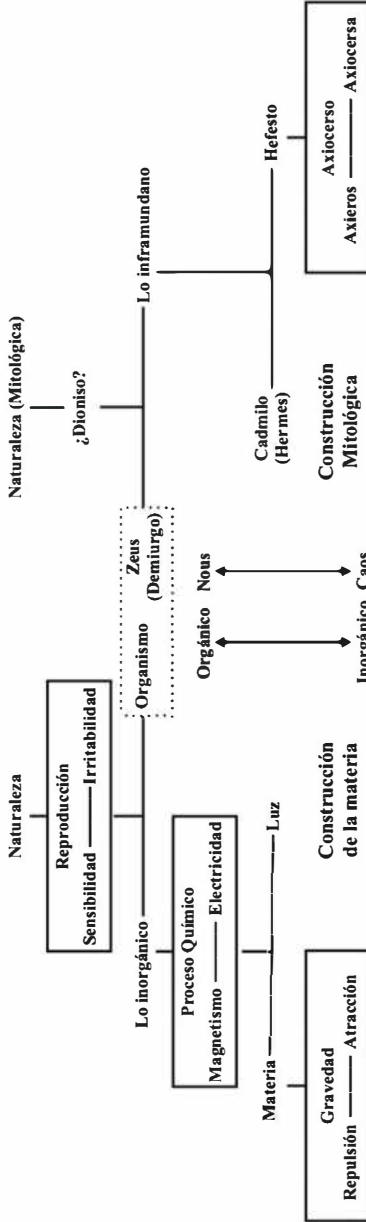
proporciona el mundo real, con conciencia el mundo estético. El mundo objetivo es sólo poesía originaria, aún no consciente, del espíritu” (SW III: 349, Schelling 2005: 159).

Es en la *Filosofía del arte (Philosophie der Kunst)* dónde nuestro filósofo construye el Universo en la forma del arte (SW V: 373). Aquí, la correspondencia con la mitología será directa, pues ésta se convierte en la totalidad de figuras poéticas (los dioses) y en la *materia del arte* (SW V: 405). El filósofo de Leonberg nos dice que: “La mitología no es sino el universo en un ropaje superior, en su figura absoluta, el verdadero universo en sí, imagen de la vida y del portentoso caos en la imaginación divina, incluso ya poesía en sí y a la vez, materia y elemento de la poesía” (SW V: 405, Schelling 1999: 68). La importancia de la mitología es que posee una realidad universal (SW V: 413): permite vislumbrar encarnadas las ideas que piensa la filosofía. Schelling buscaba en la mitología, particularmente en la griega, evidencia de la metafísica de la identidad, esto es, la historia de lo Absoluto simbolizada a través de los dioses en el arte. En lo que sigue, emplearemos elementos del texto de Schelling *Sobre las Divinidades de Samotracia (Ueber die Gottheiten von Samothrace)* donde mostraré cómo las diferentes gradaciones de la materia y sus procesos físicos encuentran correspondencia, en particular, con los dioses Cabiros, gracias a la *transversalidad* dictada por los momentos potenciales con los que están contruidos.

8. La construcción mitológica.

El filósofo alemán ya había empleado antes una narrativa mítica para representar la *Potenzenlehre*. Tal es el caso del mito platónico del *Banquete*, dónde Penia, Poros y Eros corresponderían, respectivamente, a la primera potencia (la pobreza de formas), la segunda potencia (la abundancia de formas) y la tercera potencia (su indiferencia) (SW IV: 311). No obstante, es hasta *Sobre las Divinidades de Samotracia*, un pequeño discurso pronunciado en 1815, cuando las potencias quedan *simbólicamente* representadas en su máximo esplendor a través de las figuras de Axieros, Axiocersa y Axiocerso (SW, VIII: 368, Schelling 2002b: 32). En este texto Schelling estudia el antiguo culto de la isla de Samotracia donde se adoraba a los dioses Cabiros, precursores del panteón olímpico y lo propone como una suerte de evidencia “empírica” de la *Potenzenlehre*.

Schelling analiza la etimología del nombre de la diosa principal Axieros y concluye que “no puede significar (...) otra cosa [ante todo] que hambre, pobreza



y, lo que de ella se deriva, consunción y ansia” (SW VIII: 35, Schelling 2002b: 22). En un ejercicio de mitología comparada, Schelling identifica a Axieros con la Penia platónica y también con Deméter, Ceres e Isis, diosas de la tierra, la fertilidad y lo oculto. Las figuras de Axiocersa y Axiocerso, resultan identificables también con las de Core y Hades, respectivamente, por lo que la coincidencia del mito del rapto de Core, la búsqueda desahogada de su madre Deméter y el nacimiento del invierno (Graves 2011), con la teoría de las potencias es, de hecho, bastante directa. Axieros surge como una ansia primigenia de carácter doble: “(...) porque el ansia acallada debe preceder al ansia abrasadora, y, a la plenitud rebosante de la fertilidad, la mayor gravidez, o sea, el hambre voraz” (SW VIII: 353, Schelling 2002b: 24). Se convierte en la primera potencia, como una intensidad que representa un ansia terrible y oscura (por recuperar a Axiocersa), pero al mismo tiempo como fuente de fertilidad y de todas las formas. A su vez, Core-Axiocersa se vuelve la limitación de Axieros, aquello ansiado que permite una manifestación particular *como tal*. Finalmente, Hades-Axiocerso es aquél que fija el deseo y la limitación como indiferencia, simbolizado en el rapto de Core-Perséfone.

La trinidad Axieros, Axiocersa y Axiocerso conforman una triplicidad potencial completa. Sin embargo, el desarrollo divino no termina ahí, pues da lugar a una nueva gradación ascendente. ¿Cuál es la polaridad en este caso? La construcción ocurre en la oposición absoluta entre el Caos primigenio y el *Nous* como inteligencia divina, de lo inframundano a lo supramundano. Schelling indica en la *Filosofía del arte*: “Un mundo de figuras informes y monstruosas tiene que hundirse antes que pueda irrumpir el tierno reino de los dioses bienaventurados y permanentes” (SW V: 396, Schelling 1999: 54). Ahora, Schelling señala al dios Cadmilo, “el proclamador, el heraldo del dios venidero”, quién se identifica con Hermes (SW VIII: 357). Cadmilo es un dios mensajero, intermedio y de carácter crepuscular que se halla entre la profundidad emanada de los primeros tres dioses y la luz que se avista en la siguiente secuencia divina. Ahora bien, ¿cuál es el sustrato esencial a la cuál Hermes, como forma limitante, se le opone absolutamente?

Schelling considera que las tres primeras divinidades se reúnen en una sola figura, la de Hefestos. No hay que olvidar el origen volcánico y etnónico de los Cabiros (Kerényi 2011). Nuestro filósofo afirma que: “aquellas primeras divinidades, a través de cuya acción y efecto se sostiene primordialmente el conjunto del mundo, son, por consiguiente y de forma evidente, divinidades mundanas, cósmicas. Luego, todas ellas significan Hefesto” (SW VIII: 360, Schelling 2002b: 28). Hefesto se erige como el dios que en la nueva serie representa lo inframundano,

mientras que Cadmilo se le opone absolutamente como la luz crepuscular, aún no supramundana. Es una representación simbólica de la necesidad, pues mantiene la cohesión de la totalidad de las divinidades inframundanas y el fondo de la nueva triada. Hefesto y Cadmilo son pues, la primera y la segunda potencia. ¿Quién es la tercera? Schelling expresa que: “Si, por tanto, esas personalidades precedentes son personalidades [intra]mundanas, el dios al que dirigen y conducen, y al que Cadmilo sirve de un modo inmediato, es el dios supramundano, el dios que las domina, y en esta misma medida es señor del mundo, el demiurgo o, en su sentido más excelso, Zeus” (SW VIII: 361, Schelling 2002b: 28). Zeus, como indiferencia, restaura el balance, erigiéndose como lo supramundano mismo.

9. Una interpretación mitológica de la física especulativa.

Estamos listos para establecer la correspondencia entre los procesos de la *Naturphilosophie* y los dioses de Samotracia. Recordemos que en el primer nivel de la construcción de la materia hallamos puras intensidades o fuerzas: la atractiva, la repulsiva y la gravedad. Estas fuerzas se corresponden con el fondo mitológico inframundano: Axieros, Axiocersa y Axiocerso (Deméter, Core y Hades). Axieros es una manifestación de la fuerza atractiva, que anhela ser saciada y llevar todo a la unidad absoluta. Core representa simbólicamente a la fuerza repulsiva, que huye de su madre y permite que haya una productividad. Así como las tres primeras fuerzas se reúnen para conformar a la materia como sustrato de los productos, las tres figuras divinas coinciden en un fondo inframundano. En su carácter chtónico, Hefestos se convierte en representación simbólica de la materia. En seguida, Cadmilo se erige en símbolo de la luz, absolutamente opuesto a Hefestos, con su carácter intermedio entre lo infra y lo supramundano. Los procesos físicos quedan asociados a cada dios: Hefestos es magnetismo y Cadmilo electricidad. Juntos son lo inorgánico.

Finalmente, Zeus, el demiurgo se convierte en producto en sí mismo, el símbolo del organismo. El proceso químico le corresponde, pues es la ventana a la vida (recordemos el galvanismo). ¿Qué hay de los procesos del tercer nivel? Ahí *especulamos* que tendríamos posiblemente la figura del Dios Venidero, es decir, el niño Dioniso, que en los cultos órficos antiguos es el heredero del trono divino, mitad dios, mitad humano, dos veces nacido (Bernabé 2003). Cómo cúspide de la serie divina, Dioniso sería el símbolo de la capacidad reproductiva, pues en el extremo de la Naturaleza encontramos engarzado al Espíritu en la forma del

ser humano, imagen del universo y *símbolo de los símbolos* (SW V: 607). Eros-Dioniso sería el símbolo de la autorreproductividad de la Naturaleza. En la figura, se presenta un esquema que resume lo contenido en este trabajo.

Observamos entonces que dentro del *corpus* schellinguiano, se encuentra la posibilidad de comprender los procesos de la física desde un punto de vista mitológico y a los dioses primigenios como procesos físicos! A pesar de que varias ideas schellinguianas caerían en la obsolescencia para la físico-química a lo largo del siglo XIX y XX, su propuesta filosófica constructiva sorprende con la posibilidad de organizar transversalmente temas aparentemente distintos dentro del orden de lo físico (como la electricidad y el magnetismo) y también fuera de él (como las divinidades). Schelling establece claramente el curso de esta articulación que se avista como una Nueva Mitología:

No pretendemos darle a la cultura idealista sus dioses a través de la *física*. Más bien esperamos sus dioses, para los cuales ya tenemos preparados los símbolos, quizás aún antes de que en la *física* se hayan formado independientemente de ella. Este era el sentido de mi opinión cuando afirmaba que en la física especulativa superior había que buscar la posibilidad de una mitología y simbolismo futuros (SW V: 449, Schelling, 1999: 124).

Desde una perspectiva que separa tajantemente a las ciencias naturales de las del espíritu, el intento schellinguiano por explicar diversos órdenes de la realidad integralmente a través de la construcción potencial puede resultar una exageración. Así lo expresa, por ejemplo, Snelders:

De los principios filosóficos de Schelling, la unidad de todos los fenómenos naturales y la idea de polaridad obtuvieron el apoyo más amplio, aunque a veces intemperado. La exageración de los primeros condujo a analogías extremas entre diferentes fenómenos naturales, mientras que la exageración de los segundos tomó la forma de clasificaciones tricotómicas especulativas de la naturaleza (1970: 198).

Sin embargo, no se trata aquí de usar a los dioses en su función meramente etiológica, sino más bien en ver a la mitología como un mapa y calendario de la Realidad misma. El filósofo alemán afirma: “La mitología tiene realidad universal para todos los tiempos sólo como tipo y en cierto modo, como el mundo arquetípico mismo” (SW V: 413, Schelling 1999: 77). Aquí es oportuno el apunte de X. Tilliette:

La fantasía, una vez más, y no la razón, abre el universo divino; y una observación análoga acompaña el bosquejo teogónico. Sin embargo, un rápido atajo aplica las líneas principales de la filosofía general de la Naturaleza a la

«cadena» de los dioses principales. Si así Schelling se jactaba de igualar punto por punto la mitología griega y la filosofía de la naturaleza, se contentaba con un mínimo. Pero se trata menos de esta correspondencia que de la semejanza o la impregnación de la Naturaleza -tan múltiple y variada, tan colorida- por el mundo imaginario o divino. Nada en la naturaleza es ajeno a la presencia del dios. El esquematismo de la religión griega es la naturaleza divinizada, la visión de lo infinito o lo divino en lo finito. La naturaleza reproduce, por tanto, hasta el más mínimo detalle, el universo mitológico; es una Biblia mitológica (2002: 35).

10. Magia y electromagnetismo.

La construcción mitológica de las divinidades de Samotracia, además, está impresa con un carácter mágico y teúrgico que trata de vincular los diversos niveles de realidad que van de lo inframundano (lo inorgánico) a lo supramundano (lo orgánico). Schelling explica:

Según su sentido más profundo, ésta era la doctrina sagrada de los Cabiros: una exposición de la vida indeleble que avanza en una sucesión de elevaciones desde lo más profundo a los más alto, manifestación de la magia universal y la teurgia, siempre constantes, de todo el universo, a través de las cuales lo invisible, lo sobrenatural, es impulsado incesantemente a revelarse y a hacerse realidad (SW VIII: 368).

El ascenso potencial implica una cadena mágica (*magischen Kette*) que transmite la indeterminación primigenia de magia productiva, amor y vida, a la actualidad del producto formado (Goudeli, 2002). Si Axieros-Ceres es la llama pura y fuerza motriz, entonces Axiocersa-Persefoné se convierte en “la primera magia viva, medio y forma a un tiempo, a la que está ligada la magia perdurable” (SW VIII: 355). “Perséfone respira a Deméter y Deméter encarna a Perséfone, idéntica y diferente, como la ‘díada inteligible’, ‘juntas construyen el cosmos a través de una doble magia’” (Goudeli, 2002: 178). Dado el paralelismo propuesto entre las categorías de la física y las de la mitología, la interpretación mágica se traslada al terreno físico donde Ceres y Persefóné son símbolos que expresan la magia de las fuerzas de atracción y repulsión que se hallan en lo más profundo de la naturaleza (Pérez-Borbujo, 2004: 325). F. Pérez-Borbujo comenta al respecto: “Los dioses adorados en las Divinidades de Samotracia son, pues, las potencias cosmogónicas y cósmicas que conforman el mundo de la necesidad en su unión

y conformación mágica, dentro de un sistema de divinidades o potencias que se encamina a un reino superior de poderes espirituales” (Pérez-Borbujo, 2004: 327). Cada divinidad constituye una representación simbólica de un nivel de la Realidad que culmina en la indiferencia entre producto y productividad, entre lo inframundano y lo supramundano, Eros-Dionisos, el dios venidero (Frank, 1994), símbolo de la humanidad.

Hay que destacar que el texto de las *Divinidades de Samotracia* no forma parte del periodo temprano de Schelling, sino que se inscribe dentro de su proyecto inacabado de *Las Edades del mundo (Die Weltater)*, siendo una suerte de prólogo y epílogo entre versiones, un intento de “falsear” el dicho proyecto y un eslabón de la transición hacia la filosofía positiva (Pérez-Borbujo, 2004; Tilliet, 2002). La serie de textos de *Las Edades del Mundo*, que se desarrollaron entre 1811 y 1830, constituyen un intento por revelar a lo Absoluto en la historia del cosmos, reconciliando Naturaleza e Historia en clave de narrativa mítica, (SW VIII: 200; Schelling, 2002: 169). Schelling trata de alcanzar un sistema primordial (*Ur-System*) que explique filosóficamente el acontecer de la existencia particular, pero no de manera progresiva, sino en tanto un desarrollo vital siempre presente (Wallen, 2005).

Entonces, la tarea de conectar la física y la mitología prosigue también en las *Edades del mundo*. Un caso importante es el de la teoría electromagnética y galvánica de Humphrey Davy (1778-1829). Davy fue un químico británico que impulsó el desarrollo de la electroquímica, en particular, ayudando a identificar algunos elementos empleando la electrólisis, creando la luz incandescente e impulsando la comprensión de la electricidad. De acuerdo con Davy el fluido electromagnético era ubicuo y conectaba a todos los seres, orgánicos e inorgánicos, mediante la manifestación de diversos estados (Wallen, 2005). Schelling vio en estos desarrollos empíricos la posibilidad de una nueva estrategia narrativa para su búsqueda filosófica de lo Absoluto. Podía pensar que la manifestación de lo individual se explicaría cómo una transmutación alquímica de los estados de una esencia interior que mágica y ontológicamente conecta todo y cuya alegoría era el fluido electromagnético de Davy (Wallen, 2005). Para Schelling la fuerza mágica —el fluido volátil y móvil— siempre estaría en contracción y expansión, revelando y ocultando nuevas posibilidades de lo existente. De tal suerte que “El fluido electromagnético volátil, que es a la vez positivo y negativo, alcanza su revelación continua y expansiva al reconocerse repetidamente en estas transferencias. Cada reconocimiento consiste en que el flujo se vislumbra dentro de un campo

visionario momentáneamente abierto por y para este evento” (Wallen, 2005: 127). Axieros y Axiocersa se vuelven una representación mítica de la fuerza expansiva y contractiva en la que el fluido electromagnético participa de un orgasmo de las fuerzas (*Orgasmus der Kräfte*) (SW VIII: 336; Schelling, 2002: 254) para revelar así la historia del mundo (Wirth, 2000). El encadenamiento mágico entre los dioses de Samotracia “subraya el hecho de que el politeísmo griego apunta a una revelación más originaria de un verdadero sistema científico.” (Pérez Borbujo, 2004: 327). Se observa que la mitología se propone como recurso filosófico alternativo para explicar, simbólicamente, los procesos en la Naturaleza en su expresión histórica y la Realidad misma.

11. Conclusiones.

En este trabajo se ha propuesto una correspondencia entre la construcción de la materia en la *Naturphilosophie* schellinguiana y su construcción mitológica de las divinidades de Samotracia a partir de su metafísica de la identidad. Este paralelismo no es más que una aplicación del núcleo metafísico de la filosofía schellinguiana a través de sus diferentes épocas, la teoría de las potencias. La construcción de la materia da cuenta del paso de lo inorgánico a lo orgánico y esto es simbólicamente expresado a través de los mitos como un paso de lo inframundano a lo supramundano. A partir del paralelismo, la lección que el filósofo alemán nos ofrece es que en la mitología expresa narrativamente aquello que la ciencia busca hallar en la Naturaleza misma. Se ha exhibido entonces la interesante y prometedora articulación que, a través de la metafísica schellinguiana, se puede construir entre las ciencias del espíritu y las naturales. Si bien es cierto que muchas de las ideas científicas de la *Naturphilosophie* de Schelling han quedado relegadas y el proyecto romántico de la Nueva Mitología se puede considerar un fracaso (Halimi 2007), su pensamiento tuvo gran impacto en la retroalimentación intensa que ocurrió entre el Romanticismo y las ciencias a finales del siglo XVIII y principios del XIX. No sólo eso, esta correspondencia se torna en una promesa de estrechar los lazos entre ambos dominios en nuestra época, donde el mutismo y la insensibilidad imperan. ¿Qué podemos aprender de la relación entre los mitos y las ciencias modernas? La totalidad de figuras poéticas posee una realidad universal y, quizás, si le prestamos atención a las configuraciones mitológicas contemporáneas podríamos descubrir un mapa y calendario de la Naturaleza y su padecer actual contenidos simbólicamente dentro de sí. Finalmente, cabe destacar

que podríamos realizar una correspondencia similar con la narrativa divina contenida en *Las Edades del Mundo*, exhibiendo la continuidad del pensamiento schellinguiano desde su juventud hasta su madurez, pero eso corresponde a un trabajo futuro.

Bibliografía.

- Beach, Edward A. (1999). *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology*, New York: SUNY Press.
- Berlin, Isaiah. (2015). *Las Raíces del Romanticismo*. México: Taurus.
- Cassirer, Ernst. (2013). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bernabé, Alberto (Ed). (2003). *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal.
- Duque, Félix. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*. Madrid: Akal.
- Frank, Manfred. (1994). *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Gadamer, Hans-Georg. (2010). *Mito y Razón*. Madrid: Paidós.
- Goudeli, Kyriaki. (2002). *Challenges to German Idealism. Renewing Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Graves, Robert (2011). *Los mitos griegos, volumen I*. Madrid: Alianza.
- Halmi, Nicholas. (2007). *The genealogy of the romantic symbol*, Oxford: Oxford University Press.
- Holland, Jocelyn. (2009). *German Romanticism and Science. The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. New York: Routledge.
- Horn, Friedemann. (1997). *Schelling and Swedenborg. Mysticism and German Idealism*. Pennsylvania: Swedenborg Foundation.
- Kerényi, Karl. (2011). *Misterio de los Cabiros*. Ciudad de México: Sexto Piso.
- Platón, (1988). *Diálogos, Vol. III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos.
- Pérez-Borbujo, Francisco. (2004). *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- Schelling, F. W. J, Hölderlin, F. y Hegel G. W. F. (2014). "Proyecto. El programa de sistema más antiguo del Idealismo alemán (hacia 1795)". En Arnaldo, Javier (Ed). *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid:

Tecnos, pp. 229 y ss.

Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Sämmlitche Werke*. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.

---. (2002a). *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Barcelona: Folio.

---. (1996). "Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)" En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza. pp. 119-174.

---. (1996). "Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física (1800)." En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza. pp. 119-174.

---. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza.

---. (1999). *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos, Madrid.

---. (2002). *Las Edades del Mundo*. Madrid: Akal.

---. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos.

---. (2002b). "Sobre las divinidades de Samotracia". *Er*, Revista de Filosofía. Tr. I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo Álvarez. Sevilla/Barcelona, 31, 133-189.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=262855>

Sneliders, H. A. M. (1970). "Romanticism and Naturphilosophie and the Inorganic Natural Sciences 1797-1840: An Introductory Survey". *Studies in Romanticism*, 9 (3), 193-215. <http://www.jstor.org/stable/25599763>

Tilliette, Xavier (2002). *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*. París, Vrin.

Wallen, Martin. (2005). "The Electromagnetic Orgasm and the Narrative of Primordality in Schelling's 1815 Cosmic History." En Jason M. Wirth (Ed.) *Schelling Now. Contemporary Readings*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 122-134.

Wirth, Jason. (2000). "Schelling and the Force of Nature." En Charles E. Scott y John Sallis (Eds.) *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Albany: State University New York Press, pp. 254-274.

Whistler, Daniel (2013). *Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity*, Oxford: Oxford University Press.

EN LA CUERDA FLOJA. LA EXPERIENCIA Y LA DIVISIÓN ENTRE CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

JUAN FELIPE GUEVARA ARISTIZÁBAL

(Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa, México)

ABSTRACT.

The second half of the nineteenth century in Germany witnessed an intense controversy that divided the sciences. On the one side, the natural sciences tried to enclose the domain of the empirical to that which was capable of rendering universal natural laws to explain reality. On the other side, the moral sciences saw a flourishing of different perspectives among which one could find an adaptation to the model of the natural sciences or a claim for an independent an autonomous model where empirical experience was not exhausted by the methodology of the natural sciences. A wider outlook of the controversy reveals other aspects of the discussion, like the problem of the unity of science as well as national unity, liberalism as a progressive political program, and the alliances forged with industrial capitalism and the bourgeoisie. Recovering this dense entanglement brings into question the place of experience and invigorates an exploration of a philosophical episode where experience was distributed: Kant's critical philosophy. Returning to Kant's questions before the divide between theoretical and practical philosophy enables a reconsideration of the bordering nature of experience.

KEY WORDS:

methodology of science, unity of science, liberalism, Kant, experimenting.

RESUMEN.

La segunda mitad del siglo XIX en Alemania fue testigo de una controversia que dividió el campo de las ciencias. Por un lado, las ciencias de la naturaleza pretendían cercar el dominio de lo empírico a todo aquello que permitiera inferir leyes universales para explicar la realidad. Por otro, las ciencias del espíritu formulaban distintas posturas entre las que se encontraban adaptarse al modelo de las ciencias de la naturaleza o reivindicar un modelo propio y autónomo en el que la experiencia empírica no se agotaba con la metodología de las ciencias de la naturaleza. Un panorama más amplio de esta controversia revela otro tipo de aspectos en la discusión, como son el problema de la unidad de la ciencia y la unidad nacional, el liberalismo como programa político progresista y las alianzas con el capitalismo industrial y la burguesía. Recuperar este entramado denso pone en cuestión el lugar de la experiencia y anima una exploración de uno de los episodios filosóficos en los que la experiencia quedó repartida: la filosofía crítica kantiana. Regresar a las preguntas de Kant antes de separar los dos dominios de la filosofía, el teórico y el práctico, posibilita una reconsideración del carácter limítrofe de la experiencia.

PALABRAS CLAVE:

metodología de la ciencia, unidad de la ciencia, liberalismo, Kant, experimentar.

1. Desacelerar para volver a pensar

Durante la segunda mitad del siglo XIX se vivió en Alemania una controversia que condujo a la separación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Si bien esta escisión del terreno científico puede ser de utilidad para acercarse a procesos más recientes como la concepción de las ciencias y las humanidades como dos culturas o la denominada ‘guerra de las ciencias’ de mediados de los noventa, una de sus consecuencias más cercanas, históricamente hablando, quedaría marcada en la filosofía del positivismo lógico y del Círculo de Viena, misma que teñiría desde sus comienzos la disciplinarización y profesionalización de la filosofía de la ciencia posterior a la segunda gran guerra. Por tanto, resulta importante recorrer con un poco más de cuidado este episodio para comprender su complejidad, en particular lo conflictiva que resultaba la noción de ciencia y lo controvertible que puede ser apelar a la experiencia para dar con una definición clara de la misma.

El texto se compone de tres fragmentos. El primero aborda la controversia a partir de algunos de sus actores y figuras más prominentes. Lejos de establecer un análisis detallado y exhaustivo, intento ofrecer un repaso rápido y general que permita indicar ciertas tendencias en la controversia, en particular el lugar inestable en el que se encuentra la experiencia y la manera en que los distintos actores se valieron de ella para sentar su posición. Se trata de un fragmento en el que la abstracción de la generalidad se vale de la velocidad para pasar por múltiples perspectivas en poco tiempo. El segundo fragmento retoma la separación para preguntarse por la posibilidad de la unidad de las ciencias, con lo cual intento mostrar que la historia de este episodio es mucho más rica de lo que podría apreciarse desde una mirada exclusivamente epistémico-metodológica. La perspectiva histórica introduce una serie de elementos cuya fricción comienza a disminuir la velocidad de la descripción, de modo que el paisaje se vuelve más denso, en particular por el fuerte influjo de aspectos políticos y sociales que matizaron la forma de defender y promocionar el programa de las ciencias de la naturaleza. El ritmo llega a su nivel más lento cuando la mirada filosófica se posa sobre la experiencia en el último fragmento. Ahí la pregunta crucial es si la experiencia en cuanto tal es suficiente para zanjar la controversia y repartir adecuadamente el terreno científico o reclamarlo para uno de los partidos en la disputa. En este último fragmento me valgo de la filosofía de Immanuel Kant con el fin de volver a la pregunta que separa y reparte la experiencia en la filosofía crítica. La invitación, entonces, es asistir a una desaceleración paulatina del ritmo para recuperar otras formas de preguntar y pensar.

2. Relato de una controversia

Al plantear el problema de la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se podría asumir que hubo un momento en el que existió una única ciencia de la cual se desprendieron esas dos. En cierto sentido, la noción de ciencia [*Wissenschaft*] que sostenían la filosofía crítica kantiana, el Idealismo alemán posterior a Kant y la *Naturphilosophie* podría haber ocupado ese lugar: una ciencia en cuanto sistema del saber que apunta a la comprensión de la totalidad. Sin embargo, el relato que propongo comienza con un desafío a esa noción misma, de modo que en lugar de reconocer una ciencia primigenia que se fractura, lo que tenemos es un replanteamiento de la noción misma de ciencia que contenga, limite y expulse los pretendidos excesos de esas vertientes que querían llegar al Absoluto

y la especulación metafísica derivada de ellas.¹ Algunos de los más acérrimos críticos hicieron propuestas que tuvieron un impacto profundo en la forma de concebir las ciencias de la naturaleza, pese a que sus teorías y desarrollos estaban más cerca de la psicología. En ese sentido, la transformación de la psicología de una disciplina racional, tal y como la concebía Kant, a una disciplina empírica ligada a las matemáticas y la fisiología, encontró un gran impulso en la obra de Jakob Friedrich Fries, Friedrich Herbart y Hermann Lotze (Benis Sinaceur 2018: 35-39). En especial, el programa psicométrico de Herbart influyó hondamente en las propuestas posteriores de Hermann von Helmholtz, Ernst Mach y Wilhelm Wundt. El movimiento que realizó Herbart al transportar la categoría de causalidad del mundo exclusivamente fenoménico, donde constituía una forma subjetiva que organiza la aparición de lo real, a la estructura misma del mundo, a lo que ya no depende del sujeto sino que es parte de lo real independiente del sujeto (Lenoir 2006: 152), fue vital para convertir la ciencia como sistema en ciencia de la naturaleza puramente objetiva.

Siguiendo la pista de Herbart, Helmholtz concibe al sujeto de conocimiento ya no como un sujeto trascendental sino como uno fisiológico, de modo que la percepción sensible no depende exclusivamente ni de las propiedades de los objetos ni de la forma de cognición del sujeto, sino del órgano de la sensación que recibe la información, de modo que la ciencia de la naturaleza se las ve con lo invisible y abstracto que sólo se puede conocer mediante el estudio empírico y cuantitativo de los sentidos (Helmholtz 1995a: 13-14). Esto no quiere decir que en su proyecto la filosofía ya no tenga un lugar; por el contrario, la filosofía encuentra su propósito al dirimir entre lo que tiene su origen en las influencias corporales y lo que proviene de la mente. La ciencia de la naturaleza, por su parte, tiene la tarea opuesta pero complementaria: separar todo lo que es definición, representación e hipótesis de aquello que es propio de la realidad y sus leyes (Helmholtz 1995b: 344). En esta mezcla de filosofía y ciencia de la naturaleza, el sentido de lo *a priori* se modifica a tal punto que las formas puras de la intuición, espacio y tiempo, son reemplazadas por las energías específicas de los nervios sensoriales. En ese sentido, las distintas modalidades de la sensación (vista, audición, olfato, gusto, tacto), no dependen ya de la impresión externa sino del tipo de nervio sensorial

¹ Pese a que ésta es la forma más común de presentar el problema en la época, actualmente hay trabajos que muestran que la relación entre el Idealismo y la *Naturphilosophie* con los avances técnicos y científicos de finales del siglo XVIII y principios del XIX era mucho más compleja y profunda de lo que suele presentarse. Véanse Lindberg 2010, Steigerwald 2019, Azadpour y Whistler 2021.

que las recibe (Helmholtz 1995b: 345).

Al interior de esta propuesta, la ley de causalidad garantiza que las sensaciones sean el producto de causas externas que actúan sobre los órganos de los sentidos. Después de todo, Helmholtz concibe el funcionamiento del sistema nervioso según una analogía con la telegrafía y a los órganos de los sentidos en cuanto aparatos (Lenoir 2006, Schmidgen 2001). No obstante, la causalidad es incapaz de establecer una conexión inmediata entre lo externo y la representación sensorial; en su lugar, Helmholtz propone una teoría de los signos, de modo que la causa externa produce un signo, algo que no tiene que ser idéntico con lo que lo produce, pero que guarda una relación de constancia: el mismo estímulo produce el mismo signo (Helmholtz 1995b: 347).² La constancia del signo es lo que le permite a Helmholtz establecer una relación causal que se repite y conserva, con lo cual es posible establecer leyes naturales para la percepción, cuya aceptación legitima la necesidad de pensar que si hay diferencias entre las percepciones es porque hay diferencias reales que dieron lugar a esas percepciones. Es así como se articula una teoría empirista de la percepción fundamentada en el estudio experimental y cuantitativo de los sentidos y la inferencia de leyes naturales y universales a partir de lo anterior.

En esta misma línea se sitúa la perspectiva de Mach, quien plantea el problema de la percepción en términos del abandono del subjetivismo. Para ello, recurre también a la fisiología, cada vez más apoyada en la física, como herramienta capaz de dar cuenta de los fenómenos de la percepción de forma objetiva. Mach tampoco concibe un acceso inmediato a la realidad tal cual es; en su propuesta, lo dado de forma inmediata es siempre el fenómeno, un haz de impresiones coordinadas en el que las acciones de distintos sujetos convergen, de donde se infiere que la realidad que causa ese fenómeno es compartida (Mach 1905: 308-309). Al igual que en Helmholtz, lo que se encuentra a la base del conocimiento del mundo es la excitación sensorial, aquello que la ciencia debe analizar y descomponer en tanto que el conjunto de excitaciones de todo el cuerpo forma la sensación en cuanto tal (Mach 1905: 311). De ello se desprenden dos tareas: por un lado, encontrar los elementos que componen la sensación, al tiempo que busca las conexiones mutuas que la estabilizan y le permiten a los sujetos orientarse en el mundo, y, por otro, estudiar su dependencia con respecto del cuerpo humano. La primera tarea

² Si bien la teoría del signo ocupa un lugar importante en la comprensión de la propuesta de Helmholtz, éste no es el lugar para profundizar acerca de ella. Lenoir (2006) ofrece una amplia y detallada lectura e interpretación de dicha teoría que abarca los puntos claves para su comprensión.

es propia de la física mientras que la segunda le corresponde a la psico-fisiología (Mach 1992).

La ciencia queda completamente a expensas de la observación y el experimento: “No tenemos ninguna necesidad, para quedar satisfechos, de salir de aquello que nos es dado empíricamente” (Mach 1948: 30). Mach afirma, en consecuencia, que sólo las ciencias de la naturaleza le pueden proporcionar a la filosofía unas bases sólidas, en tanto que producen fecundos resultados experimentales, fruto de la especialización de sus investigaciones. De ahí que Mach distinga entre el investigador de la naturaleza [*Naturforscher*], capaz de aplicar su conocimiento a los problemas de la vida cotidiana, y el filósofo, ocupado en problemas trascendentes sin solución alguna (Mach 1948:11). Para enmendar esta falta, o exceso, la tarea de la filosofía habrá de ser la de examinar las asociaciones de ideas con el fin de establecer cuáles no se corresponden con los hechos y, por ende, llevan al error (Mach 1948: 85).

Si las ciencias de la naturaleza se definen en contraposición a una idea de la ciencia como sistema unitario y totalizante, las ciencias del espíritu aparecen en el contexto de una controversia con las ciencias de la naturaleza en el que se disputa la exclusividad de su método como único posible para todo aquello que pretenda llamarse ciencia. Un antecedente importante para esta controversia, además de ayudar a definir los términos y lineamientos de la misma, se encuentra en la obra de John Stuart Mill. La publicación en 1843 del *Sistema de la lógica* marcó un hito que se conecta en múltiples puntos con este recuento. Según lo expresa el propio Mill en su *Autobiografía*, uno de sus objetivos principales con la publicación del *Sistema* era contrarrestar el influjo de la filosofía alemana o escuela intuitiva, de “la perspectiva *a priori* del conocimiento humano” (Mill 1944: 157),³ pues convierte a la razón en juez y jurado, dejando de lado cualquier tipo de evidencia externa proveniente de lo empírico. Por esta razón, uno de los últimos libros del *Sistema*, “La lógica de las ciencias morales”, se propone enmendar esta falla al implementar el método inductivo basado en la experiencia empírica y la inferencia lógica para sacar de su atraso, en un gesto claramente comtiano, a las ciencias que estudian al ser humano (Mill 2010: 51-52). Una ciencia de los seres humanos no tendría la precisión y capacidad de predicción que tiene la astronomía, por ejemplo, pero sería como la ciencia del clima o de las mareas, de modo que “las verdades aproximadas que componen un conocimiento práctico de la humanidad puedan

³ Las traducciones al español de fuentes que se encuentran en otros idiomas son responsabilidad del autor.

mostrarse como corolarios de las leyes universales de la naturaleza humana sobre las que descansan” (Mill 2010: 70).⁴ A todo esto se sumaría la traducción al alemán del *Sistema*, empresa que comenzaría gracias al interés del químico Justus von Liebig, quien contactó a su editor, Vieweg, para sondear la posibilidad de publicarla y a uno de sus antiguos estudiantes, Jacob Schiel, para que la realizara (Munday 1998). En la edición de la traducción publicada en 1862-1863, aparece la equivalencia entre ciencias morales y *Geisteswissenschaften*.⁵

En el debate pueden encontrarse, a grandes rasgos, cuatro perspectivas (Anderson 2012). La primera corresponde al ya mencionado positivismo de Mill. La segunda se concentra en la postura de Wilhelm Wundt donde la psicología ocupa el asiento principal. La tercera abarca las aproximaciones hermenéuticas, con Wilhelm Dilthey como principal exponente. Por último se encuentra la perspectiva metodológica que adelantó la escuela neokantiana de Baden. Si Mill apuntaba a que las ciencias morales alcanzaran leyes generales acerca de la naturaleza humana, cosa que Wundt también proponía aunque por otros medios, la hermenéutica y el neokantismo apuntaban en la dirección contraria: el reconocimiento de lo singular en la experiencia, la vida y la historia.

Wundt concibe a la psicología como el fundamento de las ciencias del espíritu. Para él, una verdadera psicología científica tendría que alejarse de nociones como la de alma o experiencia interna que sólo conducen a una metafísica descarriada. En su lugar, lo primero que debe hacer la psicología es reconocer que las llamadas experiencia externa e interna no son más que las dos caras de una misma y única experiencia: aquella que está determinada por las relaciones recíprocas entre objetos y sujetos y sujetos entre sí (Wundt 1896: 10-11). Para ello se requiere tratar los procesos psíquicos en términos de sus relaciones con otros procesos más

⁴ Es de notar que, si bien la conclusión de Mill acerca de las ciencias morales requiere de todo su sistema de lógica inductiva, el libro que versa sobre estas ciencias fue escrito antes de aquellos correspondientes a la descripción detallada de la inducción. Además, el *Sistema* era una de las lecturas obligatorias para quienes tomaban los exámenes de calificación en ciencias morales en Cambridge, y también fue influyente en los exámenes de calificación en matemática y clásicos, donde no era obligatorio (Snyder 2006: 98, 100).

⁵ Hubo una primera edición de 1849 que sólo incluía los libros dedicados a la lógica inductiva. En el prólogo, Schiel hace referencia a los otros libros, incluyendo el de las ciencias morales, donde las llama *socialen und moralischen Wissenschaften*. Theodor Gomperz, el otro traductor del sistema, también opta en su versión definitiva por *moralischen Wissenschaft*. Previamente a la traducción de Schiel, el término *Geisteswissenschaften* había aparecido en 1787 en un tratado titulado *Wer sind die Aufklärer?* (Pöggeler 1980: 19); posteriormente lo usó Helmholtz (1876a, b) en su discurso pronunciado en la Universidad de Heidelberg en 1862, sobre el que hablaré más adelante.

complejos, mismas que se pueden fijar en forma de leyes. Siguiendo esa idea, y a diferencia de Helmholtz y Mach, el sujeto psicológico no se reduce a un problema fisiológico. Los elementos fisiológicos entran en los procesos psíquicos de forma subsidiaria, no como lo que determina el proceso. Dado el énfasis en los procesos psíquicos, el experimento en cuanto forma de hacer surgir y modificar esos procesos según la voluntad del observador, se orienta a desentrañar los procesos psíquicos elementales, mas no los elementos fisiológicos básicos (Wundt 1896: 29-35).

El gran crítico de las ciencias del espíritu basadas en la psicología fue Dilthey. Para él, dichas ciencias propenden por un conocimiento de los individuos y las formas de existencia singular, si bien aspiran a un saber universal (Dilthey 2000: 21, 83). Aquí la validez universal no ha de confundirse con la universalidad de la ley, pues el problema de la universalidad en la hermenéutica tiene que ver con la comprensión universal de lo singular y la capacidad de comunicarlo, problema que se expresa en la pregunta por las reglas adecuadas de la interpretación. Dado que su punto de partida es la vida, la historicidad juega un rol central, pues el objeto de estudio no es fijo ni estático, a diferencia de lo que ocurre con los objetos de la naturaleza. Aquí lo importante no es tanto la experiencia en general [*Erfahrung*] sino la vivencia [*Erlebnis*] en cuanto unidad temporal en la que se encuentra inmersa la conciencia y que es previa a la separación entre sujeto y objeto. Pero el individuo vivo no es nada más conciencia o espíritu; es una unidad psicofísica en virtud de la cual puede expresar u objetivar aquello que ocurre en su mente, ya sea a través del lenguaje o en la producción de objetos materiales. Es por ello que el proceso básico de las ciencias del espíritu es la comprensión en tanto modo de aprehensión del espíritu de otro individuo a partir de los signos sensibles y externos que se pueden discernir en su existencia o que ha legado a la posteridad (Dilthey 2000: 25). La comprensión se opone a la explicación en tanto que aprecia lo singular en sí mismo y no como una forma de llegar a lo general para luego subsumirlo bajo esa generalidad, perdiendo con ello su carácter eminentemente singular. En resumen, “captar lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los fines y reglas para su futura plasmación” (Dilthey 1949: 37) constituyen los objetivos de las ciencias del espíritu.

La escuela neokantiana de Baden, por último, enfatizaba el carácter lógico de la clasificación de las ciencias, es decir, investigar los métodos empleados por las diferentes ciencias. Wilhelm Windelband (1949) propone, entonces, partir el campo

en dos porciones: la de las ciencias nomotéticas y la de las ciencias idiográficas. Las primeras, como la psicología y las ciencias de la naturaleza, son ciencias de la generalidad, orientadas a la comprensión de las leyes que gobiernan los hechos y con un grado de abstracción bastante alto. Las segundas, las idiográficas, como las ciencias del espíritu, se abocan a lo particular, a reproducir y comprender las creaciones humanas que han ocurrido una sola vez. Rickert (1943), otrora discípulo de Windelband, extiende el criterio metodológico anterior y plantea su distinción en términos de valor: las ciencias de la naturaleza estudian objetos desprovistos de valor, aquellos que pueden ser homogeneizados en un único concepto, y la ciencia de la cultura,⁶ donde la conceptualización de lo particular está atravesada por un proceso de valoración en el que lo singular depende de los valores que hacen a un objeto relevante para el sujeto en un determinado contexto histórico. De ahí que afirme: “La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual” (Rickert 1943: 98-99).

Con esa última frase de Rickert, se entreve el reclamo de una parte de las ciencias del espíritu, o de la cultura, a las ciencias de la naturaleza: la experiencia no se agota con los métodos de estudio de la naturaleza. Las formas de estudio de las distintas vertientes de las ciencias del espíritu también parten de lo empírico aunque sus procedimientos, inferencias y razonamientos conduzcan a algo distinto de las leyes universales.⁷ Sin embargo, aceptar lo anterior implica también reconocer que la ciencia no es un terreno homogéneo y uniforme, lo cual amenaza su unidad. Frente al desafío de una separación que instaure dos dominios científicos con autonomía propia, ¿cómo proponer esa unidad? ¿Basta el mero discurso epistémico-metodológico para garantizar la unidad de la ciencia?

3. La unificación como tarea política

De los defensores de las ciencias del espíritu basados en una metodología propia o en la peculiaridad de sus objetos de estudio, como Windelband, Rickert o Dilthey, podríamos afirmar que promueven una forma de autonomía científica

⁶ Rickert no está de acuerdo con el término ciencias del espíritu por el énfasis que pone en la distinción entre materia y espíritu, la cual es incapaz de producir una diferencia metodológica.

⁷ Si bien estas discusiones continuarían a lo largo de buena parte del siglo xx en Alemania, particularmente gracias a los desarrollos de la teoría crítica, la sociología y la hermenéutica, no ahondaré en ellos por escapar al ámbito histórico aquí propuesto. Véase Habermas 1988, especialmente el capítulo “La lógica de las ciencias sociales”.

independiente de las ciencias de la naturaleza. Para quienes conciben el método de las ciencias de la naturaleza en cuanto único válido, como Mill o Wundt, no hay otra opción que subsumir las ciencias del espíritu bajo el ala de las primeras. Pero también hay otra opción, encarnada por la propuesta de Helmholtz, que consiste en reconocer el método de las ciencias de la naturaleza como el privilegiado al tiempo que se reconoce la diferencia con las ciencias del espíritu y se intenta conducirlas por el camino de la ciencia en general. Estas distintas vertientes ponen de manifiesto que la relación entre los dos tipos de ciencias supone un problema fundamental, el cual no sólo depende de cuestiones epistemológicas o metodológicas sino que además señala un problema profundo concerniente al lugar de la unificación en los procesos políticos y sociales de la Alemania decimonónica. Me servirá del discurso que diera Helmholtz en 1862 para identificar algunos de esos aspectos que estaban en juego en la caracterización de las ciencias.

Para Helmholtz, las ciencias del espíritu tratan con los intereses más cercanos a la mente humana, razón por la cual su objeto de estudio es muy distinto de aquel de las ciencias de la naturaleza, ocupadas en el estudio de la materia muerta e indiferente, cuyas aplicaciones son relevantes para la vida práctica mas no para el cultivo del intelecto (Helmholtz 1876a: 180). El estudio de la naturaleza conduce a leyes gracias al empleo de la lógica inductiva, cosa que las ciencias del espíritu no pueden hacer; en su lugar se valen de una inducción artística incapaz de alcanzar una regla general, si bien algo de esa generalidad se expresa en todas las obras humanas (Helmholtz 1876b: 194). Con ello, Helmholtz reconoce en la riqueza y diversidad de los materiales de estudio el privilegio propio de las ciencias del espíritu, si bien no deberían perder de vista a sus rivales de las ciencias de la naturaleza que han logrado mayores progresos gracias a que pueden comparar los resultados de sus razonamientos directamente con los hechos naturales. Pese a reconocer y conceder una diferencia entre las ciencias, admite también que se requiere de los dos tipos de ciencia y su reunión en las universidades para fortalecer el crecimiento y desarrollo del espíritu nacional.

Con el alegato a favor de la universidad, sale a relucir un tinte político y social en el proyecto de unificación de las ciencias que podríamos resumir en dos aspectos. En primer lugar, “[s]aber es poder” (Helmholtz 1876b: 198), pues el objetivo de las ciencias es establecer el dominio de la inteligencia sobre el mundo, de forma tal que lo puede modificar y aprovechar en su propio beneficio. En segundo lugar, y derivado del anterior, los hombres de ciencia forman “una especie de milicia organizada, dedicada a multiplicar en bien de la nación [...] los conocimientos

que pueden servir para el incremento de la industria, de la riqueza, de la belleza, de la vida, para la mejora de la organización política y del estado moral de los individuos” (Helmholtz 1876b: 199).⁸ La unidad de la ciencia, entonces, servía también de vehículo ideológico para la unidad de la nación y para promover el liberalismo como programa político que pudiera sobreponerse al conservatismo que enaltecía la tradición y la particularidad de los pueblos, manteniendo la división nacional (Galison 2016: 12-16, Jurkowitz 2002), al tiempo que buscaba aliarse con la industria para mejorar las condiciones materiales de vida.

La unificación constituía uno de los baluartes del liberalismo alemán, un anhelo particularmente arraigado en los intelectuales liberales de mediados del siglo XIX. Introducir el liberalismo en esta discusión supone un desafío por las maneras en que se desarrolló y expresó a lo largo del siglo XIX en Alemania, desde las controversias acerca del lugar del humanismo y la ciencia en la educación básica (Phillips 2010), pasando por la revolución de 1848 y sus secuelas, hasta llegar a las alianzas entre la ciencia y los intereses de la burguesía industrializada. Comprender la trayectoria de la separación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, además de los intentos de unificación, implica transitar también las veredas del liberalismo.

Si bien este texto no es propiamente el lugar para una descripción detallada de la revolución de 1848 y sus efectos, es importante ofrecer un breve panorama que sirva de guía y que permita ubicar algunos de los cambios sociales importantes en Alemania. En esta época, el territorio alemán estaba poblado por una gran variedad de posturas liberales que, pese a la desconfianza mutua, apuntaban a un interés común en el nacionalismo y la unidad alemana. La revolución comenzó durante la primavera de 1848 con el levantamiento conjunto de los movimientos popular y liberal en contra del régimen existente; durante el año siguiente, el movimiento liberal, mayoritariamente intelectual, se enfrascó en preocupaciones relacionadas con alianzas políticas y la redacción de una constitución nacional, mientras que el resto de la sociedad se fragmentaba en respuesta al reconocimiento de las diferencias de intereses materiales, de modo que si la revolución se radicalizaba en los segmentos populares, del lado de la burguesía había resistencia a continuarla, reflejando así las tensiones existentes entre la vieja y la nueva sociedad, más que una división de clases propiamente dicha; por último, la iniciativa política pasó de

⁸ Aquí Helmholtz sigue de cerca a Mill, quien también consideraba el método de la ciencia de la naturaleza como el único camino posible para el cambio social y el progreso de la civilización (Snyder 2006).

las manos de los intelectuales liberales a las de la masa y la monarquía (Krieger 2011: 329-340).

Uno de los aspectos más controvertidos pero también de mayor calado histórico, tiene que ver con el papel que desempeñó la burguesía en la revolución. En cuanto actor político relevante de un levantamiento que suele agruparse en el conjunto de revoluciones burguesas, la burguesía alemana no se presenta con una clara conciencia de clase que la distinga de la monarquía y que propenda por una sociedad abierta y democrática. Por un lado, la burguesía, en cuanto propietaria de los medios de producción, en muchas ocasiones se resistió a participar de las revueltas de 1848 y sus compromisos políticos a lo sumo podrían caracterizarse de moderados; por otro, los actores más visibles provenían de sectores como los pequeños productores y comerciantes, los campesinos, el proletariado o los estudiantes (Eley 1984). De hecho, en el ámbito político, los intereses de estos últimos se pueden comprender como un desafío abierto y un ataque frontal a la pretendida dominancia política de la burguesía, a su pretensión de llevar la batuta en la esfera social germana (Blackbourn 1984). Pese a ello, la transformación que sufriría Alemania a partir de 1850, marcada por el ascenso del capitalismo industrial, la individualización de los actores sociales, el aumento de la población urbana, el paso de una buena parte del campesinado a convertirse en comerciantes y propietarios, zanjaron las condiciones para el desarrollo de una burguesía que a partir de 1860 se concentraría en salvaguardar sus propios intereses tanto de la clase gobernante como de las clases que se encontraban por debajo suyo (Krieger 2011: 400-401). Siguiendo la propuesta de Geoff Eley, habría que distinguir entre

la revolución como una crisis específica del Estado, que incluyó una movilización popular generalizada y una reconfiguración de las relaciones políticas, y, por otro lado, el proceso más hondo de cambio estructural, que incluyó el aumento paulatino de la predominancia del modo de producción capitalista, la obsolescencia potencial de muchas prácticas e instituciones existentes y la transformación desigual de las relaciones sociales (Eley 1984: 82-83).

Esta distinción resulta fundamental a la hora de entender el cambio que sufrió la noción de liberalismo. Si bien la revolución había iniciado al amparo de un pensamiento liberal fundado en la unidad, la democracia y el progreso social, sus efectos reforzaron más bien un tipo de liberalismo económico basado en el libre comercio y el *laissez faire*, situación que se vio favorecida con el surgimiento del Congreso de Economistas Alemanes en 1858, una agrupación que defendía

la libertad económica frente al gobierno, y que se reforzaría con la subsecuente formación de la Unión Alemana Nacional en 1867, institución política dedicada a defender los intereses de la burguesía usando como bandera la unidad nacional, misma que les permitió aglomerar un amplio espectro de partidarios que incluía tanto a moderados como a radicales (Krieger 2011: 408-413). La Unión se disolvió gracias a un pacto con el gobierno de Otto von Bismarck, el cual contuvo el avance de una reforma constitucional de tipo parlamentaria al tiempo que recogió muchos de los objetivos del liberalismo amplio, como la integración económica y el libre comercio; la estandarización de pesos, medidas y monedas; la codificación de las leyes, entre otras (Eley 1984: 86), y favoreció el ascenso de partidos alejados del espectro liberal además del establecimiento de la social democracia como alternativa políticamente dominante (Smith 1991: 10).

El ascenso de la burguesía y el capitalismo industrial en estas condiciones sociales, mismas que ondeaban la bandera de la unidad nacional y que concebían la estandarización como tarea propia del Estado, dio lugar a la alianza entre estas fuerzas y las ciencias de la naturaleza. La empresa de estandarizar pesos y medidas sólo cobraba sentido dentro de una concepción de la ciencia basada en la medición, uno de los pilares de la propuesta de Helmholtz y de la fundamentación de las ciencias de la naturaleza. A ello se sumaba el interés en el progreso material y tecnológico como una forma de conseguir el bienestar de la sociedad. En el cruce de estos ideales surge en 1887 el Instituto Imperial Físico-Técnico [*Physikalisch-Technische Reichsanstalt*], gracias al esfuerzo conjunto de intereses privados y del gobierno alemán, cuya principal función consistía en desarrollar métodos de medición, instrumentos y estándares. El eje central de la investigación en el Instituto era, por tanto, la medición física y sus aplicaciones a la industria. Con ello, no sólo se pretendía alcanzar la unidad de la ciencia y de la nación, sino también una unidad de orden internacional gracias a que las aplicaciones en la industria, particularmente en el desarrollo de la electricidad, la industria automotriz y el avance de la telegrafía, traspasaban fronteras geográficas e involucraban, en algunos casos, la cooperación entre distintos Estados.

Con el Instituto regresa la figura de Helmholtz, quien fuera designado como su primer presidente, a pesar de su avanzada edad y delicada salud y de la negociación que determinó su alto salario. No obstante, sus años de experiencia en la investigación física y en diversas instituciones de investigación le permitieron tener “una comprensión profunda del funcionamiento de la ciencia y sus usos, una aguda habilidad para reconocer jóvenes y promisorios científicos, y [... conocer]

las instituciones científicas que necesitan los científicos para que su trabajo dé frutos” (Cahan 2004: 59). Además, dicha experiencia le permitiría, sobre todo, garantizar la construcción de una estructura burocrática y organizacional que mantuviera el desarrollo constante del Instituto después de su partida.

La articulación con la industria dependía de la división del Instituto en las secciones científica y técnica (Cahan 2004). Dada esta conexión, la sección científica se concentró en investigaciones relacionadas con el calor (investigar materiales para termómetros, realizar mediciones precisas de temperaturas cada vez más altas y de las influencias que tiene la variación de temperatura, presión y otras variables en los motores de calor), la electricidad (determinar valores de unidades eléctricas fundamentales, construir el equipo necesario para dichas mediciones, investigar las propiedades magnéticas del hierro y del acero) y la óptica (fotometría, definir una unidad de intensidad luminosa, polarimetría para determinar la pureza del azúcar). Por su parte, la sección técnica se concentraba en aplicaciones relacionadas con la mecánica de precisión (medir el grosor de las placas de cuarzo usadas en los polarímetros, determinar la velocidad de rotación de los girómetros para la industria automotriz, evaluar y certificar tornillos graduados para relojería y telegrafía, establecer estándares para diapasones), el calor y la presión (desarrollar pirómetros y evaluar calorímetros, barómetros, manómetros, viscosímetros, entre otros), la electricidad (realizar mediciones precisas de corriente y voltaje, evaluar partes de aparatos eléctricos) y la óptica (evaluar y certificar lámparas incluyendo las de iluminación urbana, realizar análisis fotométricos del petróleo, comparar fuentes de luz coloreada).

La diversidad de frentes de investigación que acogía el Instituto se adecuaba a los ideales de Helmholtz en dos sentidos distintos pero complementarios. Si el énfasis en la medición buscaba desalojar la metafísica del edificio entero de la ciencia, la estandarización se dirigía a la unidad de la ciencia, a la creación de sociedades de instrumentos distribuidos en múltiples lugares, incluso a nivel internacional, basadas en el intercambio y la búsqueda de legitimidad y precisión (O’Connell 1993). En resumen, y en referencia al discurso de 1862, la perspectiva de Helmholtz “acerca de las relaciones entre la ciencia y la sociedad, enunciadas un cuarto de siglo antes de asumir la presidencia del Instituto, quedaría encarnada en el Instituto mismo” (Cahan 2004: 67).

El recorrido de esta sección, pese a su brevedad, ha puesto sobre la mesa el entramado político, económico y social en el que se insertó la caracterización dominante de las ciencias de la naturaleza en Alemania durante el siglo XIX. Las

alianzas gestadas entre el liberalismo, tanto político como económico, la burguesía y el capitalismo industrial con las prácticas de medición y estandarización de las ciencias de la naturaleza alumbran el sólido edificio que ha sostenido el privilegio de unificar las ciencias bajo una sola bandera. Además, sin olvidar el resultado de la sección anterior, estas alianzas se forjan al amparo de una cierta noción de lo empírico, de la experiencia como árbitro último de aquello que es propio no sólo de la naturaleza sino también de lo que define a una ciencia. Ahora bien, si la unidad no es la única opción posible, como veíamos al principio de esta sección, y la defensa de la autonomía de las ciencias del espíritu ha de tener sentido y cabida en la discusión, ¿cómo podríamos desacelerar la formación y avance de esta amalgama entre ciencia natural y progreso material y social, mismo que se puede medir y cuantificar gracias a los desarrollos de esa ciencia? ¿Cómo darle un respiro a ese avance irrefrenable y reconocer el carácter limítrofe de la experiencia en lugar de zanjarlo del lado de una de las partes en disputa?

4. La experiencia en el límite

Habría muchas razones para volver a Kant en el contexto de esta discusión. En primer lugar, porque su nombre fue invocado por una buena parte de los personajes que he mencionado con anterioridad, tanto del lado de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del espíritu. Si para Helmholtz la filosofía teórica, y en particular la estética trascendental, representó la oportunidad de reconstruir la base del conocimiento basándose en la fisiología y la medición, para los neokantianos de Baden la filosofía crítica constituía la piedra angular de su teoría del valor.⁹ En segundo lugar, Kant tenía ideas muy claras acerca de la ciencia, como lo demuestra su noción de una ciencia propiamente dicha basada en principios racionales *a priori* que sustenten las leyes que rigen el conocimiento de la naturaleza y en la posibilidad de aplicar las matemáticas a dicho conocimiento (Ak. 4: 469-472),¹⁰ razón por la cual el método de la física-mecánica adquiere

⁹ La segunda mitad del siglo XIX atestiguó también un regreso a Kant de amplia acogida y alcances en el medio intelectual alemán. Para algunos, se trataba de una estrategia para combatir lo que muchos calificaban como excesos por parte del Idealismo; algunos más encontraban en el pensamiento kantiano una forma de combatir el descenso de la filosofía en un panorama marcado por la especialización y separación de las ciencias, mientras que otros recurrieron a su pensamiento para avanzar y profundizar algunas de las intuiciones de la filosofía crítica, ya fuera en el ámbito teórico-epistemológico o en el práctico. Véanse Willey 1978, Kallio 2020.

¹⁰ No está de más añadir que el recurso a las matemáticas por parte de Kant no está

una importancia radical al momento de conducir a la metafísica por el camino seguro de las ciencias (Ak. 2: 275, 286, 411; KrV: Bvii-xv). Por último, dado que la separación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu parece replicar la división entre filosofía teórica y filosofía práctica, entre aquello que se puede constatar en la experiencia y lo que no, la vía kantiana de conectar y reconciliar ambos aspectos, tal y como lo hiciera en la tercera *Crítica*, especialmente en las dos introducciones que escribiera (KU: 171-197, Kant 2011), podría entenderse como una opción viable para aproximarse a esta discusión.

Si bien las razones descritas son históricamente relevantes, todas ellas apuntan a una resolución definitiva del problema, a una respuesta que sobrepase y oculte la pregunta por la separación de las ciencias y sus conexiones políticas. En el primer caso, recuperar lo que cada partido en la disputa rescató de Kant sólo nos metería en un problema ulterior que consiste en estratificar y jerarquizar la filosofía crítica con el fin de decidir quién está del lado más fundamental. En el segundo caso, queda claro que la definición de ciencia propiamente dicha que defiende Kant se encuentra ya emplazada en una de las partes, la ciencia de la naturaleza, de modo que la respuesta se convertiría en un argumento de autoridad para legitimar la construcción histórica de un tipo de ciencia que, si bien retomó elementos de la propuesta kantiana, también la modificó y adaptó a las necesidades propias de su práctica. El último caso es un poco más ambiguo. Una de las principales aportaciones de la *Crítica de la facultad de juzgar* se encuentra en su rescate de la experiencia particular: frente a las restricciones de la primera *Crítica* que sólo toma en consideración a la experiencia posible, es decir la forma *a priori* de un fenómeno desprovisto de toda sensación y regido por principios racionales, la tercera *Crítica* se pregunta por la posibilidad de un sistema de la experiencia empírica, capaz de acoger también las experiencias particulares, aquellas que escapan al razonamiento mediante leyes universales pese a que se pueden organizar y clasificar según las similitudes que guardan entre ellas. La irrupción de la experiencia empírica deshace la idea de que la única experiencia filosóficamente relevante es aquella mediada por leyes naturales. Sin embargo, y aquí está la ambigüedad radical para esta discusión, esta irrupción deja intacta la

encaminado a la tarea de medir y cuantificar la naturaleza, como se vio en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza a lo largo del siglo XIX, sino que en las matemáticas se expresa la forma *a priori* del espacio que permite construir figuras y, con ello, los conceptos de la geometría. Las referencias a la obra de Kant usan el formato de la edición de la *Akademie*, indicando el tomo y la página; en el caso de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la facultad de juzgar*, recurre a las abreviaciones en alemán *KrV* y *KU*, respectivamente.

idea de que la experiencia posible es la única admitida en la ciencia, relegando la experiencia empírica o particular al reino del ‘como si’, a lo que permite integrar la filosofía en un sistema, pese a que lo que se desprenda de él no puede ser conocimiento como tal (KU: 385-415). En ese sentido, la tercera opción refuerza la idea de un dominio exclusivo de la experiencia para la ciencia al tiempo que señala un ámbito más amplio de la experiencia que, sin ser científico, es necesario para pensar la totalidad y unidad del saber.

Si como afirma Windelband, “comprender a Kant es ir más allá de él” (1924: vi), quizá la mejor forma de describir este esfuerzo sería como un regreso a sus preguntas fundacionales. La razón de fondo para volver a Kant, pese a los obstáculos mencionados, se encuentra en que su filosofía no asume la separación entre un dominio propio de la experiencia y otro alejada de ella, sino que construye esa separación. Lo que en la *Crítica de la razón pura* se presenta con la metáfora de la isla del conocimiento, “rodeada de un océano vasto y tempestuoso” (KrV: B294-295) en el que no hay forma de guiarse pues todo es una ilusión de la razón desprovista de un agarre en la experiencia, tiene unos orígenes mucho más humildes y, si se quiere, curiosos. En 1766 Kant publicó de forma anónima el libro *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*. El visionario en cuestión era Emmanuel Swedenborg, el sueco que se hizo famoso por afirmar que podía conversar con espíritus, cuyas anécdotas recorrían Europa tan rápido como el transporte de la época se lo permitiera a los testigos u oyentes de sus historias. Si bien Kant denuncia el escándalo que le produce pensar en lo que afirma Swedenborg, además del escándalo de haber gastado una buena suma de dinero comprando sus libros (Ak. 2: 318), la estrategia que sigue su argumento no pasa por desacreditarlo y descalificarlo como un mero charlatán o mentiroso; más bien, lo muestra como un delirante que desconoce los límites de la razón, de ahí los ensueños de la metafísica: la creencia en que el dominio de todo aquello que trasciende la experiencia puede ser conocimiento legítimo. Kant no califica de falsas las aseveraciones de Swedenborg, pues su relación con el mundo de los espíritus no es algo susceptible de juzgarse como verdadero o falso.

Los *Sueños* cimientan, pues, la noción de la metafísica en cuanto ciencia de los límites de la razón humana, de lo que se puede conocer y lo que no, con lo cual la experiencia, a pesar de ser necesaria para conocer, no tiene la última palabra en la totalidad de aspectos de la vida humana. En otras palabras, nos encontramos en el momento mismo del cisma en el que la razón reparte lo que es propio de la experiencia y lo que no. Vuelve a aparecer la experiencia como ya entregada a uno

de los lados de la división, si no fuera porque al principio del libro hay una serie de interrogantes que bien pudiera mostrar un paisaje diferente:

¿Qué filósofo, atrapado entre las aseveraciones de un testigo convincente y razonable y la interna defensa de una duda insuperable, no ha hecho alguna vez el papel más tonto que se pueda imaginar? ¿Debe negar totalmente toda aparición de espíritus? ¿Qué puede alegar como fundamento para combatirlos? (Ak. 2: 317).

La duda y la tontería van seguidas de la negación de la aparición y culmina con el fundamento del combate. En otras palabras, negar la aparición de espíritus requiere negar su existencia, lo cual, a su vez, requiere encontrar el fundamento de la existencia de las cosas. Si bien la experiencia no puede ser tal fundamento, sí constituye la evidencia de la existencia... Y con ello se abre la posibilidad de reconsiderar el lugar de la experiencia, pues encontrar evidencia de la existencia, poder determinar que algo existe, no se convierte automáticamente en la prueba, y mucho menos en el fundamento, de la inexistencia. En suma, buscar el fundamento para negar la aparición de espíritus se podría reformular en la siguiente pregunta: ¿cuál es el fundamento de la inexistencia de algo? Kant se da cuenta rápidamente de que la pregunta no tiene respuesta, por lo que desenmascarar a Swedenborg y calificar sus historias de engaños no tiene sentido.

Lo interesante aquí es la pregunta. Una vez más: ¿cuál es el fundamento de la inexistencia de algo? La pregunta es en sí misma extraña, no tiene respuesta y, por si fuera poco, Kant llegó a ella interpelado por su encuentro con Swedenborg, un personaje que se encuentra en las antípodas de su querido Newton o de cualquier otra figura del panteón científico y filosófico al que suele estar asociado. Más importante aún: la negativa a ofrecer una respuesta definitiva abre un campo de pensamiento distinto. En el caso kantiano, ese campo es el de la filosofía práctica, el de la libertad y la acción. Ahora bien, si trasladamos esa pregunta al terreno de discusión esbozado en estas páginas sobre el debate entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, ¿qué nos queda? La pregunta da cabida a una tentativa de orientación para seguir pensando. En este caso, sugiero que lo que queda es reconocer en la experiencia el lugar donde aparece el límite, mas no como demarcación que separa a un tipo de ciencias de otro, o a la ciencia de lo que no lo es; el límite es más bien frontera, intersticio común y de encuentro de lo diferente. La experiencia, en este sentido, no podría ser usada o absorbida por una de las partes pues es lo que se encuentra entre ellas, de modo que apelar a uno de los modos en los que se presenta para legitimar el discurso y metodología de

un tipo de ciencias pierde su poder para imponerse como la única forma posible de hacer ciencia, y aleja la tentación de pensar que todo problema científico ha de resolverse con ese modo de experiencia, sea el que conduce a leyes, sea el que conduce a singularidades y valores. Y queda también otra pregunta: ¿qué puede hacer la filosofía con la experiencia así propuesta?

5. Volver a experimentar

Al comienzo de este texto, se planteó el objetivo de desacelerar el paso de este recorrido para volver a preguntar y pensar sin definir exactamente acerca de qué se va a preguntar o pensar. La controversia acerca de la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, seguida del contexto social y político en el que se desarrolló este enfrentamiento nos dejan ante la necesidad de volver a interrogar y pensar la experiencia. Pero, ¿qué significa esto? Más que un esfuerzo por redefinir, se trata de experimentar, de regresar sobre esa dualidad que oscila entre la experiencia [*Erfahrung*] y el experimento [*Versuche*], de modo que tener experiencia de algo es también ensayar ese algo, intentar hacerlo una y otra vez para que emerjan distintas perspectivas de esa acción u objeto (Goethe 2019). Si la controversia puso sobre la mesa la importancia del concepto de experiencia en la separación de las ciencias, la búsqueda de la unidad como tarea política abrió un entramado mucho más rico por el que circula la experiencia hasta llegar a la pregunta que desarticula el poder que se le atribuía para demarcar el terreno propio de las ciencias. Al desacelerar y experimentar se hizo visible la amalgama que en un principio aparecía como una unidad fija, de modo que experiencia, filosofía, ciencia, lógica, metodología, política, revolución, industria, naturaleza y humanidad no pueden comprenderse una al margen de las otras sin perjuicio de caer en una abstracción simplificada que, si bien puede tener el poder de zanjar controversias y repartir el terreno, desfigura la realidad que está pensando. Le queda a la filosofía volver a intentarlo, volver a preguntar, volver a pensar, volver a experimentar.

Referencias

Anderson, R. L. (2012). The debate over the Geisteswissenschaften in German philosophy. En T. Baldwin (Ed.), *The Cambridge history of philosophy, 1870-1945* (pp. 221–234). Cambridge University Press.

- Azadpour, L., & Whistler, D. (Eds.). (2021). *Kielmeyer and the organic world: Texts and interpretations*. Bloomsbury Academic.
- Benis-Sinaceur, H. (2018). Philosophie scientifique: Origines et interprétations. Hans Reichenbach et le groupe de Berlin. *Philosophia Scientiae*, 22(3), 33–76. <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1553>
- Blackbourn, D. (1984). The discreet charm of the bourgeoisie: Reappraising German history in the nineteenth century. En D. Blackbourn & G. Eley, *The peculiarities of German history: Bourgeois society and politics in nineteenth-century Germany* (pp. 159–291). Oxford University Press.
- Cahan, D. (2004). *An institute for an empire: The Physikalisch-Technische Reichsanstalt, 1871-1918*. Cambridge University Press.
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu* (E. Imaz, Trad.). FCE.
- Dilthey, W. (2000). El surgimiento de la hermenéutica. En A. Gómez Ramos (Trad.), *Dos escritos sobre hermenéutica* (pp. 21–81). Istmo.
- Eley, G. (1984). The British model and the German road: Rethinking the course of German history before 1914. En D. Blackbourn & G. Eley, *The peculiarities of German history: Bourgeois society and politics in nineteenth-century Germany* (pp. 39–157). Oxford University Press.
- Galison, P. (2016). Meanings of scientific unity. The law, the orchestra, the pyramid, the quilt and the ring. En H. Kamminga & G. Somsen (Eds.), *Pursuing the Unity of Science: Ideology and Scientific Practice from the Great War to the Cold War* (pp. 12–29). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315603094>
- Goethe, J. W. von. (2019). El experimento como mediador entre objeto y sujeto. En N. Trujillo Osorio (Trad.), *Anotaciones sobre la planta originaria* (pp. 11–23). Cuadro de Tiza.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Tecnos.
- Helmholtz, H. von. (1876a). Relaciones de la ciencia de la naturaleza con la ciencia toda (A. G. Linares, Trad.). *Revista Europea*, III(128), 177–181.
- Helmholtz, H. von. (1876b). Relaciones de la ciencia de la naturaleza con la ciencia toda (conclusión) (A. G. Linares, Trad.). *Revista Europea*, III(129), 193–200.
- Helmholtz, H. von. (1995a). On Goethe's Scientific Researches. En D. Cahan (Ed. y Trad.), *Science and culture: Popular and philosophical essays* (pp. 1–17). University of Chicago Press.

- Helmholtz, H. von. (1995b). The Facts in Perception. En D. Cahan (Ed. y Trad.), *Science and culture: Popular and philosophical essays* (pp. 342–380). University of Chicago Press.
- Jurkowitz, E. (2002). Helmholtz and the liberal unification of science. *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, 32(2), 291–317. <https://doi.org/10.1525/hsp.2002.32.2.291>
- Kant, I. (1974). Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral (R. Torretti, Trad.). *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, 10(27), 57–87.
- Kant, I. (1989). *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica* (C. Canterla, Trad.). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar* (P. Oyarzún, Trad.). Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (Disertación de 1770) (R. Ceñal Lorente, Trad.). CSIC.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). FCE, UAM, UNAM.
- Kant, I. (2011). *Primera introducción de la Crítica del Juicio* (N. Sánchez Madrid, Trad.). Escolar y Mayo Editores.
- Krieger, L. (2011). *The German idea of freedom: History of a political tradition*. University of Chicago Press.
- Lenoir, T. (2006). Operationalizing Kant: Manifolds, models, and mathematics in Helmholtz's theories of perception. En M. Friedman & A. Nordmann (Eds.), *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science* (pp. 141–210). MIT Press.
- Lindberg, S. (2010). The Remains of the Romantic Philosophy of Nature: Being as Life, or the Plurality of Living Beings? *CR: The New Centennial Review*, 10(3), 37–54. <https://doi.org/10.1353/ncr.2010.0046>
- Mach, E. (1905). Sur le rapport de la physique avec la psychologie. *L'année psychologique*, 12(1), 303–318. <https://doi.org/10.3406/psy.1905.3717>
- Mach, E. (1948). *Conocimiento y error* (C. Pla, Trad.). Espasa-Calpe.
- Mach, E. (1992). Sensory Elements & Scientific Concepts (1910). En J. Blackmore (Ed. y Trad.), *Ernst Mach—A Deeper Look* (pp. 118–125). Springer Netherlands.
- Mill, J. S. (1944). *Autobiography*. Columbia University Press.
- Mill, J. S. (2010). *La lógica de las ciencias morales* (J. F. Álvarez & A. Kiczkowski, Trads.). CSIC.

- Munday, P. (1998). Politics by other means: Justus von Liebig and the German translation of John Stuart Mill's Logic. *The British Journal for the History of Science*, 31(4), 403–418. <https://doi.org/10.1017/S0007087498003379>
- O'Connell, J. (1993). Metrology: The Creation of Universality by the Circulation of Particulars. *Social Studies of Science*, 23(1), 129–173. <https://doi.org/10.1177/030631293023001005>
- Phillips, D. (2010). Epistemological Distinctions and Cultural Politics: Educational Reform and the *Naturwissenschaft/Geisteswissenschaft* Distinction in Nineteenth-Century Germany. En U. Feest (Ed.), *Historical perspectives on Erklären and Verstehen* (pp. 15–35). Springer.
- Pöggeler, O. (1980). Is There Research Policy Making vis-à-vis the Geisteswissenschaften? (M. A. Gillespie, Trad.). *Zeitschrift Für Allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, 11(1), 164–193.
- Rickert, H. (1943). *Ciencia cultural y ciencia natural* (M. García Morente, Trad.). Espasa-Calpe.
- Schmidgen, H. (2002). Of frogs and men: The origins of psychophysiological time experiments, 1850–1865. *Endeavour*, 26(4), 142–148. [https://doi.org/10.1016/S0160-9327\(02\)01466-7](https://doi.org/10.1016/S0160-9327(02)01466-7)
- Smith, W. D. (1991). *Politics and the sciences of culture in Germany, 1840-1920*. Oxford University Press.
- Snyder, L. J. (2006). *Reforming philosophy: A Victorian debate on science and society*. University of Chicago Press.
- Steigerwald, J. (2019). *Experimenting at the boundaries of life: Organic vitality in Germany around 1800*. University of Pittsburgh Press.
- Wiley, T. E. (1978). *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*. Wayne State University Press.
- Windelband, W. (1949). Historia y ciencia de la naturaleza. En W. Roces (Trad.), *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia* (pp. 311–328). Santiago Rueda.
- Windelband, W. (1924). *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. J. C. B. Mohr.
- Wundt, W. (1896). *Compendio de psicología* (J. González Alonso, Trad.). La España Moderna.

KANT AND SIMONDON ON
HYLOMORPHISM AND INDIVIDUATION:
A DISCUSSION ABOUT REALISM, IDEALISM,
MATTER, AND INFORMATION

ARTURO ROMERO CONTRERAS

(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México)

ABSTRACT.

In this paper we offer a reading of Kant's schematism and Simondon's theory of individuation to draw some important parallelisms. The main goal consists of showing how both confront the hylomorphic scheme, the former within a theory of knowledge and the latter in the context of a philosophy of nature. It will be shown, however, that Kant's philosophy is not purely subjective. Not only he strived an empirical realism, but in some key sections of the Critique of Pure reason he offers already arguments to investigate the form and limits of our relationship to the real world. At the same time, Simondon will be read as a philosopher of nature that incorporates the intelligible in things through the notion of information. Their key parallelism lies in the fact that they use the hylomorphic model to explain processes of unification/individuation showing at the same time its limitation. This lies in the heterogeneity of form and matter and the impossibility of imposing the former of the later without further mediation. They will have to attribute matter some form, and some materiality to form. This will lead to the creation of a third space, synthesis or result of the concurrence of disparate levels of organization. It will be concluded that the complementary reading of Kant and Simondon offer a natural realism compatible with the main exigences of transcendental philosophy.

1. Kant's realism

Kant has recently become a key figure in the idealism-realism debate. The reception of his work in the 20th century reception is far from homogenous, but one may claim that his transcendental idealism overshadowed his empirical realism. The so-called linguistic turn, according to which ontology may be reduced to epistemology and epistemology to language analysis, found in Kant a key forerunner. This interpretation is not arbitrary, for Kant himself insisted in the impossibility of reaching things in themselves. This led early to several criticisms from figures like Jacobi and Schelling, insisting that transcendental philosophy is in the risk of losing the very real. Kant himself tried to provide arguments against unilateral readings in the second edition to the *Critique of pure reason* (*KrV*). Important in this respect is the *refutation of idealism*, a very short section which seems to contradict the more extreme claims about the inaccessibility of things in themselves. In the *Transcendental aesthetic* he defends that intuited things, included their relationships and constitution are not things in themselves, that they only exist in us (A42/B59). But on the *Refutation of idealism* we read:

I am conscious of my existence as determined in time. All time-determination presupposes something persistent [*Beharrliches*] in perception. This persistent thing, however, cannot be something in me, since my own existence in time can first be determined only through this persistent thing. Thus the perception of this persistent thing is possible only through a thing outside me and not through the mere representation of a thing outside me. (B 276)

Also in the *Transcendental aesthetic* we read that objects [*Gegenstände*] that we represent are not mere appearances [*Schein*], they are presented as something *really given* [*wirklich gegeben*], included its constitution [*Beschaffenheit*] (B 69).

If the *Critique of Pure Reason* is an analysis of the *conditions* of knowledge, it must be assured that we actually *know* something. Otherwise, philosophy would not be different to classical rationalism/dogmatism in which knowledge is achieved through pure understanding. Kant states that things in themselves are to be regarded as =X (A 104). The ultimate possibility of knowledge depends on the I and its unity, namely, the transcendental unity of apperception. This takes the form of identity I=I. There is thus a tension between the identity required for knowledge (A=A) and the relationship of subject to object (A≠B). For Kant equality and inequality are equally originary. Fichte has the merit of stating that

the real problem of philosophy is the link between subject and object, the absolute relationship. There are two equivalent formulations for the first principle, as he states in the *Wissenschaftslehre* (Fichte 1794/1956): “I am I” and “I=I”. The first has the form of predication, the second, the mathematical form of equality. For him, the real “X” of philosophy are the terms “is” and “=”. Now, the “link” is double: it must relate the subject to itself and the subject to the object. Fichte reconciles subject and object in the first principle. The I is an object for itself. The otherness attributed to the object, the no-I (A≠B), appears as the second principle, *subordinated* to the first.

One may say that Kant’s (read classically as some who denies the possibility of knowing things in themselves) and Fichte’s philosophies remain purely subjective, that the unity provided by self-consciousness does not explain how knowledge is possible at all, i.e., how *things and their relationships* really affect us. Philosophy cannot do any progress in investigating *nature*, for it stops in the conditions of access, in the conditions of possibility of science, reserving to the latter all the rights to speak about the real. Philosophy is formal, all content stems from concrete sciences, although the latter is grounded in the former. Kant himself claims that intuitions are *grounded* in things in themselves (A 49/B 66), but such a ground is not known. It is the transcendent matter of experience for the subject, which is pure form. But *within* the subject, intuitions will turn to constitute the subjective *matter* which will be formed by the pure concepts of understanding. There is, so to speak a duplication of the absolute subject-object relationship within subjectivity. As a transcendental philosopher, Fichte will make self-consciousness the precondition for all subject-object relationship. Even if we are affected by things (Fichte uses the term *Antoss* to name this encounter) what we have access to are intuitions and intuitions already possess subjective forms of intuition (time and space). But we do not know nothing about our link to nature, only what we unite in our consciousness.

One may question the alleged inaccessibility of things in themselves on two grounds. First: because we are also real, we are also nature, i.e. living and thinking nature. Second, because, as Kant himself acknowledged, nature seems to *anticipate* subjectivity in life. The section devoted to the *Refutation of idealism* in the *KrV* is difficult because it seems to require attributing to time and space some *reality* as well as to the relationship cause-effect. In this section it is claimed that all intuitions suppose something that lasts, something insisting with its presence in the midst of a constat flow of representations. This stable thing

(*Beharrliches*) has the same function as substance: it is the stable in time, the content regarding pure form. We know, however, that “substance” is but a concept of understanding. The same occurs when thinking causality, another pure concept of our reason. For Kant I am aware of myself only if my senses are determined. This determination requires something different to itself, a real thing. This real thing determines my senses through affection. Now, being affected means to be part of a real causation process. Indeed, when the sensation ceases it is because the object is longer in contact with us. It has withdrawn. But to understand how two things can enter in contact or how can they suspend it, we need to suppose some common space, another violation of Kant’s radical transcendental view. Finally, if things can eventually approach or distance, we need time, the elementary condition for change in the real. In this respect it is no surprise that Kant dedicated his last investigations to matter in the *Opus Postumum*. Matter is not an empirical concept, something than can be directly investigated by science. It is a metaphysical concept as it involves the totality of nature. But it is clearly not a scientific interrogation. Despite this, the investigation of matter remains “transcendental” but in a peculiar way, not very different to Schelling’s nature philosophy. The investigation of nature is not done through pure concepts of understanding, but from the scattered knowledge of matter delivered by concrete sciences. Kant could have named it reflection in a broad sense when compared to what is stated in the *Critique of Judgement (KU)*. In it, Kant tries to thing in a single all-encompassing process natural and human history.

The seed for such an enterprise lies in the fact that we appreciate in life a figure which is neither a subject nor pure mechanism. There is, in nature, something that resembles me as a subject, but not fully. Nature is not taken only as a picture of the world, as something grounded in understanding, but as something grounded in nature at the same time. There is so to speak a double grounding: in us, as beings who understand and interpret the world, and in the world, so far we are part of it, not only because we are also real, but because we are a product of nature. We appear two times: in first person, for us, and in third person, in nature. The enigma is the transit, the second person, which seem to lie in life. If subjectivity is I and everything not-I, it seems necessary to be more refined. There is the absolute no-I of things, the relative not-I of other intelligent and sentient beings and the not-I of the other, my neighbor. But at the same time as a subject there are also important distinctions: the empirical and the transcendental I, the practical and the theoretical, etc. The unity of the I is not simple, self-reference has levels and

modes. We are not transparent to ourselves, and that is what makes critique necessary. Let's remember the first lines of the *KrV* where Kant says that reason has the inevitable tendency to pose unanswerable. The enemy of reason is not sensibility or the passions or unreason, but reason itself. This is why the *analysis* of reason is made as a prerequisite to orient its *use*.

But what to do with Kant if on the one hand he prohibits all direct access to the thing in itself and, on the other, he seems to claim that time, space and at least some of the concepts of pure understanding must be considered as real relationships of the world? When Kant says that we cannot know things in themselves he is only saying that we cannot know them from the inside, but from our contact with them. But because we are part of that world out contact with them is real, understandable, for example, in terms of causation or reciprocal interaction. Intuitions are "ours" but are also "preformed" but the common space and time and set of relationships we, subjects, share with things in themselves. To cut all relationship with the world as otherness makes knowledge impossible; in this case all representation should be thus understood in terms of production or creation, as pure activity. But Kant says that sensibility is the realm of passivity and reception. How could receive something that is made of a different "substance"? Now, to solve the problem of heterogeneity, there is the temptation of unifying immanently the field of interrogation, either as pure subjectivity or as pure nature. In the first case we fail to recognize otherness of nature, in the second, we naturalize consciousness, losing its very ideal nature. *The fundamental problem of transcendental philosophy is that of the synthesis of two heterogenous yet non fully separated modes of being: subject and object.*

Kant has shown that there is an "isomorphism" between the relationships what we find *in us*, and the relationships that constitute us. There is time and space as forms of sensibility and there is time and space as the common world we share with things and other I such that they can affect us. The same goes for other "logical" forms. They constitute the table of judgements and categories, but they have to be supposed in order to explain our very *existence*. The *KrV* divides the structure of the knowing subject in sensibility and understanding. The first provides the matter while the second provides the form. But there is already form in sensibility. It possesses an irreducible matter stemming from the world and a form provided by our senses: time and space as pure forms of receptivity. On the other side, concepts are forms applied to intuitions, but also provide the matter to the construction of higher-order judgements. From another perspective intuitions

and concepts so far they are representations (*Vorstellungen*) they constitute the matter upon which the pure I, a logical form of apperception, is applied. As we can see, there is no fixed domain to be called absolute matter or absolute form.

In the refutation of idealism Kant says that we do not only consider known objects to be real, but also their constitution (*Beschaffenheit*) that is, their relationships. Because what does it mean to know an object but to apprehend its relationships, even the simplest of substance and attributes? If we know something, we know relationships. We do not incorporate matter into us in the act of knowledge. It is a material contact that *transfers information*. This was Descartes' bafflement when observing pain: a mechanical encounter of our body with fire turned into something mental: sensation. There was a shift of nature of the phenomenon. Or the phenomenon included a shift from extension to mind. This is precisely the enigma. From the point of view of form and matter, it can be said that the object corresponds to matter and the subject to form. But there is a problem. If the object is pure matter, *materia prima*, without form, then there is nothing to know in it. We would have a brute and silent contact with things, imposing arbitrary forms from the outside. Matter must already contain form. On the other side, the subject must be both real to be able to enter in contact with real things, and ideal, to be able to think them. The global structure at stake cannot be grasped in the simple relationship A-B, but the relationship $A-B \Leftrightarrow A'-B'$ (matter-subject \Leftrightarrow subject-matter).

2. Schematism

We have seen that in order to save knowledge, Kant requires an empirical realism, i.e. the certainty that there is a real world (not only objective, for us) and that it is knowable. The refutation of idealism, the commentaries in the transcendental aesthetics, the interest in matter in the *Opus Postumum* and in nature as it appears in the *KU* clearly shows Kant's *philosophical* interest in nature as a whole, what the *KrV* prohibited, and the *KU* confined to mere reflection. It seems that between pure objectivity and mere reflection there is third term in which we formulate global conjunctures and hypothesis which are both in consonance with concrete sciences and with understanding. It may be called reflection but not as a free play of imagination or speculation in a bad sense. There is an index of plausibility that is neither deductive nor inductive but, to use a term from Peirce: *abductive*. Nature philosophy is closer to abduction than a fiction having the form of an "as

if” (*als ob*). In nature philosophy the object is the self-configuration (its formal dimension) of matter in different domains (in which subjectivity is both a domain and the domain in which all domains appear).

Now, the problem in Kant’s whole philosophy systematically seen is that of *synthesis*. He is reluctant to construct an absolute system for that would annul the fundamental ontological difference between things and concepts and between intuitions and forms of understanding. But he is not dualist, for *synthesis* is the source of all knowledge and, eventually, the conjunction between natural history and human history constitutes a single horizon for humans. Science and morals, theoretical and practical reason are both interlaced and irreducible one to the other. There is also no absolute third in which both sides would lie, nor a “common ground” or a first principle providing the Kantian edifice with a global and final form. There is rather a multitude of connections to be clarified.

We have stated the importance of the real, nature and matter for Kant, but also the difficulty to treat them as real because of the transcendental precaution not to confuse things with our representations of them. Yet, there must be a connection between both or else, there is no knowledge at all. Knowledge requires both activity and passivity, something constructed, and something given. But if we say that there is an ultimate connection subject-object as thing in itself and subject, and that the subject is on one side of the equation, it is clear that there is no possibility of explaining what the other thing is in itself or without us. Even further, we are conscious of the things in singular and local encounters, but not of the structure of nature making capable such encounters. And yet, we have access. The very idea that we are subjects and that we have a representation of things from a perspective is something we have to explain. How do we arrive to the conclusion that we are subjects, different from things, if we cannot get outside ourselves? It is because we can *compare*. We compare things, we compare opinions of different people about the same object, we compare how we see things from different perspectives and different moments, we compare ourselves with other people, animals, etc. This means that we are not constituted by one single all-determining difference, but by a multitude of relationships, which we can vary to test our beliefs. Nor the object nor the subject are made of a single and solid piece. There are several relationships with varying degrees of freedom. This what makes *experimentation* possible.

We can find the same subject across Kant’s philosophy: the double claim of continuity (self-consciousness, immanence) and break (separation, heterogeneity) between subject and object. It is clear that both immanence and transcendence,

simple continuity and radical break are two impossible limits for synthesis. This is why the Kantian “system” offers a plural structure that never reaches absolute unity, a first principle or an ultimate ground. But since all the parts of the system interlaced, they arrive to absolute separation. Kantian philosophy is between “the one” and “the two”. This formulation is close to the philosophy of Simondon, a philosopher akin to the problems Kant is dealing with, as we will try to show below.

But let’s stay with Kant for a moment. We have insisted in how the main problem for Kant is the synthesis of the heterogeneous. This is said all the time, and it constitutes the *Leitmotiv* of the *KrV*: knowledge results from the synthesis of concepts and intuitions, the ideal and the real. But how is this possible? How can form and matter, real and ideal get into touch if they are heterogeneous? In the transcendental deduction of the *KrV* Kant offers the reasons why we have to admit the existence and contribution of pure concepts of understanding to give account of the factum of science. Mathematics and physics deliver absolute certain objects of knowledge. Such certainty cannot be derived from our encounter with empirical objects. Every empirical encounter is locally and temporally given and bounded. As Hume claims, no necessity can be attributed to empirical successions of events. But both mathematics and physics deliver knowledge (synthetical judgements, where something new is known) and necessity. Since empirical experience cannot provide of necessity and we have necessary knowledge, such certainty must come from another place. This place is called understanding, where we find most of the classical metaphysical concepts, but know recognized as pure “logical forms”, lacking any content.

But there is still a problem to be addressed. If the transcendental deduction proves the *necessity* of pure concepts of understanding to explain necessary knowledge, it is not clear how that takes place. If concepts and intuitions are ontologically different, if they have a different origin, what assures their compatibility. It is true that both intuitions and concepts are representations and that, as such, they are elements of understanding. But it is clear that concepts cannot be imposed on intuitions from the outside. This would make the application of concepts arbitrary. There must be something in the object making this or that concept or understanding more appropriate. This problem is openly dealt with in the section on the schematism. As it happens with the refutation of idealism, the schematism is both short and obscure. The extension of the sections gives the impression that they deal with mere clarifications, because the main arguments are already at hand. The schematism seems at first glance to offer an explanation

of how we can subsume particulars in concepts. We know what subsumption consists in establishing the belonging of an individual to a class in the light of some property. But Kant says that there is problem in the application of concepts to intuitions because there exists a heterogeneity (*Ungleichartigkeit*). The problem emerges when I try to gather intuitions and pure concepts of understanding. This is precisely the problem of the whole *KrV*: how to introduce form in matter, the general in the particular, the real and the ideal. How can a concept correspond to an intuition if they are so different in nature? Kant writes:

In all subsumptions of an object under a concept the representations of the former must be homogeneous [*gleichartig*] with the latter, i.e. the concept must contain that which is represented in the object that is to be subsumed under it [...] Thus the empirical concept of a plate has homogeneity with the pure geometrical concept of a circle, for the roundness that is thought in the former can be intuited in the latter. Now pure concepts of the understanding, however, in comparison with empirical [...] intuitions, are entirely unhomogeneous, and can never be encountered in any intuition. (A 137/B 176)

Independently of the type of function we attribute to schematism in the *KrV* we can appreciate the problem. The heterogeneity between concepts and intuitions is not that radical, such that they could never enter in contact. But there is also no immediate connection such that to every intuition one and only one concept of understanding could be assigned. There is space for consideration while remaining faithful to what is given. If the transcendental deduction shows that it is necessary that concepts of understanding apply to intuitions, it is not said how, nor which types of problems we are confronted with. Kant says that a transcendental doctrine of the capacity to judge (*Urteilstkraft*) must show “the possibility of applying *pure concepts of the understanding* to appearances [*“wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können”*] (A 138/B177). Kant’s answer is that there is a third element a third “domain” providing some structure supplementary to that of time and space. This domain is governed by a third faculty: imagination (*Einbildungskraft*), being both sensible and intelligible:

Now it is clear that there must be a third thing, which must stand in homogeneity with the category on the one hand and the appearance on the other, and makes possible the application of the former to the latter. This mediating representation must be pure (without anything empirical) and yet *intellectual* on the one hand and *sensible* on the other. Such a representation is the *transcendental schema*. (A 138, B 177)

One may think that imagination accomplishes the ultimate synthesis demanded by reason. But this is not obvious, because the ultimate instance of synthesis is the transcendental unity of apperception. It is not hard to see that concepts like “unity”, “synthesis”, “subsumption” or “gathering of the multiple” are close but not equivalent at all. We may see *unification as a type of individuation in different levels*. To provide a synthetical unity of what passes in time to deliver a unified object is the task of intuition. To provide a general space for the operation of representations is the task accomplished by understanding. What is thus the job of schematism and of imagination in general? Kant says that thinking is spontaneous, i.e. an act of freedom. But the task of knowledge lies, at the same time in establishing necessary connections between things. How can that be possible? We can identify the activity of subjectivity in judging, its active character. But it is in judgement that we also find freedom because we can decide which concepts suit better the observed material. Judging is both necessary and free, it establishes necessity but only according to a certain point of view of under certain considerations that are not obvious. What we see in the schematism is the classical problem of hylomorphism, how to bring together matter and form.

It is not violent to interpret the whole Kantian project as a display of oppositions. The *KrV* often resorts to the hylomorphic scheme. As we have argued, in the *KrV* things in themselves provide the absolute matter, while the subject provides the form. Within the subject intuitions provide the matter for thought and understanding, its form. It is repeated that they are different, but that they must come together. There is a double origin of experience a sort of “polyarchy”. Subjectivity is this sense both a “formal space” where operations with representations take place, and a “focal point” where two different sources meet.

Schematism provides thus a third, both intellectual and sensible that serves as mediation for concepts and intuitions. Transcendental schemes are homogeneous to form and to matter at the same time. From this a third object comes to the fore. There is process of individuation, where intuitions are formed, and concepts are rendered sensible. But as we have noted, this would not be possible if matter hadn't any form (and it has a form provided by the a priori forms of time and space) and if concepts didn't have any matter (i.e., if they could not be instantiated in a variety of general relationships). Schematism is brought about by the transcendental imagination. The question here is the role of imagination regarding sensibility and understanding. There are at least two possible readings. Either imagination is a transit in the subsumption of intuitions in concepts. Or it is the place where

concepts and intuitions meet, thanks to a process of transformation. Elements supporting both claims can be found. Kant does not depart from the problem of subsumption, but he clearly speaks of the production of new syntheses.

Philonenko (1982) convincingly argues that the schematism is aimed at providing an answer to Berkley's objection to the possibility of general concepts. Indeed, if we introspectively search in our spirit the "general concept of triangle", it is nowhere to be found. We always find a *concrete image* of a triangle. A general concept should include all triangles without being none of them. In more contemporary terms, such a concept should include a rule to construct a general object *including all its variations*. A classic example is the symmetry group of the equilateral triangle. The symmetry group defines all the possible transformations (reflections and rotations of the figure in bidimensional space) under which the object *remains invariant*. Such a group, as the "general concept of triangle", involves "more" than a single knot, and "less" than the general concept of object. It is something in-between including real and structural knowledge of the world. By means of schematism we obtain second-order rules. We do not only construct a triangle, but the *set of all triangles* (invariance), obtained by some variation following from some operation.

3. Transcendental schemes, time, and numbers

Transcendental schemes are the work of imagination. A *third* space different to both intuition and understanding comes into play. The determination of our inner sense, which is time, offers such a space where structural elements of the perceived can be extracted approaching them to pure concepts of understanding. The task of schematism lies in *recognizing abstract relationships of things to time and within time*. As Kant says that schemes are: a priori time determinations according to rules (*Zeitbestimmungen apriori nach Regeln*) (A 145/B 185) and, following the order of the categories, they refer to; time sequence (*Zeitreihe*) time content (*Zeitinhalt*), time order (*Zeitordnung*) and the time paradigm [*Zeitbegriff*] regarding all possible objects (A 145/B 185). In this way the synthesis of all multiplicity (*Mannigfaltigkeit*) in sensibility (*Anschaung*) takes places within the inner sense, and, indirectly, thanks to the transcendental unity of apperception.

Transcendental schemes allow us to *think and perceive* at the same time objects in terms of pure concepts of understanding, like substance, reciprocal

action, or causality. Some sentient intelligence, like Husserl's categorial intuition, seems to be at stake. Schematism is exemplar in the Kantian project because it deals with the mystery of the relationship between logic and existence, form, and matter. Schemes are "the phenomenon, or the sensible concept of an object [*Gegenstand*], in agreement with the category" (A 146/B186). This is possible because all objects of sensibility, pure or empirical, are given in time, even spatial ones. Not because space relationships can be translated into time relationships, but because spatial objects are always *given in some temporal sequence*. This is why time constitutes the absolute dimension of givenness. Now, time, as Kant says in the transcendental aesthetic is a *pure form* of receptivity. In this sense, time is linear, directed, continuous and infinite. This framework allows the classification of phenomena according to time relationships. To *determine time* means only to show different possible relationships within a certain structure. We offer here a table of categories, judgements, schemes, and a modern interpretation.

We won't go into details. Let's concentrate on the category of quantity. For Kant quantity involves the schema of number. Number is thus the quantity of the phenomenon. Metaphysical concepts of singularity, multiplicity and totality are transformed by Kant into logical concepts, very close to what we today call quantification. But quantification in general, without numbers is only vaguely applied to things. Science requires numbers, what constitutes a link between abstract quantification and precise numeric determination. In the eyes of the contemporary mathematician number theory is as theoretical as logics. The obey more Hilbert's system of axiomatization and the demand of proofs than Kant's understanding of numbers.

It would seem than numbers in Kant, although not psychologically defined, seem to have a foot in sensibility. This is how Kant explain the "unreasonable" applicability of mathematics in the real world. He might offer a very limited understanding of numbers, but he is right in showing the big problem of linking logics and sensibility. Number theory offers indeed a middle terrain between pure mathematics and a tool for empirical sciences. We can structure our knowledge in logical fashion in order to avoid contradictions. But the objects of science can only be modelled by specific fields of mathematics. Neither category theory nor set theory, the competing theories regarding the foundations of mathematics, suffice to describe physical phenomena. We need analysis, or groups, of topology, i.e. mathematics to model objects and, moreover, structures and systems.

Category	As pure concept of understanding	As type of judgement	Judgements	As scheme	Former metaphysical concept	In logical terms
Quantity						
	Unity	Singular	A is B	Magnitude as quantity (time sequence) → Number A punctual moment in time Number 1 (count)	The singular	$\exists!$ (only one)
	Plurality	Particular	Some A is B	An extension of time Iteration of no. 1, line segment, indeterminate addition (divergence)	Multiplicity	\exists (many)
	Totally	Universal	All A is B	The whole set, a determinate sum (convergence)	The one-all	\forall (many)
Quality						
	Reality	Affirmative	A is B	Intensity of sensation as index of existence (time content) → Degree Presence of sensation in time as substance (fullness)	Being (substance or subject in predication)	Set {x}
	Negation	Negative	A is not B	Absence of sensation in time Emptiness	Nothingness (negation of the predicate)	Empty set $\emptyset = \{\}$
	Limitation	Infinite	A is non-B	Range of sensation between fullness- emptiness, allowing a border (the complement of sensation may be another sensation of void)	Infinity, indeterminacy (affirmation of the negation of the predicate)	Complement A' = $\{x \in U x \notin A\}$
Relation						
	Substance (substantia et accidens)	Categorical	A is B	Correlation (time order) → Order Permanence in time	Substance	Predication as <i>link</i> between subject and predicate through the copula "is." S is P
	Dependency (cause and effect)	Hypothetical	If A, then B	Succession in time	Causality	Conditional, implication S→P
	Community (reciprocal action correlation)	Disjunctive (inclusive)	A is B or C or D	Simultaneity	Reciprocal action	Disjunction (inclusive and exclusive) A is (B∨C∨D...)
Modality						
	Possibility- impossibility	Problematical	A may be B	Type → Existence Compatibility of more than two elements in time	Possibility	\diamond (A is B)
	Existence-non- existence	Assertoric	A is B	Existence in a determinate time	Existence	Predication as <i>affirmation</i> A is B (i.e. the case)
	Necessity-Contingency	Apodictic	A must be B	Existence in all times	Necessity	\square (A is B)

Fig. 1.

Concepts of understanding have no shape, like the mathematical objects mentioned by Kant, but they have *form*. We could say: *structure*. Mathematical objects, too, as well as intuitions so far they are spatiotemporally formed. Time and space have a global structure. Schemes are different elements, objects and patterns inscribed in or defined within the structure called time. Judgements are also forms or structures that allow generalizations about mathematical objects. However, Kant says that in the architectonic of pure reason intuition provides the matter and concepts, the form. How can we reconcile both views? If we claim that intuitions, schemes, and concepts are nothing but forms, we assure their continuity. There would only be transformations or functions among them, a second-order rule taking us from one system to the other. If there is unification within intuition and within understanding, schematism would confront us with a second-order unification, namely, with synthesis. Even if Kant defines schematism in terms of subsumption of particulars (intuition) in universals (concepts), the real problem is the heterogeneity in the rules governing intuitions and concepts. Even if Kant seems to reduce schematism to a problem of rules for the application of concepts to intuitions these rules are rather obscure, for they require another faculty (imagination) and a set of radically new objects, like numbers. Matters of numbers (counting), of degree (continuity), order (ordering, series) and existence (modalization) come to the fore. Such a complex universe clearly exceeds the problem of subsuming particulars in universals, or the unification of multiplicity.

Synthesis may be understood as the unification of the multiple in three senses: as delimitation (when in intuition we constitute individual objects out of a multiplicity of sensations), as subsumption (when we unify several elements by their membership to a class), and the combination of two sources into a third (as in schematism, when we take elements of both intuition and understanding to create a new domain). The most interesting for us is the third case, for it exceeds a single plane or domain to combine two. In schematism we see the emergence of a new domain, where new things appear as they are now seen from the point of view of numbers, plenitude, order, and possibility, and not in terms of object qualities. Objects are mathematized. This is precisely the prerequisite for the access of the natural world into the realm of mathematics. We are calling the schemes mathematical structures. If pure intuitions give us mathematical objects, “things” that can be known, schemes deliver structures. Of course, they can be studied as abstract objects, but they can also be applied as structures to explain phenomena. Mathematics are both form and object. This is not surprising given the relative

use Kant gives to the concepts of form and matter. Subjectivity is purely formal regarding things in themselves. But intuition is the matter that must be formed by concepts.

It is easy to see that Kant is both operating and struggling with the classical hylomorphic scheme, where matter is defined as pure potentiality, deprived of any form, and absolutely passive; and form is understood as pure actuality, without any material component, and absolutely active. In this scheme form arrives to matter from the outside. In this secret fecundation of matter by form, the real from the ideal, form remains for itself what it always was. That is, there is no process of formation, transformation, or deformation whatsoever. Matter is also equal to the void, to pure potential, incapable of self-formation, eternally indeterminate but infinitely determinable. This is the problem that Kant unwillingly confronts. Forms cannot be applied to matter from the outside. A process of transformation is needed, such that concepts become sensible and intuitions become intelligible. This is the place where the object of knowledge really appears. In understanding there are no objects, but pure concepts and rules of connection among concepts. In intuition we have *Gegenstände*, but not thinkable objects. *If* the real object of knowledge is the synthesis of concepts and intuitions and their heterogeneity is only bridged by imagination, then schematism describes the process of emergence of the object of knowledge, namely, the actualization of the virtuality of concepts and virtualization of the actuality of intuitions.

It is true that the transcendental deduction, as we have seen, shows why to explain the universality and necessity of mathematical knowledge (and mathematicised natural sciences) *we have to suppose universal a priori concepts as well as its applicability to intuitions*. But this is an *indirect proof*, so to speak, a sort of *reductio ab absurdum*. Because the alternative hypothesis, namely, that mathematics obey psychological or empirical rules is impossible, we have to admit the existence of pure concepts of understanding. But the *constructive proof* is missing, we have to show *how* to effectively construct an object of knowledge from intuitions and concepts. It is only here that heterogeneity becomes a problem to be solved. The rules demanded by schematism are the operations and procedures to construct objects of knowledge in a “third space”, where intuitions and concepts are approached.

Schelling says in his *System of transcendental idealism* that transcendental philosophy starts with an I possessing a complete system of categories to think nature as phenomenon. The I imposes its forms to nature from the outside,

doubting eventually about the reality of the external world, but assuring things as representations certain for subjectivity. But, as we saw already, *knowledge* of the world, must assure that it is knowledge *of the world*, i.e. of the real. *Naturphilosophie* follows the opposite way, as Schelling states in his *System of transcendental idealism* (SW03: 342). That is, if transcendental philosophy follows a top-bottom approach, from the I to nature and its constituent matter, nature philosophy starts with matter and ascends (constructs) to subjectivity. Here there is no application of subjective forms to natural indeterminate matter (Fichte), nor a mere self-relationship of the I to the I (Hegel), but a self-formation of matter, where intelligence is a product. This follows a bottom-top approach. As we tried to show, the investigation of things in themselves is not something that exceeds human capacities, but only their knowledge. We do not have experiences of the totality of things, i.e., we do not have access to the set of all things, and not even to the totality of a single thing, for we may always discover new properties or qualities. But this does not mean that we do not have access to them. We do, but partially. We should rather say that we do not have complete or total access to things in themselves, but only partial, spatially, and temporally conditioned. Now, categories are not external forms to be applied arbitrarily to some indeterminate matter. Otherwise, no schematism would be needed. Schematism must do justice to both the traces of things in themselves left in us as sensations, and our rational unity of self-consciousness. This is the tension of knowledge and the reason why it demands adequation to the thing and good judgement; to recognize necessity but putting into play freedom.

But since things and thought are linked, we can never claim that our cognitive apparatus is separated from the real. It is both real for itself and real as natural phenomenon; and it also ideal, not a thing, and an instance giving form to nature. In other words, because there is a (complex) frontier or border between nature and mind, we can *construct* our idea of nature by exploring subjectivity. As we saw, Kant finds a relative symmetry of problems regarding nature. In order to be affected by things, we saw that we must be inscribed in the same time and space as things, and that there must be some substance, i.e. something that lasts, and that encounters between things must follow the law of cause and effect, etc. We have to *suppose* all this to avoid an objective idealism. In this sense, nature philosophy is fully conjectural but still transcendental, for it provides the (real) conditions of possibility of actual thought and its temporal emergence in the universe. For this reason, schematism becomes paradigmatic, because it shows the problem of

individuation (the emergence of individuals called objects of knowledge) which actualize or instantiate concepts but also virtualize and liberate intuitions from their particularity. It is paradigmatic because it tackles the abstract solution provided by hylomorphism to explain the emergence of actual individuals.

In the next section we sketch some general ideas of Simondon presented in his seminal work *The individuation in the light of the notions of form and information* as he tackles explicitly the problem of individuation in objects of natural sciences, especially physics and biology. For him hylomorphism is a weak solution to the explanation of how concrete individuals emerge and last in the world. As we will see, he finds a similar problem found by Kant in schematism, namely, that forms cannot be applied from the outside to some undifferentiated matter, and that the latter must already have some form as well as the former be materially instantiated. For this purpose, I will present some arguments given by Simondon in the first chapter of the mentioned book.

4. Simondon, hylomorphism and individuation

As we have seen, Kant *both* resorts to the hylomorphic scheme to explain the encounter of concepts and intuitions and criticizes it. It uses it, for concepts are understood as pure forms of understanding, while intuitions are seen as the matter of understanding. But he is also critical of the scheme as he acknowledges that concepts and intuitions are not immediately homogeneous. The object of imagination is the result of the combination of concepts and intuitions, provided concepts need to become sensible and intuitions must become intelligible. Kants must concede, however, that intuitions are the matter of understanding, but they are already representations, i.e. elements at hand for reason, and they possess also a form provided by the pure forms of understanding: time and space. At the same time, concepts may be universal, but not any concept can be applied to any matter. Concepts are arranged in four groups, which reflect different perspectives of objectivity. They are not absolutely content-free. An absolutely free form, with no relation to matter would be arbitrary. At the same time, concepts can be seen as matter used by the form of all forms, i.e. the transcendental unity of apperception. There is never matter without some form, nor there is useful form without some material relationship. Now, all these distinctions are grounded *in subjectivity, pure form regarding things in themselves*, which would constitute pure matter. But again, *if there is knowledge* and not arbitrary and exterior application of

forms to some indifferent matter, then matter must possess some experienceable form, and the subject must be somehow a real thing capable of experiencing real material things.

A symmetrical problem appears in the work Simondon. In his work *Individuation in Light of Notions of Form and Information* (Simondon 2013) he presents his philosophy as a systematic interrogation on how to understand *individuation*. Atoms, cells, organisms, persons, or thoughts are individuals in different domains; everything that can be counted as one. But all these are examples of individuals *come to be*, they are the result of a process, not its point of departure. Individuality is a result, thus demanding a “pre-individual” realm different from unity (both global as totality and local as element). This is why *being* must be seen un Simondon as being more-than-one, differing from itself. But it is also less than an accomplished individual, devoid of all possibilities to keep changing. Now, the preindividual must already include form and difference, for individuals cannot come from the absolute void. Atomism looked for the first elementary components of the metaphysical universe: the atoms of Democritus and Epicurus (and the doctrine of the clinamen), Leibniz’ monads, Frege’s and Russell’s logic atomism, or Badiou’s set theory are examples of such metaphysical primitives. And they are primitives because they do not have an origin, they are there before time itself. They are thus indifferent to relationships, for they arrive from the outside and do not modify their essence. Substantialism is similar to atomism for it takes individuals to be the only real. They are individual substances, *hypokeimenon*, or a subject capable of receiving all possible attributes. But again, substances do not come to be, they are eternal. In some interpretation of Aristotle, however, substances (the *ousía*) may be regarded as the result of the combination of form and substance. There is, in the limit, some *materia prima*, pure potency, deprived of all attributes, and some form, pure actuality, capable of determining abstract matter. But here, as in the former examples, there some individual already constituted: forms. They remain unaffected when applied to matter. And matter is formed, but from the outside. In Simondon forms must undergo a process of transformation and instantiation in order to be effective in the world. This is *mutatis mutandis* what Kant observes. Pure concepts of understanding cannot be applied *directly* to intuitions, some judgement is required. But also forms must be transformed to be applicable. A scheme or schema is the result of a transformation of pure concepts, retaining only *some structural trait*.

Standardhylomorphism represents the classical solution to individuation.

When individuals are not seen as simple and elementary, they are considered the result of some *principle of individuation*. But such a principle takes really existing individuals and tries to understand them by some decomposition. Individuals are taken as ends. But to ask about individuation means to ask how real existing individuals emerge out of a process. Now, if individuals are not given *ab ovo*, and they are not the *end* of some process, then there are, *stricto sensu*, no individuals. There is individuation and different levels of individuality. This ensures that individuals never “die” by reaching their “perfection” or “proper place” or, in physical terms, they never find a final state of equilibrium, a state of maximum entropy. But they are also not unstable. Individuals, last, above all. They endure. They are produced as individuals and they contribute, in different extent, to the maintenance of such individuality. Now, Simondon will follow a very similar approach as Kant, not on the side of subjectivity, but on the side of nature. He will concede that several forms in nature repeat in different matters. But he also recognized that not every matter may take every form.

To approach this problem, Simondon revives the classical example of form and matter in human creations. He does not take the example of a statute and its idea in the mind of the sculptor. He will resort to a more humble one: a brick. Bricks are in the middle ground of nature and culture; they are fully material, but also designed by human intellect. They lie in the very link between the natural and the cultural, offering thus a possible way to investigate the obscure copula between subject and object. He starts by stating the obvious: it seems that a brick results from the combination of some undifferentiated matter like clay, and some ideal form, like a parallelepiped:

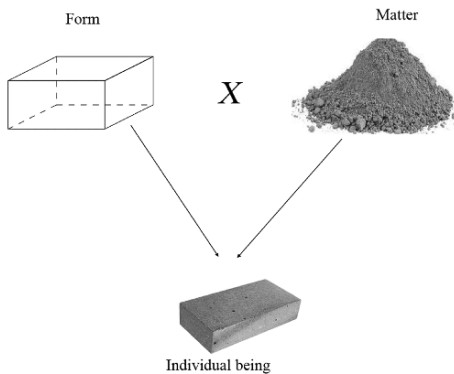


Fig 2.

But Simondon asks a classical question of philosophy: how can a form touch matter? The answer is simple: it can't. Unless we are missing something. We have no access to things in themselves fully and from the interior to tell how this happens. But in technical processes we assist to a combination of matter and idea. Simondon says that the hylomorphic scheme is “abstract” because a) it makes abstraction of several traits of the material clay and the ideal parallelepiped; b) it does not say anything about the process by which the brick comes to being. To “see” the form in clay we have to change of scale. We cannot make a brick out of any material: some are too soft, others, too hard; some break, others are too heavy, etc. We need a very special type of clay. Its properties (like viscosity, hardness, temperature, etc.) depend on its *molecular arrangement*. At the same time, we cannot produce bricks with the idea of a parallelepiped, we need a material mold.

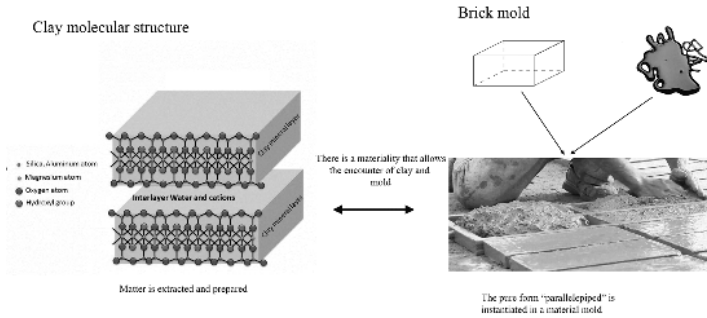


Fig 3.

There has already been a process: clay has been selected and prepared to become suitable clay for bricks. And the form parallelepiped has been instantiated of “actualized” in a mold. Formed matter and instantiated form exist before the encounter. Now, the process of formation involves three elements: matter, form, and energy. The inner structure of clay allows certain viscosity such that it can take the form of the mold. The mold forms by applying a structured *force* through its walls, limiting the dispersion of the clay. The mold conveys a form acting on the structure of clay (existing at a sublevel). But none of this could take place without a material encounter. Matter forms of *informs* other matter through energy.

There has already been a process: clay has been selected and prepared to become suitable clay for bricks. And the form parallelepiped has been instantiated of “actualized” in a mold. Formed matter and instantiated form exist before the

encounter. Now, the process of formation involves three elements: matter, form, and energy. The inner structure of clay allows certain viscosity such that it can take the form of the mold. The mold forms by applying a structured *force* through its walls, limiting the dispersion of the clay. The mold conveys a form acting on the structure of clay (existing at a sublevel). But none of this could take place without a material encounter. Matter forms of *informs* other matter through energy.

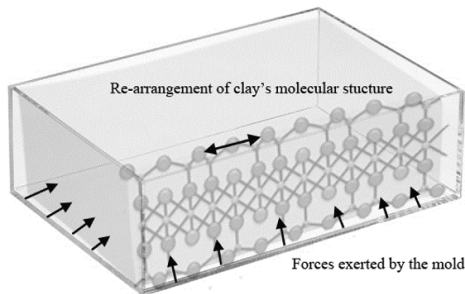


Fig. 4.

The parallelism between Kant's schematism and Simondon's individuation is justified so far both are confronting the hylomorphic scheme in a fundamental level. It might be said that Kant offers the "subjective" side of a hylomorphic synthesis, while Simondon shows the "objective" side of hylomorphism in the process of individuation. But, as we have said, Kant's subjective synthesis includes the real *in intuition*. At the same time, Simondon is not only concerned with the individuation of a physical object, because he includes the "ideal" side of a geometric form. The relationship subject-object should be rather seen as double relationship: object-subject ↔ subject-object. But we must not consider the terms as points or positions of a square. On the contrary, every term possesses some complexity, and cannot be considered a trivially connected space, capable of being contracted to a point.

What lessons can we derive from this comparison, if any? First, that we never find unqualified matter (*materia prima*). It possesses necessarily some form but, this is important, such a form exists at another scale or level of organization. Molecular structure and the form of the mold correspond to different orders. The form of intuitions, i.e. its material *organization*, including all its richness, does not belong to the same order as conceptual forms. Second: form and matter are

not points or simple elements of a dual relationship. That is: we do not have a simple opposition between form and matter. What counts as matter and what counts as form possess different *structures*, i.e., they are *multiplicities* or *varieties* distributed in different levels. Relationship between different structures may be interpreted as *functions*.

A *function* is nothing but a rule assigning elements of one structure (domain) to another (codomain). A function is a transformation. More general than a function is a *morphism*, namely, a *structure preserving map*. A morphism is the natural generalization of the concept of function. Cassirer argues (1910) that the concept of function displaces that of substance, upon which classical logic and ontology were based. In predication we assign attributes to substances, the only thing we consider real. Predication subsumes a particular in a more general category or class. But in modern mathematics a radical shift takes place in the consideration of its objects. They are not treated as *substances*, but as elements of a system of relations. There are not atoms, metaphysical, linguistic or mathematical, but relationships in which every individual is inscribed. Science establishes laws of nature as relationships between variables and constants. A law is thus expressed in mathematical terms as an equation, that is a *connection* between terms. But -and this is the most important thing- such terms are not things or concrete values but *sets of possible values*. Variables allow things to appear along a series of *possible values*, as objects distributed in “regions” of time and space. Objects emerge in the real and for us in relationships. Relationships are as real as individuals. Individuals are actualities but they “live” in relationships, actual and virtual, upon which a possible being-other is assured. In other words, *determination* does not preclude the possible, but on the contrary. The set of relationships among ever-forming individuals are responsible both of actuality and virtuality, the determined and new possibilities. This is what Simondon calls “metastable equilibrium” (Simondon 2020: 5), a state different to disequilibrium (where individualities cannot last) and equilibrium (a state of “death” for no change is possible anymore), a state of dynamical equilibrium.

But what *maps* are involved both in the individuation of the brick and the individuation of our object of knowledge? Clay has so to speak two levels of existence: molecular structure and amorphous clay. The latter has possibilities, both micro and macro, that depend on local and global structures. At molecular level possibilities are given by the relationships between atoms and other molecules. The “properties” of an individual are the result of micro relationships.

Possibilities are created in-between, among individuals of some level and do not derive from some originary chaos or the void. Even the void or the preindividual (where individuals have not yet been formed) has a *proto form*, a set of differences and relationships. Possibility and becoming do not rest in an indeterminate origin, but in determination, because all determination in the actual real supposes a “reserve” of virtuality. There is no first transit from the virtual to the actual; all virtuality is attached to the actual as its *spectrum*. Possibility is in the world and not outside it. The world does not need an “event” or the effects of exteriority to be different. It is immanently capable of being-other precisely thanks to this reservoir of potentialities lying between individuals, in and through their relationships.

Now, the possibilities of clay to become a brick are both internal and external. Internally they depend on molecular reciprocal relationships. Externally, on the relationship *between clay and mold* (here operating as an environment). Possibility lies both in a preindividual region and in the relationships with other elements of the same level. Intuitions present similarly two levels of structure. We have on the one hand, material-based-patterns found in intuition; and, on the other, a global spatiotemporal form assured by the forms of intuition. Concepts are materially based because they cannot be applied to *any* matter arbitrarily. But they also have a global logical form. The “application” of concepts to intuitions is also partial because *intuited things are conceptualized regarding a particular perspective*. They are subsumed but only according to certain traits. Just as clay may adopt different forms, the same intuition or set of intuitions may be ordered by different concepts, depending on what trait we are investigating. But again, not any clay is apt to build a brick. Simondon remembers how modern technology is abstract as it tries to impose ideal forms to matter without consideration of its structure. Not any type of wood is good to make a table; and not any cut will render equally useful, flexible, or long-lasting wood planks. Regarding our capacity to judge, there is, for Kant, no fixed rule, no metarule to use our rules (A 134/B 173). But it is not arbitrariness what decides which forms are to be used, but the attention to matter and its structure and behavior. A good sculptor does not impose an imagined form to a piece of rock. He or she chooses the type of rock, it prepares it and starts a process of negotiation between idea and matter.

We have claimed that matter should be attributed some structure. There is never pure amorphous matter. At the same time, there is never pure subjectivity, because it exists also as body, both sentient and capable of being affected. Now, the introduction of the concept of information by Simondon dispels the questionable

consideration of some “ideal” dimension of matter. The existence of information in nature is already sufficiently credited. And theories like the 4E (embedded, embodied, enacting, and extended) cognition also point at this distributed existence of thought. As a final remark we want to mention Simondon’s concept of transduction, for it allows to understand both processes of being, of thought and of transition between being and thought:

By transduction we mean a physical, biological, mental, or social operation through which an activity propagates incrementally within a domain by basing this propagation on a structuration of the domain operated from one region to another: each structural region serves as a principle and model, as an initiator for constituting the following region, such that a modification thereby extends progressively throughout this structuring operation. (Simondon 2020: 13).

Transduction is the transit from one domain to another or the conjunction of two of them to form a new one. We must however distinguish between the mere information transmission, where source and target remain unchanged and the important is to avoid any information loss (as in Shannon’s information theory) and the process by which there is transformation, in-formation or a process of morphogenesis or transformation. We mentioned already Descartes’ observations on pain and the need to explain the transformation of a mechanical encounter of the human body and a cutting object to the mental reality of sensation. We know today that the mechanical encounter involves some information, which is apprehended by the skin, and then turned into electrical information in the nerves, to finally arrive to the brain where information is captured by chemical neurotransmitters. There is a set of encounters: thing-skin, skin-nerves, nerves-brain, but also a simultaneous transmission of information, both losing and adding new bits of it. The “upwards” way goes from physical encounter to sensation and finally to the interpreted pain; but for this to occur there is a “downwards” path going from memory and thought to sensation in order to interpret it. This is also what we can see in Kant. The path going from object to subject ($O \rightarrow S$) is called, first, affection, and then sensation. The complementary path goes from the subject to the object by the synthesis of apprehension ($S \rightarrow O$) and is called thought. But, as we have seen, both paths are complex, made of sets of *directed arrows or relationships*.

We must concede that the relationship Kant-Simondon remains problematic. One seems to offer a theory of subjectivity, based on critical premises. The other, seems closer to a philosopher of nature, using concepts for which no deduction is

provided, following rather a dogmatic exposition. But, as we have seen, Kant is both a transcendental idealist and an empirical realist. We have tried to show that intuitions are in Kant the *partial* print of the real in us. Simondon also claimed that his philosophy of individuation of the physical and living worlds cannot be accomplished with an individuation of thought and its concepts. Kant shows us a static world, where forms are always already given, and matter is only found. But in the section on schematism he shows a process where the initial heterogeneity of concepts and intuitions is overcome in a new and concrete object of knowledge. Such a processual approach is clear in Simondon. He does not admit neither the eternity of forms, nor the eternal amorphous character of matter. And yet, he confronts the same problem of Kant, that of hylomorphism. By two different paths they encounter an analogous set of problems offering similar observations. We showed how both must attribute form to matter and matter to form. They must be conceived as complex structures and not as points or trial terms of a relationship. We saw also how there is a multilayered relationship between both domains, involving both local a global, micro, and macro approaches. There is, finally, in both perspectives, the emergence of a third and new domain where an individual object is constituted. This is the concrete object for Simondon and the known object for Kant. Several nuances must be made in this new alliance between Kant and Simondon, but it certainly promises the possibility to pursue a natural-materialism compatible with Kant's indispensable criticism.

Bibliography

- Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Fichte, G. (1956). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Philosophische Bibliothek. Band 246. Nachdruck auf der Grundlage der zweiten von Fritz Medicus herausgegebenen Auflage von 1922 mit einem Sachregister von Awin Diemer. Felix Meiner, Hamburg.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Felix Meiner.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press
- Philonenko, A. (1982). *Études Kantiennes*. Paris: Vrin.
- Simondon, G. (2013). *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Grenoble: Jérôme Millon.

Schelling, F.W.J (2009). *Schelling im Kontext II auf CD-Rom*. Karsten Worm - InfoSoftWare.

Simondon, G. (2020). *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minnesota: University of Minnesota.

SELLARS, KANT Y HEGEL: REFLEXIONES EN TORNO A LOS GRANDES MODELOS DE LENGUAJE

XAVIER ARANDA ARREDONDO
(Universidad de Guanajuato, México)

ABSTRACT.

The pragmatist philosopher W. Sellars proposed in his essay “Philosophy and the scientific image of man” that it would be science, through its theoretical work, that could account for the place of human beings in the world by integrating the conceptual framework of human beings and their relationships into a common ontology. We propose to use large language models (LLMs) such as ChatGPT 3.5, as the clearest attempt at a theory that could integrate such a conceptual framework of human beings. Given Sellars’s interest in the philosophies of Kant and Hegel, we will make a critique of the ambitions of LLMs in the Sellarsian terms indicated, and on the possibility of them transitioning from models of language to models of knowledge. Our critique will focus on the possibility of a criterion of unity (such as the use of tools that aid in inferential reasoning) to avoid hallucinations, as well as the main driver behind the possible transition to knowledge models. We will point out that this effort lies in the position that Hegel calls subjective idealism, showing that a principle of explanation cannot be predictive. This will result in the impossibility of integrating the common ontology proposed by Sellars.

KEY WORDS:

Artificial intelligence, Metaphysics, Epistemology, German idealism, Naturalism

RESUMEN.

El filósofo pragmatista W. Sellars propuso en su ensayo “Philosophy and the scientific image of man” que sería la ciencia a través de su labor teórica, la que podría dar cuenta del lugar del ser humano en el mundo a través de integrar el marco conceptual de los seres humano y sus relaciones a una ontología común. Proponemos emplear el ejemplo de los grandes modelos de lenguaje (LLM) como ChatGPT 3.5, como el intento más claro de una teoría que pudiera integrar dicho marco conceptual de los seres humanos. Dado el interés de Sellars en las filosofías de Kant y Hegel, realizaremos una crítica a las ambiciones de los LLM en los términos Sellarsianos señalados, y sobre la posibilidad de que estos transicionen de modelos de lenguaje a modelos de conocimiento. Nuestra crítica se centrará en la posibilidad de un criterio de unidad (como el empleo de herramientas que auxilien en el razonamiento inferencial) con el fin de evitar las alucinationes, así como el principal motor detrás del posible paso a los modelos de conocimiento. Señalaremos que este esfuerzo se encuentra en la posición que Hegel denomina idealismo subjetivo, mostrando que un principio de explicación no puede ser predictivo. Esto tendrá como consecuencia la imposibilidad de integrar esa ontología común propuesta por Sellars.

PALABRAS CLAVE:

Inteligencia artificial, metafísica, epistemología, idealismo alemán, naturalismo

Introducción

Wilfrid Sellars fue un filósofo con gran influencia en el pensamiento analítico norteamericano de la segunda mitad del siglo XX a nuestra fecha, quizás mejor conocido por sus reflexiones pragmatistas en torno a la mente y el lenguaje a la par de un naturalismo epistemológico. Además, ha sido un pensador clave en el acercamiento contemporáneo de la filosofía analítica a la filosofía de Kant y Hegel en particular. Figuras como Richard Rorty, Robert Brandom, y John McDowell han comentado sobre esta influencia¹. Las lecturas de la filosofía de Hegel, acompañadas de la mano de Sellars, coinciden en una interpretación no metafísica de su sistema. Gran parte de esto se puede adjudicar al naturalismo de Sellars el

¹ Rorty 1997, McDowell 2009, y más recientemente Brandom 2019.

cual plantearíamos desde una tesis crucial hallada en el ensayo “Philosophy and the scientific image of man” de 1962. Esta tesis sostiene que la dimensión ontológica de la existencia humana habría de incluirse (si no reducirse) al marco explicativo de la ciencia, aunque manteniendo sus características específicas, logrando conciliar la brecha epistémica entre ambas. En el anterior sentido el enorme interés que despiertan los grandes modelos de lenguaje (y las redes neurales en sus diversas aplicaciones), sostendremos, ilustran una alternativa al acercamiento fiscalista reduccionista habitual a solucionar dicha brecha desde una posición naturalista. El éxito de estos depende de la comprensión no meramente del lenguaje, sino de las características epistémicas e inferenciales de la ontología de los seres humanos y sus relaciones, donde esta discusión a la par del interés de Sellars en Kant y Hegel permite trazar una línea argumentativa pertinente para la epistemología contemporánea. De tal suerte, propendremos entender el dilema epistemológico en el que se encuentran los grandes modelos de lenguaje, remitiéndonos a uno de los más grandes obstáculos que encontrara el sistema crítico Kantiano, de ahí ilustraremos la crítica Hegeliana, esbozando dos puntos cruciales para la posibilidad de dicho análisis.

Wilfrid Sellars y el problema de la imagen del hombre en el mundo

El naturalismo en la epistemología contemporánea es un término comúnmente asociado con W. V. O. Quine, en este sentido, el naturalismo de Sellars no es tan distinto al del primero, quien abogara por abandonar el empleo de términos normativos en la epistemología con la finalidad de adoptar un descriptivismo teórico conducente a una reconstrucción racional de las prácticas científicas (Quine, 1969, p. 78). Quizás, la separación entre dichos pensadores reside en cómo es que ambos llegaron a sus conclusiones, donde Sellars ilustra una diferencia de fondo en cómo la filosofía, y por ende la epistemología, no puede cumplir su meta: encontrar un principio de objetividad que muestre la continuidad con la empresa científica.

La filosofía de Sellars se caracteriza por un tipo de holismo apoyado en un ataque al fundacionalismo epistemológico que depende de algún tipo de contenido dado como lo son “...contenidos sensibles, objetos materiales, universales, proposiciones, conexiones reales, primeros principios, etc.” (Sellars, 1991, p.

72)². Nuestro autor concluye, para que dichos contenidos puedan ser dados necesariamente no podrían ser útiles epistemológicamente, mientras que, si son útiles en el anterior sentido, no podrían ser realmente dados. Es una conclusión hegeliana³: el resultado del análisis filosófico muestra que todo contenido es mediado.

Sin embargo, Sellars difiere de Hegel en un aspecto clave, ya que apunta a una teoría positiva del conocimiento cuya estructura no sea inferencial (deVries, 2016)⁴. Toma como paradigma las creencias relacionadas con la introspección, la percepción, y la memoria, donde estas creencias además deben de poseer la condición que el sujeto epistémico “sepa” que son confiables, lo cual no sólo significa que los sujetos epistémicos puedan ser capaces de emitir juicios sobre juicios:

El punto esencial es que, al caracterizar un episodio o un estado como un estado de saber, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificarlo y ser capaz de justificar lo que uno dice. (Sellars, 1991, p. 168)

Operar en el espacio lógico de las razones es estar familiarizado con el discurso normativo, con sus estándares de lo correcto y apropiado. Esta es una caracterización holista muy semejante a la de juegos del lenguaje en el segundo Wittgenstein, y que disuelve la posibilidad de aislar los estados cognitivos. El problema se torna en por dónde comenzar a adquirir semejantes estados cognitivos evitando la circularidad o el regreso. Según deVries (2016), los adquirimos poco a poco mediante hábitos y disposiciones que interrelacionados garantizan la aplicación del lenguaje normativo de lo cognitivo. Para Sellars

Uno parece forzado a escoger entre la imagen de un elefante que descansa en una tortuga (¿qué sostiene a la tortuga?) y la imagen de una gran serpiente Hegeliana del conocimiento con la cola en su boca (¿dónde comienza?). Ninguna servirá. Para el conocimiento empírico, como para su extensión

² De aquí en adelante, la traducción de las citas textuales es de mi autoría salvo cuando se explicita lo contrario.

³ Hay que recordar que Sellars refiere a su texto como una serie de meditaciones hegelianas evocando tanto a Descartes como las lecciones en Paris de Husserl en la sección no. 20 de *Empiricism and the philosophy of mind* (1997, p. 148).

⁴ La epistemología Hegeliana se constituiría en su paso del universal al particular y singular, ejemplificados en el paso del concepto al juicio y silogismo en la *Ciencia de la Lógica*, es decir, bajo la lectura de Sellars, inferencialmente. Sellars atribuye esta idea a Kant “los conceptos son ítems que esencial y no accidentalmente pueden ocurrir sólo en juicios, y los juicios a su vez son ítems que esencial y no accidentalmente pueden ocurrir sólo en argumentos” (Sellars, 2007, p. 4).

sofisticada, la ciencia, es racional, no porque tenga un fundamento sino porque es una empresa que se auto corrige y que puede poner en peligro cualquier aseveración, pero no todas al mismo tiempo. (Sellars, 1991, p. 128)

Esta idea de la ciencia como una empresa que se autocorrige es la tesis naturalista que mencionamos y aparece en el ensayo "Philosophy and the scientific image of man" (1991), donde su finalidad es mostrar la disyunción entre el conocimiento filosófico y el conocimiento científico.

Sellars argumenta que el marco referencial de la filosofía puede entenderse como la "filosofía perene" cuya intención en términos de la analogía teoría y práctica, es el sentido de la totalidad, esto es, la descripción del mundo y su relación con el ser humano bajo una misma ontología.

En contraste, según Sellars, la imagen científica del hombre-en-el-mundo es una

[...] concepción que se limita a sí misma a lo que las técnicas correlacionales pueden decirnos acerca de los eventos perceptibles exterior e interiormente y que postula objetos imperceptibles y eventos con el propósito de explicar correlaciones entre perceptibles [...] Nuestro contraste, entonces, es entre dos constructos idealizados: (a) el refinamiento correlacional y categorial de la 'imagen original', a cuyo refinamiento llamo la imagen manifiesta; (b) la imagen derivada de los frutos de la construcción teórica postulacional que llamo la imagen científica. (Sellars, 1991, p.19)

Esta relación entre la imagen manifiesta y científica pone en cierta paradoja a la filosofía, en ya que, en su búsqueda por la imagen de la totalidad, necesita de la objetividad de las diversas disciplinas que abonan a su vez verdades hacia esta empresa. La imagen de esas otras disciplinas, en cambio, según Sellars no busca el todo, sino que está satisfecha dentro de sus confines y coexiste con las otras disciplinas que no se reemplazan entre sí, puesto que incluso un eliminacionismo reduccionista estaría de la mano de una empresa meta-teórica más afín a la propuesta de un epistemólogo (sería a final de cuentas, un compromiso metafísico más allá de las pretensiones de la idealizada imagen científica).

El hombre-en-el-mundo, por tanto, necesita fusionar estas imágenes en una imagen estereoscópica al modo en que los ojos izquierdo y derecho en su conjunto nos permiten observar con profundidad. ¿Cómo realizar esta síntesis? Para Sellars, ambas no pueden coexistir, por ejemplo, proponiendo una imagen intermedia que regule a ambas imágenes, ya que esto preservaría su separación sin solucionar la circularidad que exhibe cómo una presupone a la otra, en este sentido una de las

dos imágenes debería tener primacía sobre la otra.

En el resto del texto ejemplificará los problemas que surgen de dar primacía a la imagen manifiesta o a la imagen científica, en específico resulta interesante la postura en torno a esta última, donde nos señala que incluso asumiendo un tipo de reduccionismo, la complejidad de la realidad de los individuos vistos desde todos sus aspectos como individuos libres, que forman parte de una sociedad, además de poseer la complejidad propia de ser entidades físicas; la imagen científica sería incapaz de dar cuenta del irreducible núcleo del marco conceptual de las 'personas'.

Es en este último sentido que señala la posibilidad de la imagen científica de dar cuenta de la imagen manifiesta, a través de integrar a las personas o a la comunidad

[...] el marco conceptual de las personas es el marco conceptual con el que pensamos de los demás en tanto que comparten las intenciones de la comunidad que provee del conjunto de principios y estándares (arriba de todos, aquellos con los que el discurso significativo y la racionalidad misma es posible) dentro de los que vivimos nuestras propias vidas individuales. Entonces el marco conceptual de las personas no es algo que debe ser reconciliado con la imagen científica, sino algo que debe ser unido. Entonces, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla no sólo con meros modos de decir lo que es el caso, sino con el lenguaje de las intenciones comunitarias e individuales, de modo que al construir las acciones que pretendemos hacer en términos científicos, directamente las relacionemos con el mundo como es concebido por la teoría científica según nuestros propósitos, y hagamos el mundo ya no un apéndice extraño al mundo en el que realizamos nuestras vidas. Podemos, por supuesto, justo como las cosas se presentan ahora, realizar esta directa incorporación de la imagen científica en nuestro propio modo de vida sólo en la imaginación. Pero hacerlo es, sí sólo imaginariamente, trascender el dualismo de las imágenes científica y manifiesta del hombre-en-el-mundo. (Sellars, 1991, p. 40)

La pregunta que realizamos a continuación se remite básicamente a señalar cómo luciría una teoría científica que pudiera integrar el marco conceptual de los individuos, es decir, un marco conceptual que posibilite el discurso significativo o la racionalidad tal como enuncia Sellars, pero prescindiendo justamente de la idea de totalidad de la imagen manifiesta.

Proponemos que los grandes modelos de lenguaje (large language models o LLM) presentan si no el primer ejemplo de una teoría como esta, quizás el ejemplo

más exitoso dada su prevalencia en el imaginario popular contemporáneo. En este sentido, habrá que aclarar dos cosas, cómo es que funcionan estos modelos, y segundo, en qué consiste esta ausencia de la idea de totalidad donde mostraremos, posee repercusiones severas contra la postura de Sellars, visibles desde el tratamiento de la filosofía de Hegel.

Los grandes modelos de lenguaje

Sostenemos que los grandes modelos de lenguaje (LLM de aquí en adelante) representan adecuadamente la idea de Sellars en tanto que estos buscan integrar el marco conceptual de los individuos, es decir, el lenguaje natural justo como se practica, y no bajo la idea de una necesaria depuración lógica que sustraiga la estructura veritativa, que en consecuencia evite las confusiones entre teorías, como lo plantearía el positivismo lógico⁵.

Los LLM pretenden hablar justo como los individuos hablamos, no existe pues, inicialmente, una pretensión de alterar el lenguaje, o encontrar un lenguaje mejor al lenguaje natural con el fin de adoptarlo en nuestra empresa epistemológica. A esto nos referimos con integración.

La cuestión se torna en ¿cómo es que funcionan los LLM? Primero es necesario esclarecer a qué se refieren por “lenguaje”, mientras que los LLM tratan de dar cuenta cómo hablamos, no lo hacen aprendiendo las reglas gramaticales, es decir, la comprensión del lenguaje no es precisamente lingüística. Lo aprenden de manera no muy diferente a la que un niño lo haría, observando múltiples instancias del uso hasta sustraer una generalización. En este sentido un LLM como ChatGPT 3.5 no tiene un conocimiento explícito de las reglas gramaticales, pero de algún modo, durante su alimentación o entrenamiento, las descubre de manera

⁵ Un ejemplo de esto lo encontramos en R. Carnap quien intentó proponer un principio de tolerancia que redirigía el nivel de análisis del sintáctico al semántico, señalando la necesidad de que un lenguaje específico esté conformado por reglas explícitas, elaborando una distinción entre el lenguaje elegido y sus posibles interpretaciones (Awodey & Carus 2007, p. 191). La verdad de una premisa es el resultado de las reglas o elementos para la evaluación de la verdad misma según se presuponen en el lenguaje sobre el que se postula la teoría (Hylton, 2004, p. 128-131). De tal suerte, los errores de las teorías son propiamente los errores del lenguaje, es decir, de la ineficiencia o carencia de un lenguaje -que bien podría ser artificial- para poder proveer de una evaluación satisfactoria de la verdad de una teoría (Hylton, 2004, p. 128-131). Las proposiciones analíticas no podrían ser modificadas sin modificar el lenguaje de base, mientras que las sintéticas no necesitarían modificar ese lenguaje de base para ser cambiadas (Cerath, 2004, p. 56-58).

implícita (Wolfram, 2023). La aproximación, por lo tanto, no es superponer una estructura, sino asumir que esta existe y capturarla, cumpliendo con la meta de integrar el marco conceptual de los individuos, bajo una ontología común que mostraría el lugar del ser humano en el mundo.

¿Por qué los grandes modelos de lenguaje no se entrenan con las reglas gramaticales? La razón muestra la ontología de fondo en el modelado conceptual. Los LLM son una implementación avanzada de las redes neurales, que como su nombre lo indica, son modelos de cómo se supone que funcionan las neuronas, entendiéndolas como nodos interconectados cuya función es el procesamiento de datos. Es decir, son neuronas idealizadas y no representaciones fidedignas de las neuronas biológicas⁶.

En este sentido no hay una comprensión completa de cómo es que funcionan las neuronas reales, se trata de una aproximación estrictamente empírica-observacional que pretende retratar como funcionarían neuronas teóricas, delimitadas de un modo manejable para un modelo matemático que se aproxime al tipo de interacción que existiría en los cerebros reales. La aproximación al lenguaje funciona del mismo modo, no es comprender cómo funciona el lenguaje, sino emplear herramientas propias a una estadística de una lengua, ej. ¿cuál es la palabra más repetida en el idioma inglés? ¿qué vocal es la más común? Etc.

Los LLM dividen las palabras en “tokens”, que son partículas carentes de significado en sí mismas pero que componen palabras, algunos tokens son sufijos, otro tipo de token puede ser la letra “s” al final de una palabra indicando el plural, etc. Estas partículas no son estrictamente significativas para una gramática, aunque algunas pueden coincidir. La función de los tokens es descomponer textos en partículas analizables en términos estadísticos: ¿qué token es más probable que siga inmediatamente a otro? ¿cuáles tokens suelen emplearse conjuntamente y en qué porcentaje? ChatGPT 3.5 y otros LLM semejantes buscan producir una continuación razonable a cualquier indicación textual que se les proporcione por medio de “prompts”. La palabra clave aquí es razonable, que significa grosso modo, que sea coherente o plausible con el contexto proporcionado. Lo que es llamativo de los LLM es la capacidad de producir textos que lucen justo como otros que podríamos encontrar en libros, revistas, internet y demás fuentes. Los LLM pueden decir cosas que suenan bien gracias a que fueron entrenados con cosas

⁶ Por ejemplo, Nagyfi (2018) argumenta que la idea general de los predecesores a las neuronas artificiales es imitar ciertas partes de las neuronas como las dendritas, los cuerpos celulares y los axones, a través de modelos simplificados que no imitan ni la creación y destrucción de conexiones entre neuronas además de omitir la duración de las señales.

que suenan bien (Wolfram, 2023). Por ejemplo, Stephen Wolfram reflexiona lo siguiente:

Es sorprendente cuán humanamente parecen los resultados arrojados... lo que sugiere que el lenguaje humano (y los patrones del pensamiento detrás de este) son de alguna manera más simples y con “forma de leyes” en su estructura de lo que pensábamos. ChatGPT lo ha descubierto de manera implícita. Pero podemos exponerlo de manera explícita con la gramática semántica, lenguajes computacionales, etc. (Wolfram, 2023)

Una crítica común a los LLM es que representan modelos de lenguaje y no de conocimiento. Pero es sencillo observar cómo el modelado exitoso del lenguaje ambiciona ahora el modelado del conocimiento. La presuposición consistiría en que aprender a hablar (dominar el lenguaje natural) es aprender a pensar (el pensamiento se puede asumir incluso qua subjetividad), donde este modelo que equipara el lenguaje natural con la consciencia nos parece conducir a: 1) una reconstrucción de la conciencia donde los tokens (y sus transformadores) constituyen tantas “simulaciones” o “proxys” de estados mentales como sean posibles de constituir, llevando a una conciencia fragmentaria. Las “alucinaciones”, que son estos ejemplos donde los LLM se salen del camino predefinido e inventan información, dicen disparates, o empiezan a repetir discursos de odio y de discriminación, son ejemplos de esta falta de unidad⁷. 2) La intención de solucionar esto implementando un filtro con formas inferenciales al análisis de prompts con el afán de caer en línea con los criterios del conocimiento, es decir, cumplir con un criterio de unidad de la razón (conocimiento) visible en los recientemente propuestos modelos grandes de lenguaje aumentados⁸.

Este último punto es relevante para el pensamiento de Kant, quien buscó por una parte responder a la crítica a la causalidad de Hume, y por otra, al problema de la unidad de la consciencia. Como resultado de la deducción trascendental, el conjunto de reglas que producen las 3 síntesis (figurativa, de la reproducción, y de la apercepción), y que son justificadas más no deducidas (podría decirse de

⁷ Huang, L. et. al. (2023, p. 5-7) dividen las alucinaciones en dos conjuntos: 1) alucinaciones relativas a hechos (inconsistencia y fabricación de hechos), y 2) alucinaciones relativas a la fidelidad hacia las fuentes (inconsistencia relativas a las instrucciones, inconsistencia relativa al contexto, inconsistencia lógica).

⁸ Como su nombre lo indican, buscan introducir criterios de razonamiento (mayoritariamente informal), a partir de perfeccionar diversos elementos del modelado. Para una lectura del estado de la cuestión en los LLM referimos a Huang, J., & Chang, K. C. C. (2022) y Mialon, G. et. al. (2023).

modo más contemporáneo pragmáticamente inferidas),⁹ obtenemos la unidad del entendimiento; la síntesis de la apercepción muestra que fue una sola conciencia unida la que percibió un mismo objeto primero como aparición (Erscheinung) para determinarlo como fenómeno (Phänomen).

La síntesis de la apercepción, representativa de la facultad del entendimiento, traza las condiciones del sujeto trascendental (subjetividad) pero no es un criterio suficiente para esclarecer la unidad de la conciencia entendida como la razón en general (el conjunto de las facultades). El problema que encuentra Kant, y apunta directo a la metafísica, es que nada impide el empleo de los principios constitutivos del entendimiento fuera del ámbito de la experiencia (esto es, buscar la síntesis entre conceptos puros y no entre intuiciones y conceptos meramente). Kant implica que el mal empleo de los conceptos trascendentales responde a la ambición de encontrar principios absolutamente generales (que apliquen tanto a la razón como al mundo fenoménico), buscando la razón última¹⁰ de las cosas en la forma de principios incondicionados (en A 331/ B 338).

Aunque los principios incondicionados que busca la razón en su facultad especulativa no pueden constituir conocimiento, Kant encuentra que su utilidad yace en la empresa de buscar la unidad de la razón, incluso si los principios se proponen aplicar a las cosas mismas, pues evitarían el problema del eterno regreso de la razón en tanto que no sería posible encontrar un fundamento para su actividad especulativa, regulándola. Los dos tipos de principios (constitutivos y regulativos) son cruciales para capturar la unidad de la razón en general, y como podemos observar, al menos en esta pretensión de los LLM de la igualdad entre hablar y pensar, el papel de los principios regulativos queda subestimado.

En general no argumentamos sobre la importancia del papel de los principios regulativos, sino a la problemática que estos conducen en la denominada intuición

⁹ Aunque tradicionalmente se apunta a estos conceptos con la diferencia entre *quid juris* y *quid facti* en KpR A 87/ B 119, la tradición pragmatista norteamericana ha revisado una y otra vez la herencia Kantiana, por ejemplo, en el pragmatismo clásico de C. S. Peirce, en la noción del *a priori* analítico de C. I. Lewis, la intención de Sellars de llevar la filosofía analítica a su fase Kantiana, y el más reciente acercamiento a Hegel con autores como R. Brandom y J. McDowell entre otros, quienes parten de una lectura Sellarsiana/Kantiana del sistema Hegeliano en su mayoría.

¹⁰ Razón aquí refiere a explicación, ya que la idea de causa primera representaría el uso del principio de causalidad que es immanente a la experiencia (en A 299-301/ B 356-8) como un tipo de principio incondicionado, esto es, de razón de ser de las cosas pero que no necesariamente es la única explicación posible si de establecer principios incondicionados se trata, dado que los principios incondicionados no generan conocimiento cualquier forma de explicación que emplee este proceder cae en el mismo problema.

intelectual. Es decir, que la implementación de principios regulativos, como un siguiente paso para los LLM aumentados, conduciría a la serie de problemáticas que el idealismo alemán se dedicó a solucionar. Por ejemplo, dado que los LLM son modelos de carácter predictivo, la concepción que poseen del lenguaje es causal (esto es por la identificación entre poder causal y poder explicativo a nivel de las teorías científicas¹¹). Los modelos estocásticos no cumplen, sin embargo, con un criterio de causalidad fuerte (ontológico), sino de causalidad débil (epistemológico). Aplicado a este modelo que presupone la igualdad entre el lenguaje y la consciencia, se presupone la causalidad ya no a un nivel ontológico (puesto que el modelo estocástico sólo nos provee de causalidad débil), sino a un nivel metafísico, como un compromiso teórico-descriptivo donde lo que no puede explicar la teoría se plantea en términos de una falta de información acerca de los sistemas que pretende modelar (la consciencia en este caso), o más concretamente, una falta de poder computacional¹² de los LLM.

La causalidad como principio metafísico cuya función es teórico-descriptiva termina siendo una suposición necesaria para un gran modelo de conocimiento, pensando en un sucesor posible de ChatGPT (llamémosle ChatGPT K de aquí en adelante) que tendría que asumir que aquello que modela actúa de acuerdo con leyes, para poder generar sus propias leyes no coincidentes con la naturaleza en sí misma de aquello que modela. Este supuesto no sería del LLM, del que no necesitaríamos que fuese autoconsciente ya que esta suposición estaría a nivel del modelado de la red neural de conocimiento, entrenada para identificar formas inferenciales, y demás criterios explícitos o implícitos de la unidad de la razón. R. König recientemente advirtió esto:

Se podría decir que la realidad se construye como un área problemática con propiedades muy específicas, ya que los problemas individuales habrán de resolverse mediante el uso de los mismos algoritmos en los que se basan inicialmente, por lo que repito esto, un problema debe ser resuelto por los mismos algoritmos que contribuyeron al surgimiento de los problemas que luego deberían ser resueltos por ellos. (König, 2023)

¹¹ Dicho de otro modo, de nada sirve postular entidades teóricas que no posean poder causal, ya que no poseerían poder explicativo (en términos de la necesaria predicción a ser realizada por la teoría).

¹² La idea de que hay procesos donde el modelado requiere realizar el trabajo de cómputo paso por paso, sin atajos de por medio, y que implica una cantidad de tiempo inviable por el proceso (computational irreducibility en Wolfram, 2023)

Esta circularidad, califica König, es propia a un punto de vista trascendental. También es sujeto a la crítica que Hegel realiza al idealismo subjetivo en la *Fenomenología del espíritu* (PG), en el apartado de “Certeza y verdad de la razón” (p. 178). Existe un juego de doble ceguera en este respecto, por una parte, se puede sostener que ChatGPT K no estaría asumiendo explícitamente estas suposiciones, pero estarían contenidas necesariamente en la información con la que se entrena, por otra parte se podría señalar que tampoco habría una suposición explícita de este criterio en la información que selecciona para entrenarlo, pero la misma idea de seleccionar información relevante y no relevante para que ChatGPT K encuentre la unidad de la razón, conlleva ya esta suposición.

La crítica hegeliana al idealismo subjetivo y al rendimiento causal de un principio explicativo

Hay dos aspectos generales que desde el pensamiento Hegeliano permiten caracterizar la problemática:

- 1) La idea de causalidad como una suposición metafísica (teórico-descriptiva) implicada en la predicción.

Esta es una problemática que surge no sólo en la predicción, sino que atraviesa temas tan diversos como lo son ¿qué es una explicación científica? Y ¿qué es una explicación filosófica? El reduccionismo y el fisicalismo, y la definición de leyes naturales diferenciándolas de meras generalizaciones y/o disposiciones.

Identificada así, la suposición metafísica causal (teórica-descriptiva) plantea que, si la predicción produce resultados exitosos, entonces se trata de una confirmación de esta suposición que se identifica a su vez con una explicación (científica-causal). El problema es que tenemos numerosos ejemplos donde la predicción es altamente exitosa pero no hay una explicación en el sentido de una descripción narrativa, en el caso concreto de los LLM observamos que:

¿Podemos decir “matemáticamente” cómo la red hace sus distinciones? La verdad es que no. Simplemente “hace lo que la red neuronal hace”. Pero resulta que eso está bien en tanto que es equiparable con las distinciones que hacemos los humanos.

[...] Ese no es un hecho que podamos “derivar de primeros principios”. Es algo que se ha encontrado empíricamente como cierto, al menos en algunos

dominios. Pero es una razón clave por la cual las redes neuronales son útiles: de alguna manera capturan una forma “similar a la humana” de hacer las cosas. (en Wolfram, 2023)

Hegel objetaría a esto desde la introducción a la *Fenomenología del espíritu* (PG) y en sus primeras secciones. En la introducción pone de cabeza la noción kantiana de experiencia, esto es, la experiencia de lo sensible, señalando que no se trata de la mera relación entre la consciencia y el objeto (activa y constitutiva de conocimiento), sino del proceso en que la consciencia da cuenta de sí como consciencia y en relación con un objeto (PG p. 78). Dicho de otro modo, lo que la crítica Kantiana muestra es que el nivel de análisis metateórico, el que realiza teoría de la teoría orientada a delimitar las condiciones de constitución del conocimiento, no se encuentra en el nivel en que la consciencia experimenta sensiblemente el objeto, sino en el nivel en que la consciencia da cuenta de esta relación, la abstrae, y se permite universalizarla (en forma de generalidades, disposiciones o leyes, por ejemplo, del buen pensar); el posicionarse desde este nivel de análisis permite la evaluación necesaria para demarcar el conocimiento. La distinción entre fenómenos y conceptos se revitaliza en esta noción de la experiencia. En específico en “Fuerza y entendimiento” (PG p. 107) señalará que el modo en que se vinculan las leyes entre sí no es el modo en que los fenómenos se vinculan entre fenómenos; las leyes se estructuran lógicamente, aunque su contenido sea empírico, de tal suerte que su legalidad (la propiedad misma de ser legales) es la forma inferencial de la metateoría qua filosofía. Esto es, la ley que buscamos es el entendimiento mismo¹³.

De lo anterior, podemos apuntar que un principio causal (epistemológico) no necesariamente es explicativo ya que en sí mismo carece aún del elemento metateórico¹⁴, y al menos como una hipótesis temprana (y que esperamos se materialice en futuros proyectos de investigación), queremos plantear que cuando pensamos que una explicación consiste en una descripción causal (que apunta a leyes de modo deductivo), coinciden dos cosas diferentes, por una parte, la suposición metafísica causal (teórico-descriptiva), y por otra, la ontología de la teoría.

¹³ A esto refiere el pasaje final “Se ha levantado, pues, este telón que había delante de lo interior, y lo que tenemos es el mirar de lo interior hacia dentro de lo interior puro” (en la traducción de Gómez, 2010, p. 243, o en PG, p. 135-6)

¹⁴ Retomando la cita anterior de Wolfram (2023), el capturar una forma similar a la humana de hacer las cosas, no es explicar en qué consiste esa forma de hacerlas sino tratarla como epifenomenal a la predicción.

- 2) El otro aspecto de la problemática es que la idea de causalidad como una suposición metafísica implicada en la explicación no es posible como un principio a priori.

Para esclarecer este punto no necesitamos enfocarnos en la causalidad misma como sucede al querer delimitarla en el problema de la inducción, más bien planteamos que la función de la causalidad aquí es la de ser un principio explicativo con rendimiento a priori (nótese la sustitución de poder causal por poder explicativo que mencionamos anteriormente).

La idea general es que un principio explicativo presupone aquello que explica¹⁵, ¿de qué otro modo podría explicarlo? Esta pregunta parecería absurda para la epistemología naturalista puesto que describir el poder causal de un fenómeno es explicarlo, pero separando explicación de causación, esto es, separando el nivel de los fenómenos del nivel de los conceptos, o la experiencia sensible de la metateoría como demarcadora de conocimiento, la pregunta pierde su ingenuidad. Localizamos esta crítica en el comentario sobre el idealismo subjetivo en la sección de “Razón” en la *Fenomenología del espíritu* (p. 178-184), donde se plantea que, si la síntesis originaria del Yo es la primera categoría, presupone ya las otras categorías presentes en la consciencia y el mundo¹⁶, en esto consiste el problema de presuponer un principio causal/ predictivo/ explicativo como un principio de la unidad de la razón en un modelo de conocimiento.

Lo que Hegel critica no es en estricto sentido la idea del Yo, sino que la idea del Yo como síntesis originaria cae en esta misma trampa, de asumirse como un fundamento carente de mediación, pero esto no es posible de sostener porque la idea de una primera categoría implica ya el conocimiento y dominio de las categorías en general¹⁷.

Transferido a la idea de la causalidad como explicación, evidenciamos el siguiente dilema: El modo en que los LLM predicen el lenguaje posee un estatuto causal epistémico en tanto que nos provee de un tipo de predicción inductiva¹⁸,

¹⁵ Si revertimos el empleo de poder explicativo al poder causal obtendríamos que el efecto provoca la causa, como en el caso de la paradójica retrocausalidad, en su variante circular como la paradoja del abuelo.

¹⁶ A esto se refiere con “...hay diferencias o especies en la categoría.” (PG, p. 182)

¹⁷ Hegel va más allá indicando que la cosa a explicar y la explicación son constitutivas una de otra en tanto que sólo vistas en su actualidad (en sí y para sí) pueden constituir conocimiento (ser fundamento de conocimiento). Este es el trasfondo de la crítica a la cosa en sí y el eventual paso de la realidad (Realität) a actualidad (Wirllichkeit) en L I, p. 119.

¹⁸ Donde los aspectos concernientes a las generalidades propuestas por la teoría que

sin embargo, dado el nivel de coherencia aparente de los resultados de los LLM se asume que mediante el añadido de criterios de racionalidad (en el caso de los LLM aumentados) estos modelos darán cuenta exitosamente del pensamiento humano como un tipo de sistema a predecir, pero que al mismo tiempo no plantea una explicación de qué es el pensamiento y mucho menos del lenguaje, sino sólo una explicación de los criterios mismos que ya han sido empleados para entrenar los LLM sobre lo que es el pensamiento y el lenguaje (definición circular).

Es decir, los LLM no son capaces de caracterizar la ontología común que imaginaba Sellars, debido a que sus principios presuponen las mismas condiciones iniciales que deben de predecir. La crítica Hegeliana se dirige a que este tipo de acercamientos omite el papel reflexivo de los principios explicativos al ser demarcativos.

Para Hegel, el conocimiento requiere de dos aspectos esenciales al funcionamiento de una categoría, el determinar un interior (an sich) y un exterior (für sich). Para poder evaluar, todo criterio necesita explicar tanto qué incluye, tanto qué deja fuera (demarcación). Lo subsumido dentro de la categoría y lo excluido de esta, son en su conjunto, constitutivos de conocimiento, lo cual implica que la objetividad de un criterio se muestra en su actualidad (en sí y para sí, an und Für sich) y no sólo en uno de estos aspectos vistos a solas. Esto último impide que la objetividad de los criterios sea puesta a priori o trascendentalmente, ya que es necesario el desarrollo del criterio en conjunto con aquello que norma, de otro modo sólo permanece como una mera abstracción.

Dado que los principios son reflexivos, no pueden ser puestos a priori y no pueden ser ni predictivos o causales. Lo cual muestra cómo la relación entre poder causal y poder explicativo depende de la causalidad como el compromiso metafísico teórico-descriptivo que hemos mencionado, y que es el obstáculo más grande para la comprensión del conocimiento y de la ontología común que mencionaba Sellars, y según Hegel, no podría alcanzarse bajo un criterio a priori de unidad.

En conclusión, podemos señalar que la tesis Sellarsiana representada en los LLM es difícil de sostener debido a la circularidad inherente al mecanismo de alimentación de los modelos. Del mismo modo podemos observar que no se trata meramente de los LLM sino de las suposiciones meta-teóricas de los cuales los LLM participan como el ejemplo más reciente, y que estarían ya depositadas

les permitirían vincularse con una teoría basal (es decir las denominadas leyes puente), son tratados como epifenomenales (Kim, 2008, p. 135-6).

desde la tesis naturalista Sellarsiana. La crítica Hegeliana pone en evidencia que el modo de romper dicha circularidad sería a través de la reflexión entendida como el proceso de demarcación, pero que implicaría abandonar la idea de que los principios pudieran poseer un rendimiento a priori o trascendental. Sin embargo, para comprender en su justa medida la aportación Hegeliana a este debate, será necesario abrir un proyecto que vincule la solución al problema del fundamento, de la demarcación del conocimiento, y de la metateoría¹⁹ al sistema Hegeliano. Hemos esbozado algunos puntos de interés esperando despertar interés en esta relación, no obstante, el proyecto queda abierto hacia el futuro.

Referencias

- Awodey, Steve & Carus A. C. 2007. "The Turning Point and the Revolution: Philosophy of Mathematics in Logical Empiricism from Tractatus to Logical Syntax". *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. (Alan Richardson & Thomas Uebel, Ed.) Cambridge University Press. USA.
- Brandom, R. 2019. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard University Press. UK.
- Cerath, Richard. 2004. "Quine on the Intelligibility and Relevance of Analyticity". *The Cambridge companion to Quine*. (Roger F. Gibson, Ed.) Cambridge University Press. USA
- Gomez Ramos, Antonio (traductor). 2010. *Fenomenología del Espíritu*. G. W. F. Hegel. Abada Editores. UAM. Madrid
- Hegel, G. W. F. 1986a. *Werke* (Bd. 3, Phänomenologie des Geistes). (Moldenhauer & Michel, Ed.). Surhkamp Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. 1986b. *Werke* (Bd. 5, Wissenschaft der Logik I, L I). (Moldenhauer & Michel, Ed.) Surhkamp Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. 1986c. *Werke* (Bd. 6, Wissenschaft der Logik II, L II). (Moldenhauer & Michel, Ed.). Surhkamp Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main.

¹⁹ Distinta de una ciencia de ciencias como una aplicación de los métodos predominantemente cuantitativos de la ciencia a su propio quehacer.

- Hegel, G. W. F. 1986d. *Werke* (Bd. 9, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweiter Teil Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen, EN). (Moldenhauer & Michel, Ed.). Surhkamp Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main.
- Huang, J., & Chang, K. C. C. (2022). "Towards reasoning in large language models: A survey". arXiv preprint arXiv:2212.10403.
- Huang, L., Yu, W., Ma, W., Zhong, W., Feng, Z., Wang, H., ... & Liu, T. (2023). "A survey on hallucination in large language models: Principles, taxonomy, challenges, and open questions". arXiv preprint arXiv:2311.05232.
- Hylton, Peter. 2004. "Quine on reference and Ontology". *The Cambridge companion to Quine*. (Roger F. Gibson, Ed.) Cambridge University Press. UK.
- Kant, I. 2009. *Crítica de la Razón Pura*. (trad. Mario Caimi) FCE. UNAM. Biblioteca Inmanuel Kant. México.
- Kim, Jaegwon. 2008. "Making Sense of Emergence". *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. (Mark A. Bedau & Paul Humphreys, Ed.) MIT Press. USA
- König, Robert. 2023, Octubre 3. Transcendental idealism meets AI: challenges and opportunities [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=2LdXNCzFJRY&t=825s&ab_channel=RobertK%C3%B6nig
- McDowell, J. 2009. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Harvard University Press. UK.
- Mialon, G., Dessì, R., Lomeli, M., Nalmpantis, C., Pasunuru, R., Raileanu, R., ... & Scialom, T. 2023. "Augmented language models: a survey". arXiv preprint arXiv:2302.07842.
- Nagyfi, Richard. 2018, Septiembre 4. "The differences between artificial and biological neural networks". *Towards data science*. <https://towardsdatascience.com/the-differences-between-artificial-and-biological-neural-networks-a8b46db828b7>
- Quine, W. V. 1951. "Two dogmas of empiricism". *The Philosophical Review*. Vol. 60, No. 1 (Enero). Duke University Press. URL = <<http://www.jstor.org/stable/2181906>>.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology naturalized". *Ontological relativity and other essays*. Harvard University Press. USA.
- Rorty, R. 1997. "Introduction". *Empiricism and the philosophy of mind*. W. Sellars. Harvard University Press. UK.

Sellars, W. 1974. *Essays in Philosophy and its History*. D. Reidel Publishing Company. USA.

Sellars, W. 1991. *Science Perception and Reality*. Ridgeview Publishing Company. USA.

Sellars, W. 2007. *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Harvard University Press. USA.

Wolfram, Stephen. 2023, febrero 14. "What is ChatGPT doing... and why does it work?". Stephen Wolfram Writings. <https://writings.stephenwolfram.com/2023/02/what-is-chatgpt-doing-and-why-does-it-work/>

ARTÍCULOS

SALOMON MAIMON Y LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

ABSTRACT.

The text examines Solomon Maimon's critique of Kant's transcendental philosophy. This critique is broken down into two questions: On the one hand, Maimon questions whether there is objective experience, understood as a connection of representations on the basis of a priori rules (*quid facti?*). On the other hand, the question about the validity of law, the justification, of synthetic a priori judgments as conditions of possibility necessary to think objectivity and of our judgments of experience (*quid juris?*). Taken together, these questions have contributed to form the image of Maimon as a skeptic who is against the very project of a transcendental philosophy. In contrast, the article tries to suggest that Maimon is not completely against transcendental philosophy, but against the specific way in which Kant formulates it. Maimon argues that the distinction between understanding and sensibility cannot be conceived as a distinction between consciousness and what lies outside of consciousness, so by his doctrine of "differentials" (whereby sensibility can be understood as the process of determination that makes a concept intelligible) he attempts to posit a transcendental philosophy for which the *quid iuris* question is interpreted as the question about the way in which the world arises out of a complete and total determining activity of thought.

KEY WORDS:

skepticism, differentials, transcendental, fiction.

RESUMEN.

El texto examina la crítica de Salomón Maimón a la filosofía trascendental de Kant. Esta crítica se desglosa en dos cuestiones: Por un lado, Maimón se pregunta si existe la experiencia objetiva, entendida como conexión de representaciones sobre la base de reglas a priori (¿quid facti?). Por otro lado, la pregunta sobre la validez del derecho, la justificación, de los juicios sintéticos a priori como condiciones de posibilidad necesarias para pensar la objetividad y de nuestros juicios de experiencia (¿quid juris?). En conjunto, estas cuestiones han contribuido a formar la imagen de Maimón como un escéptico contrario al proyecto mismo de una filosofía trascendental. Por el contrario, el artículo trata de sugerir que Maimón no está completamente en contra de la filosofía trascendental, sino en contra de la forma específica en que Kant la formula. Maimón sostiene que la distinción entre entendimiento y sensibilidad no puede concebirse como una distinción entre la conciencia y lo que está fuera de la conciencia, por lo que mediante su doctrina de los «diferenciales» (por la que la sensibilidad puede entenderse como el proceso de determinación que hace inteligible un concepto) intenta plantear una filosofía trascendental para la que la cuestión *quid iuris* se interpreta como la cuestión acerca del modo en que el mundo surge de una actividad determinante completa y total del pensamiento.

PALABRAS CLAVE:

escepticismo, diferenciales, trascendentales, ficción.

Introducción

El propósito es examinar una manera distinta de interpretar el lugar que desempeña Maimon en el tránsito de la filosofía trascendental de Kant a los idealismos de Fichte, Schelling y Hegel. En particular, se argüirá que su posición no se agota en ser un escepticismo dirigido contra la filosofía trascendental, sino que es un intento de ofrecer una versión distinta de esta última. En primer lugar, se reconstruyen las características generales de la interpretación contemporánea dominante de la obra de Maimon, la cual lo sitúa dentro del panorama general del escepticismo postkantiano. En segundo lugar, se tratará de explicar de qué manera esta interpretación ha hecho caso omiso de la manera en la cual el propio Maimon comprendía el sentido de su trabajo dentro del proyecto general kantiano

de elaborar una filosofía trascendental con el fin de poner a la metafísica en el camino seguro de una ciencia. Esta afinidad, sin embargo, obliga a Maimon a poner distancia de la manera en la cual la filosofía trascendental de Kant se apoya en una reconstrucción de la estructura cognitiva humana, y es en ese distanciamiento donde se sitúan sus argumentos escépticos. En tercer lugar, se presentarán las razones por las cuales el escepticismo no es la última palabra en la obra de Maimon debido a que, si se propone elaborar un tipo de filosofía trascendental, entonces tiene que explicar cuál es la forma de la cognición. En este punto se desarrollará su uso del método de las ficciones, en particular la que representa la noción de entendimiento infinito. Por último, se expondrá el papel que desempeñan los diferenciales en esta propuesta de filosofía trascendental centrada en torno al entendimiento infinito.

1. Maimon y el escepticismo postkantiano

En los últimos treinta años, las investigaciones sobre el pensamiento de Solomon Maimon han aumentado de manera significativa, lo cual no tendría que ser motivo de sorpresa si se tiene en cuenta el respeto con el que sus contemporáneos recibieron su obra. En una carta a Herz, la cual gira en torno a *Ensayo sobre la filosofía trascendental* (1790), Kant reconoció que “ninguno de mis críticos me ha comprendido tan bien a mí y a la pregunta central” (Stepanenko 2024: 605). Fichte, por su parte, se refirió a Maimon en su correspondencia con Reinhold en los siguientes términos: “Mi respeto por el talento de Maimon no conoce límites. Creo firmemente que él ha trastocado por completo la filosofía de Kant tal y como ha sido entendida hasta ahora, incluyéndolo a usted, *y estoy preparado para probarlo.*” (Fichte 1988: 383-384). Es verdad que la fuerza de tales pronunciamientos por parte de dos de los principales exponentes de la filosofía clásica alemana no pasó del todo inadvertida por la historia de las ideas, y de ello dan testimonio, por ejemplo, los trabajos pioneros de Martial Gueroult, *La philosophie transcendental de Salomon Maimon* (1929); Samuel Atlas, *From critical to speculative idealism. The philosophy of Solomon Maimon* (1964); y Samuel Hugo Bergman, *The philosophy of Solomon Maimon* (1967). Sin embargo, hacían falta investigaciones que no sólo se ocuparan de explicar las tesis y conceptos básicos de la obra del lituano, sino que, además, hicieran hincapié en el papel específico que él desempeñó tanto en la recepción de la filosofía crítica de Kant como en la formación de los sistemas del idealismo alemán; en especial,

si se considera que, si bien ésta es el punto de partida imprescindible para el desarrollo de estos últimos, no hay una línea directa que, ya sea en términos de continuidad o radicalización, permita hablar de un tránsito continuo del proyecto crítico a las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel. Es decir, hay que esclarecer cómo tuvo que intervenir más de una plataforma giratoria que llevara a sostener que los idealismos de los autores mencionados mantenían el espíritu de la filosofía de Kant, a pesar de violar su letra. Dentro de esta tarea exegética de reconstruir el mapa de las bifurcaciones y giros responsables de semejante transformación, ha prosperado en décadas recientes la interpretación del pensamiento de Maimon.

En términos generales, la tendencia que muestra este esfuerzo se distingue por colocarlo, junto con Jacobi y Schulze, en el territorio del escepticismo poskantiano. A pesar de que no puede hablarse de un movimiento homogéneo en el que cada uno de sus exponentes estuviera al tanto del trabajo de los demás y compartieran un mismo conjunto de tesis¹, parece que sí podría identificarse una actitud compartida consistente en la puesta en cuestión tanto del propósito básico de la *Crítica* de Kant como del camino de su realización. La primera duda concierne a la posibilidad de que la razón sea capaz de encontrar el fundamento último de su propio actuar. Esta actitud supone haberse percatado de que la empresa crítica va más allá de un simple teoría del conocimiento encaminada a la justificación de nuestras representaciones mentales acerca del mundo externo, aunque en efecto incluye la faceta de una epistemología elaborada a la manera de una teoría lógica, la cual “en sí misma no le conciernen las cuestiones del estatuto cognitivo de las representaciones. En cambio, se centra en las premisas de las proposiciones científicas y en las premisas de las proposiciones *a priori* acerca de objetos.” (Henrich 2008: 151-152) Esta forma de proceder, cuya manifestación más clara se encuentra en los *Prolegómenos*, sería crítica² en la medida en la cual traza un límite al pensamiento a partir del cual se circunscribe que en el ámbito de la filosofía sólo pueden pretender validez las afirmaciones que determinan las condiciones mediante las cuales es posible pensar los objetos *a priori* (que es justo la tarea de una lógica trascendental). No obstante, en segundo lugar, el escepticismo que nos concierne es consciente de que “el sistema kantiano es obviamente más que una argumentación trascendental. Los conceptos de libertad

¹ Como lo recuerda Jean-Baptiste Scherrer en su introducción a la traducción francesa del *Ensayo sobre la filosofía trascendental*: “Al momento en el que Maimon concibe el *Ensayo*, los desarrollos de Jacobi, de Reinhold o de Hamann no le son conocidos.” (Scherrer 1989: 16)

² Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998, A57.

y autoconciencia son fundamentales. Es claro que una teoría que a la vez que analiza estos conceptos y los emplea como herramientas del análisis no parece ser sólo de índole lógica.” (Henrich 2008: 153) Esta observación apunta a que el hecho mismo de que la lógica trascendental haga hincapié en la posibilidad (es decir, las condiciones a priori que hacen posible el conocimiento de objetos) en lugar de ceñirse a explicar el objeto singular que aparece aquí y ahora empuja necesariamente al pensamiento a preguntarse por la totalidad, entendida no de manera primordial cómo la totalidad de objetos que aparecen, sino en el sentido de la totalidad de presuposiciones que subyacen y vinculan todo aquello que aparece, y a la cual Kant se refiere por medio de la metáfora orgánica de “un cuerpo organizado”. (Kant 1998: B xxiii) entenderse como el primer paso para dar cuenta de la estructura total de las facultades cognitivas humanas.

La capacidad de la razón para dar cuenta de esta estructura es justo lo que el escepticismo postkantiano habría puesto en tela de juicio. Esta característica se pone de relieve particularmente en el trabajo de Jacobi, quien cuestiona el uso que hace la *Crítica* del concepto ilustrado de razón –entendido como un proceso de dependencia inferencial– debido a que, a su juicio, termina por minar lo que ésta considera su fundamento: la libertad. En particular, lo que Jacobi pone en duda es la manera en la cual Kant afirma que el ser humano *conoce* el ámbito fenoménico y *debe* actuar conforme a la ley moral, pues, a su juicio, Kant no puede justificar las razones en las cuales se basa tal separación. Si se adopta la noción ilustrada de conocimiento, entonces la moralidad es incognoscible. En contraste, si se adopta la idea de libertad, entonces el conocimiento sería relativo y no podría pretender validez debido a que la afirmación de la libertad humana se basaría en el desconocimiento de las causas últimas que determinan nuestro comportamiento. Es necesario insistir en que este tipo de escepticismo no trata de poner en duda a la razón. La pregunta no es “¿existe o no la razón?”, sino “¿cómo puede la razón conocer la necesidad de su propia estructura si su carácter libre no puede ser limitado por determinaciones fijas?” Una duda de esta índole se encontraría también en el trabajo de Gottlob Schulze:

“Schulze no cuestiona el andamiaje conceptual básico que nos sirve para estructurar nuestra experiencia común, sino la pretensión filosófica de demostrar la absoluta necesidad y unicidad de este andamiaje. Y con ello lo que está en juego es la posibilidad misma de la teoría del conocimiento, al menos como la entiende una determinada manera de filosofar: la trascendental.” (Hoyos 2008: 228)

Si su estructura es cognoscible porque representa el punto de vista que corresponde necesariamente a seres finitos como nosotros, entonces la razón no es libre en un sentido estricto, pues depende de condiciones que no puede modificar. En tal escenario, la razón práctica sería un residuo: todo aquello que aún no hemos sido capaces de explicar en términos de fenómenos. En cambio, si se afirma la libertad de la razón, los límites que hemos puesto al conocimiento –desde el cual se explican y evalúan los límites de la razón– parecen ser una asunción acrítica y dogmática de las condiciones imperantes.

¿Cómo se sitúa Maimon en este panorama? De manera similar a Jacobi y Schulze, él habría puesto en tela de juicio la capacidad del proyecto crítico de justificar las distinciones necesarias para que el modo trascendental de filosofar eche a andar, pero, a diferencia de ellos, sus objeciones se habrían dirigido no tanto a la incapacidad estructural de la razón para fundamentarse a sí misma como al medio a través del cual Kant trató de llevar a cabo tal propósito: la experiencia. En una primera aproximación, semejante posición puede parecer por demás extraña. ¿Qué significa poner en tela de juicio la experiencia? ¿Acaso Maimon está pensando en un solipsismo conforme al cual sólo puede hablarse de las representaciones mentales? No. La respuesta va en una dirección distinta, pues cobra sentido en el seno de la distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Puede hablarse de experiencia de un modo general para referirse al conjunto de percepciones que se reúnen en la conciencia empírica de un sujeto individual, pero en sentido kantiano estricto sólo cabe hablar de experiencia para referirse al campo normativo en el cual el fenómeno se constituye como la síntesis *a priori* de intuiciones y conceptos: “para la experiencia no es suficiente, como comúnmente se imagina, comparar percepciones y conectarlas en una conciencia por medio del juzgar; con ello no surge ninguna validez universal y necesidad del juicio, sólo gracias a las cuales puede éste ser objetivamente válido y ser experiencia.” (Kant 1999: 300/135) Sobre el trasfondo de este concepto de experiencia, Maimon habría podido conceder que el proyecto crítico de Kant no pretende trazar un límite fáctico entre el ámbito del conocimiento empírico, por un lado, y todo lo que se encuentra más allá de éste, por otro, sino que habría intentado fundar tal límite con base en un saber negativo que encuentra legitimidad en la estructura misma de la experiencia en la medida en la cual sus límites, lejos de reflejar un defecto fáctico de nuestro aparato cognitivo, señalan la privación de un derecho: no puede haber experiencia sin la cooperación de sensibilidad y entendimiento.

En contraste, Maimon sigue el naturalismo metodológico de Hume para sostener que todo, incluyendo el origen, la función y límites de nuestro entendimiento, puede explicarse con base en los métodos de las ciencias naturales y en las descripciones empíricas de las situaciones en las que suelen tener éxito nuestras pretensiones de conocimiento. A su juicio, si se adopta esta asunción, es notorio que al intentar justificar exclusivamente con base en razones una creencia en una cuestión de hecho (*matter of fact*) se transgreden de manera subrepticia, aunque innegable, los límites del naturalismo, pues se da por descontado que la creencia se sostiene porque se infiere de la supuesta necesidad y universalidad de un principio *a priori* que, a su vez, no puede constatarse por ninguna descripción de los contenidos de nuestra experiencia, ni por ningún método de comprobación de las ciencias naturales. Esto último no significa, empero, que no sea posible dar una *explicación* de nuestras creencias. Éstas pueden explicarse sin problema alguno si describimos cómo nuestra imaginación tiende a asociar ideas y si se hace una narración de cómo estas tendencias han formado a lo largo de la historia de nuestra especie una urdimbre de hábitos que desempeña el papel de límite imprescindible para formar, relacionar y criticar creencias. Lo que se pone en duda –y en esto consistiría supuestamente la especificidad de su desafío escéptico– es la posibilidad misma de *justificar* las creencias, entendiendo por justificación el proceso de inferir las razones por las cuales puede considerarse como verdadero un contenido particular y contingente a partir de un principio universal y necesario.

En particular, el núcleo del escepticismo de Maimon se encontraría en su afirmación de que el intento kantiano de elaborar una filosofía trascendental que fundamente la cuestión *quid iuris* – esto es, la cuestión acerca de la validez *de derecho*, la justificación, de los juicios sintéticos *a priori* en tanto condiciones de posibilidad necesarias para pensar la objetividad de nuestros juicios de experiencia– es radicalmente incapaz de contestar a la pregunta *quid facti*: ¿cuáles son las situaciones en las que *de hecho* se cumplen las condiciones estipuladas por la filosofía crítica? El sentido de esta interrogante pone en entredicho la posibilidad de que la *Crítica* salga adelante de la empresa que ella misma se ha impuesto en la deducción trascendental de las categorías: probar que los conceptos puros del entendimiento “necesariamente se aplican a *toda* y a *cualquier* experiencia que podamos tener.” (Guyer 2010: 121) En el *Ensayo* Maimon expresa este cuestionamiento de la siguiente manera:

Me ocupo ahora de la pregunta *quid facti*. Kant menciona esto brevemente, pero considero que es una cuestión de gran importancia para la deducción de las categorías. El significado de la cuestión es el siguiente: ¿cómo sabemos a partir de nuestra percepción que *b* venga a continuación de *a* es una sucesión necesaria, mientras que la sucesión de la misma *b* a *c* (lo cual es igualmente posible) es sólo accidental. Kant señala (y lo hace de manera correcta) que la respuesta a la pregunta depende exclusivamente de nuestro poder de discernimiento [*Beurteilungskraft*] y, además, que no hay reglas dadas para semejante tarea. Pero si dejamos que la *quid iuris* dependa exclusivamente del discernimiento entonces no tenemos nada sólido en lo cual apoyarnos al momento de determinar la realidad de las categorías y su completa enumeración.” (Maimon 2004a: 70/44)

A juicio de Maimon, aun si se concediera que los juicios sintéticos *a priori* son necesarios para poder dar cuenta de nuestra experiencia, entendida como un campo constituido por condiciones que rigen la conexión universal y necesaria de nuestras representaciones, éstos no podrían justificar de qué manera determinan las experiencias concretas debido a que el procedimiento mediante el cual se obtienen y formulan supone y establece una separación insalvable entre intuiciones y conceptos, sensibilidad y entendimiento:

“Esta segunda posibilidad para el escepticismo postkantiano implica aceptar como válido el argumento de Kant de que los principios sintéticos *a priori* -o categoriales- hacen posible la experiencia, y al mismo tiempo encontrar razones para dudar de que realmente tengamos experiencia, por tanto razones para dudar de que las categorías puedan aplicarse justificadamente a los objetos de percepción. En el uso de Maimón -que se inspira en el de Kant, pero no es idéntico a él-, la cuestión de si realmente tenemos experiencia es la *questio quid facti*” (Franks 2005: 176)

Con base en este escenario, ¿cuál sería la propuesta de Maimon? Su respuesta consistiría en entender el conocimiento humano a la luz del concepto spinozista de imaginación; es decir, como una manera imperfecta de dar cuenta del orden y conexión de las cosas, pero que, incluso en su carácter sesgado, expresa ya el movimiento de diferenciación interna de una totalidad relacional. Y así como en Spinoza el conocimiento es un proceso a lo largo del cual lo que en un principio aparece aislado y subsistente por sí mismo va mostrando que sus determinaciones esenciales sólo pueden comprenderse en el movimiento total de las causas, Maimon consideraría que el carácter discursivo de nuestro pensamiento es sólo el primer momento en el desarrollo de un movimiento más amplio:

Kant afirma que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades completamente separadas. Por otro lado, yo sostengo que, aunque ellas deben ser representadas en nosotros como dos facultades distintas, deben ser pensadas como una y la misma fuerza por un pensamiento infinito [*unendliche denkenden Wesen*]. Siendo que la sensibilidad no es más que un entendimiento incompleto.” (Maimon 2004a: 182/103)

Así como Jacobi consideró necesario que el conocimiento y la acción presupusiera un elemento incondicionado que sólo podría provenir de la revelación (*Offenbarung*), y no de la razón, Maimon habría intentado concebir la unidad de la experiencia por medio de su propia versión del salto mortal más allá de los límites de la razón discursiva, “Maimón, en una referencia inequívoca a Jacobi, describe su Ensayo como un *salto mortale* diferente. Si Jacobi recomienda un salto descendente desde las alturas de una razón ‘vacía’ hacia lo dado de la experiencia, Maimón pide un salto ascendente hacia la mente infinita de Dios.” (Rosenstock 2014: 291-292)

Con base en esta descripción, la importancia de la posición escéptica de Maimon en la génesis del idealismo alemán se limitaría a ofrecer un ejemplo de las dificultades estructurales que encuentra la filosofía trascendental al momento de pensar la constitución de lo finito, manifiesto en el fenómeno, sin antes haber esclarecido la raíz común de los elementos heterogéneos que concurren en tal constitución, una clarificación cuya necesidad se encuentra a la base de la exigencia del idealismo alemán de comprender la diversidad de lo finito en el seno de lo absoluto. Sin embargo, no habría en la obra de Maimon un desarrollo conceptual capaz de explicar cómo se produce el tránsito de lo finito al pensamiento infinito, de ahí que, al parecer, habría que compartir el juicio de Henrich respecto a Maimon (y Schulze): “compartieron la opinión de que Kant no había [...] alcanzado el fundamento del conocimiento [...] Maimon intentó profundizar en la pregunta de qué es un argumento trascendental, pero fracasó en el intento, como lo han hecho muchos otros desde entonces.” (Henrich 2008: 147 y 152)

2. Maimon y la filosofía trascendental

¿Es posible sugerir una interpretación distinta del sentido global del pensamiento de Maimon? La posibilidad de dar una respuesta afirmativa a esta pregunta requiere desmontar el prejuicio exegético de que Maimon es un spinozista, una

caracterización que en muy buena medida es deudora del juicio que expresara Kant en su correspondencia con Herz acerca del autor del *Ensayo*: “las ideas del Sr. Maimon son, de hecho, espinozistas” (Stepanenko 2024: 605) ¿Qué le hace a Kant suponer tal cosa? La respuesta exige considerar su interpretación del intelecto infinito de Maimon:

“la sensibilidad y el entendimiento no son específicamente distintos, sino que aquella, en cuanto conocimiento del mundo, le compete al entendimiento, simplemente con la diferencia de grado de conciencia, que en el primer tipo de representación es uno infinitamente pequeño, mientras que en el segundo es de una determinada magnitud (finita) y que la síntesis *a priori* tendría únicamente validez objetiva porque el entendimiento divino, del cual el nuestro sería solo parte, o como él lo expresa, sería uno mismo con el nuestro, aunque solamente de manera limitada, es decir, él mismo sería el creador de las formas y de la posibilidad de las cosas del mundo (en sí mismas).” (*Ibidem*)

La glosa de Kant es muy próxima al texto del *Ensayo*, pero ¿cómo llega al conclusión de que Maimon es un spinozista? En buena medida, la respuesta depende de las opciones que Kant tenía a mano para explicar la noción de entendimiento divino. Por un lado, como insinúa Beiser, esta última podría pensarse de manera análoga al *intellectus archetypus*, una idea regulativa que establece la meta de todo conocimiento (Cfr. Beiser 2002: 257-258). Por otro lado, podía interpretarla a la luz de la concepción spinozista de la mente humana; es decir, como “una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios [...] tiene estao aquella idea.” (Spinoza 1987: II, p. 11, cor.). Debido a que Maimon no parece admitir ideas regulativas en el sentido kantiano, todo apuntaba a que la segunda opción era la correcta.

Sin embargo, cuando se observa con detenimiento la manera en la cual Maimon hace explícitas sus afinidades teóricas, se pone de manifiesto que, si bien hay afinidad con Spinoza, él considera a Kant su verdadero interlocutor. Esta posición queda clara cuando sopesa dos maneras distintas de entender la triada mundo – alma – dios:

“Tenemos aquí (si se me permite la expresión) una trinidad: Dios, el yo mundo y el alma humana. Es decir, si por mundo entendemos simplemente el mundo intelectual, es decir, la suma total de todos los objetos posibles que pueden producirse a partir de todas las relaciones posibles pensadas por un entendimiento; y si por alma entendemos un entendimiento (facultad

de pensar) que se relaciona con este mundo, de modo que todas estas relaciones posibles pueden ser pensadas por él; y si por Dios entendemos un entendimiento que piensa realmente todas estas relaciones (no sé qué otra cosa debería pensar por *ens realissimum*), entonces estas tres cosas son la misma cosa. Pero si por mundo entendemos meramente el mundo de los sentidos, algo que puede ser intuitido por nuestra facultad de intuición y según sus leyes, y pensado según las leyes del pensamiento (aunque a través de una progresión in infinitum); y si por alma entendemos esta facultad en cuanto determinada mediante una intuición real; si por Dios entendemos un entendimiento infinito que realmente se relaciona con todo lo posible a través del pensamiento, entonces son ciertamente tres cosas diferentes. Pero como la segunda manera de considerar la cuestión no se deriva de nuestra facultad absoluta de cognición [*absoluten Erkenntnisvermögen*], sino sólo de su limitación, entonces es la primera manera la que es verdadera y no la segunda. Este es, pues, el punto en el que pueden unirse materialistas, idealistas, leibnizianos, spinozianos y, sí, incluso teístas y ateos (si tan sólo estos señores se entendieran, en lugar de azuzar maliciosamente a la chusma unos contra otros). ¡Ciertamente, es un *focus imaginarius* - ! Hasta qué punto estoy de acuerdo con Kant en esto, lo dejo al juicio del propio Kant, así como al juicio de todo lector pensante.” (Maimon 2004a: 208/110)

En el segundo caso, los componentes de la triada se conciben como si fueran elementos separados y, por ende, susceptibles de entenderse de manera independiente uno del otro. En contraste, la primera posibilidad comprende al mundo, al alma y a dios como distintos aspectos de un proceso de relaciones: el mundo equivale a todas las relaciones posibles concebibles por el entendimiento; el alma, la capacidad de tomar a estas relaciones como objeto del pensamiento; y, dios, el entendimiento de la totalidad de tales relaciones. En ese caso, no hay diferencia cualitativa entre uno y otro porque son modos distintos en los cuales se expresa la composición del mundo como un todo inteligible que, sin embargo, aparece siempre de forma diferenciada, a la manera de un contenido finito que no se agota en la perspectiva individual que lo piensa, sino que, en la medida en la cual lo que se aprehende es una relación y no un objeto, la única justificación de ésta (mediante la cual es posible saber que lo que se capta es lo esencial y no un sesgo subjetivo) es la totalidad de relaciones concebibles. ¿Es esta una posición spinozista? Sí, pero como lo indica Maimon: es tan spinozista como lo es leibniziana o hobbesiana (para dar un ejemplo de posición materialista). Más que borrar fronteras teóricas, creo que el sentido de este gesto apunta al objetivo principal del pensamiento de Maimon: lo importante no es señalar que lo que hay

–y es susceptible de conocimiento– se conciba o no en términos de la totalidad de un proceso relacional. Más bien, lo importante es la función que ésta desempeña y la manera en la que se construye a partir de lo que Maimon denomina facultad absoluta de cognición. Y precisamente en ese punto a quien invoca es a Kant, no a Spinoza. ¿Por qué?

La respuesta que pretende ensayar el presente texto sugiere que el esclarecimiento de la mencionada facultad absoluta de cognición, la cual se revela como una totalidad relacional, no es una posición que Maimon desarrolle en oposición a la filosofía trascendental de Kant, sino que es el resultado de su propia ascunción de la filosofía trascendental. Esta hipótesis se basa en dos supuestos: en primer lugar, que, a diferencia de la línea exegética descrita en la sección anterior, la cual asume que Maimon se distancia por completo del proyecto kantiano, hay razones para sostener que él adopta el propósito de la filosofía trascendental. En segundo lugar, en ese sentido, Maimon no rechaza de tajo a la filosofía trascendental, sino que considera que pone en tela de juicio que la explicación kantiana de nuestra estructura cognitiva sea el camino más adecuado para satisfacer los objetivos de una filosofía trascendental.

Para examinar ambos puntos es necesario detenerse, aunque sea brevemente, en la cuestión acerca del estatuto de la filosofía trascendental. Quisiera sugerir la hipótesis de que, en el caso del periodo que nos ocupa, tal interrogante se refiere a tres aspectos íntimamente vinculados: la encomienda de asumir un legado, la ascunción del pensamiento como terreno inmanente en el que ha de cumplirse tal encomienda y el recurso a una estrategia experimental con el fin de delimitar el terreno de tal modo que pueda responderse a la encomienda inicial. En primer lugar, una tarea ¿cómo es posible la metafísica como ciencia? El punto que hay que observar es que la *Crítica* desempeña principalmente el papel de una propedéutica: “Su objetivo primordial [del proyecto de Kant] no es proporcionar una teoría del conocimiento y la justificación, o una nueva forma de metafísica general, sino mostrar que, y cómo, la metafísica es posible como ciencia.” (Schmid 2022: p. 45). No es lo mismo afirmar que la *Crítica* hace de la filosofía una teoría del conocimiento que afirmar que, en tanto propedéutica, la *Crítica* tiene que desarrollar una teoría de la cognición; en la primera formulación, la metafísica desaparece del horizonte filosófico mientras que en la segunda, se prepara el terreno para preguntarse de qué modo la metafísica es posible como ciencia.

En segundo lugar, para la filosofía trascendental el terreno en el cual se lleva a cabo esta demanda no puede ser otro más que el del pensamiento mismo, pues no

hay un observatorio privilegiado desde el cual se podría tener una visión prístina de la relación entre los conceptos de la metafísica y sus objetos; en contraste, la única perspectiva de la cual dispone la filosofía trascendental es la misma que su asunto: el uso de conceptos. En esa medida, “el concepto deja de pensarse como concepto de algo (*etwas*) –que es lo que constituye al prejuicio racionalista– y a partir de ahora se piensa como concepto racional; es decir, *como una forma en la cual la razón se conoce a sí misma*.” (Castillo 1999: 25).

En tercer lugar, ¿cómo puede el pensamiento examinarse a sí mismo sin incurrir en un círculo vicioso? Es decir, si no hay más terreno que el del uso de conceptos, ¿cómo evitar que el examen de los conceptos se convierta en una constatación que termine por darlos como válidos con base en su mera presencia? Estas preguntas son de primer orden porque mientras permanezcan sin una respuesta satisfactoria la filosofía no podrá asegurarse del punto de partida desde el cual cuestiona y elabora conceptos. Para cumplir con tal tarea, Kant recurre a la analogía con el proceder de las ciencias:

“comprendieron que la razón sólo ve lo que ella misma produce conforme a su diseño, que sus juicios deben proceder con base en principios acordes a leyes constantes y ha de obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, en lugar de dejar que ésta guíe sus movimientos [...] Para recibir la enseñanza de la naturaleza, la razón debe aproximarse a ella con sus principios en una mano, los cuales són los únicos que permiten que los fenómenos concordantes cuenten como leyes, y en la otra los experimentos concebidos a partir de éstas.” (Kant 1998: Bxiii)

La analogía no se limita a tener por dadas y ciertas a las ciencias naturales. Más bien, se las puede tomar como modelos por la forma de su investigación, la cual se basa en leyes y principios que producen conocimiento objetivo. Si se sigue la analogía con el método de las ciencias naturales, poner a la metafísica en el camino seguro de una ciencia es, en verdad, un ejercicio de fundamentación, pero en este contexto fundamentar no significa encontrar una tesis indubitable, sino esclarecer cuál es el punto de vista que condiciona el tipo de preguntas que nosotros, seres finitos, le dirigimos al mundo. Ese punto de vista es el punto de vista humano: “cuando con Galileo se desfonda el *cosmos* antiguo, la cuestión del orden del discurso deviene el problema filosófico por excelencia [...] El orden de las razones no es forzosamente el orden de las cosas, el filósofo no puede entrar en el discurso sin antes preguntarse cómo debe de hablar” (Laudou 2003: 103-104). La analogía con las ciencias naturales no tiene como finalidad copiarle a éstas

sus contenidos, sino esclarecer cómo se constituye el orden del discurso: a partir de los cuestionamientos que no puede dejar de plantearse un ser finito dada la manera en la cual se le aparece el mundo.

La hipótesis que se pretende plantear es que, si los tres puntos recién descritos son característicos de la filosofía trascendental, entonces el pensamiento de Maimon puede comprenderse como una variante de ésta; una variante dentro de la cual el escepticismo desempeña un papel circunscrito y específico, pero que nunca pretende desfondar el objetivo fundamental de una filosofía trascendental: poner a la metafísica en el camino seguro de una ciencia: “Afirmo que *la Crítica de la razón pura* es irrefutable en cuanto a su resultado contra los dogmáticos, y que, por tanto, la pregunta: ¿es posible la metafísica (en el sentido en que la entiende el señor Kant, a saber, como ciencia de las cosas en sí mismas) debe responderse con un No.” (Maimon 2017: 2)

¿Significa esa negativa un rechazo total de la metafísica? No. Más bien, a juicio de Maimon, aquélla indica la necesidad de que ésta sea puesta en el camino de una ciencia. Esa es la tarea de la filosofía trascendental:

“Así pues, la pregunta es: ¿cómo es posible la filosofía, como conocimiento puro a priori? El gran Kant planteó esta cuestión en su *Crítica de la razón pura*, y él mismo la respondió mostrando que la filosofía debe ser trascendental si quiere ser útil, es decir, debe poder referirse *a priori* a los objetos en general, y por eso se llama filosofía trascendental. Es, pues, una ciencia que se refiere a objetos determinados por condiciones *a priori*, no por condiciones particulares de la experiencia *a posteriori*” (Maimon 2004a : 3/6)

Lo que Maimon objeta es la manera en la cual Kant lleva a cabo el proyecto de una filosofía trascendental. Para este último, el examen que la razón hace de sí misma toma como punto de partida e hilo conductor nuestra experiencia (Cfr. Kant 1998: B1), pero no en un sentido empírico, pues su propósito es preguntarse por el fundamento de validez de esta experiencia. La estructura *a priori* de ésta es discursiva, es decir, a diferencia de un pensamiento divino capaz de crear los objetos de su cognición, el conocimiento humano se encuentra necesariamente mediado. Sin embargo, la mediación no debe de entenderse como la intervención de representaciones que harían las veces de intermediarios entre la mente y el mundo; más bien, la mediación se refiere a la intervención de dos facultades cognitivas: la sensibilidad, la cual recibe pasivamente información de objetos particulares, y el entendimiento, el cual subsume espontáneamente lo dado bajo conceptos universales. En resumen, “Kant plantea la hipótesis de que esas

estructuras cognitivas consisten en tipos heterogéneos de representaciones *a priori* (ésta es la tesis de la ‘Heterogeneidad’), y que esas representaciones *a priori* deben cooperar en cualquier cognición para que ésta pueda calificarse como tal (éste es el requisito de la ‘Cooperación’).” (Schmid 2022: 43). Ahora bien, hay que tener en cuenta que esta hipótesis, más que tratarse de una teoría del conocimiento, está principalmente puesta al servicio del objetivo de la filosofía trascendental: delimitar las condiciones bajo las cuales un ser finito puede conocer *a priori* objetos:

“De esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica, surge un resultado muy extraño, y que parece muy desventajoso para todo el propósito con el que se ocupa la segunda parte de la metafísica, a saber, que con esta facultad nunca podemos ir más allá de los límites de la experiencia posible, que es, sin embargo, precisamente la ocupación más esencial de esta ciencia.” (Kant 1998: Bxix)

A juicio de Maimon, el problema consiste en que la limitación que resulta del proceder kantiano –la incapacidad de ir más allá de los límites de la experiencia posible– no sólo no es la única conclusión posible de la filosofía trascendental, sino que, además, es una perspectiva trunca de las potencialidades del conocimiento humano. Esto se debe a que Kant traza lo trascendental por medio de la delimitación de las condiciones que actualmente son constitutivas del sujeto de conocimiento; en cambio, lo que quiere hacer Maimon es especificar las condiciones posibles bajo las cuales se produce el conocimiento humano. Podría tratar de explicarse esta diferencia mediante la siguiente imagen: es como si en la preparación de una obra de teatro Kant se preguntara qué puede hacer el actor –su elasticidad, su memoria, su capacidad de improvisación, etc.– mientras que Maimon se preguntara por las condiciones del escenario –sus dimensiones, su iluminación, su acústica, etc.–. Ambos se preguntan por la forma, no por el contenido (el tema de la obra o su autor), pero el enfoque del segundo es más dúctil y flexible que la del primero porque aunque las condiciones del escenario no sean las idóneas siempre se les puede sacar más partido que si se espera que el actor satisfaga todos los requisitos que se esperan de él.

Esto obliga a replantear la polémica de Maimon en torno a la cuestión *quid facti*, pues Maimon no trata de poner en tela de juicio que haya un mundo externo al que se le puedan aplicar nuestros conceptos, sino la presunción de que la experiencia tenga que entenderse como un proceso normativo en términos kantianos (es decir, a partir de las tesis de la heterogeneidad y de la colaboración).

Lo que Maimon pone en duda es el intento de elaborar una filosofía trascendental cuya fundamentación de la cuestión *quid iuris* – esto es, la cuestión acerca de la validez *de derecho*, la justificación, de los juicios sintéticos *a priori* en tanto condiciones de posibilidad necesarias para pensar la objetividad de nuestros juicios de experiencia– conteste satisfactoriamente a la pregunta *quid facti*: ¿cuáles son las situaciones en las que *de hecho* se cumplen las condiciones estipuladas por la filosofía crítica? Esta interrogante pone en entredicho la posibilidad de que la *Crítica* salga adelante de la empresa que ella misma se ha impuesto en la deducción trascendental de las categorías: probar que los conceptos puros del entendimiento “necesariamente se aplican a *toda* y a *cualquier* experiencia que podamos tener.” (Guyer 2010: 121) Maimon expresa este juicio de la siguiente manera:

Me ocupo ahora de la pregunta *quid facti*. Kant menciona esto brevemente, pero considero que es una cuestión de gran importancia para la deducción de las categorías. El significado de la cuestión es el siguiente: ¿cómo sabemos a partir de nuestra percepción que *b* venga a continuación de *a* es una sucesión necesaria, mientras que la sucesión de la misma *b* a *c* (lo cual es igualmente posible) es sólo accidental. Kant señala (y lo hace de manera correcta) que la respuesta a la pregunta depende exclusivamente de nuestro poder de discernimiento [*Beurteilungskraft*] y, además, que no hay reglas dadas para semejante tarea. Pero si dejamos que la *quid iuris* dependa exclusivamente del discernimiento entonces no tenemos nada sólido en lo cual apoyarnos al momento de determinar la realidad de las categorías y su completa enumeración.” (Maimon 2004a: 70/44)

A su juicio, la filosofía trascendental kantiana es posible, pero no es necesaria. Es decir, es capaz de elaborar normas y conceptos que *de derecho* están justificados, siempre y cuando se reconstruya el conjunto de nuestros conocimientos como si dependiera de un entramado de reglas, pero no tiene forma de mostrar cómo *de hecho* tales normas y conceptos circunscriben necesariamente las posibilidades de la experiencia. Si Kant no puede mostrar de qué modo nuestra experiencia efectiva se constituye especificándose, entonces no tiene razones suficientes y necesarias para justificar que su concepción de la discursividad es una explicación válida de la estructura del pensamiento humano, pues “puede haber mostrado que la experiencia coherente presupone la aplicación de categorías conceptuales, pero no ha mostrado que, de hecho, tengamos tal experiencia de conocimiento”. (Socher, 2006: 89)

3. El Método de Ficciones

¿Cuál es la alternativa que plantea la filosofía trascendental de Maimon? La respuesta es su combinación de escepticismo empírico y dogmatismo racional. El primer componente corresponde a la duda desarrollada en la sección previa concerniente a la pretensión kantiana de mostrar que de hecho nuestra experiencia ocurre conforme a principios *a priori*. ¿Pero esta conclusión escéptica no nos deja en una situación en la cual sería imposible hacer explícito el marco normativo dentro del cual opera el pensamiento? Para Maimon la respuesta a esta interrogante tiene que ser afirmativa, pues, en efecto, en lo que concierne a la experiencia y a la posibilidad de su conocimiento, hay un abismo entre las cuestiones de derecho y las cuestiones de hecho, pero este reconocimiento constituye un obstáculo para la metafísica si y sólo si se interpreta el punto de vista humano expresado en la noción kantiana de discursividad como la última palabra acerca de cómo trabaja la cognición humana. Para Maimon, circunscribir el espacio dentro del cual es válido calificar cierto contenido como fenómeno, un saber negativo que nos da a conocer la privación de un derecho –que no es válido preguntarse qué son las cosas en sí misma más allá de las condiciones de nuestra sensibilidad–, es una tarea que bien puede mostrar nuestra constitución como sujetos de conocimiento, pero que no explica satisfactoriamente cómo trabaja el conocimiento. Un ejemplo puede servir para esclarecer esta sugerencia: si necesito calcular si puedo colocar muebles nuevos en una habitación basándome únicamente en mi perspectiva visual es muy probable que me equivoque debido a que, desde mi punto de vista, un espacio puede parecer demasiado pequeño o más grande de lo que realmente es. Pero si utilizo una proyección isométrica, como la que se emplea en el diseño industrial, en la cual no hay un punto de fuga permitiendo así representar los diferentes perfiles de un mismo objeto al mismo tiempo, entonces puedo tener una visualización precisa del espacio y saber qué muebles puedo colocar y cuáles no. La proyección isométrica no modifica mi capacidad visual, pero es una herramienta que al situar en un plano bidimensional a un objeto tridimensional me permite tener una representación total de este último, y es con base en esta última que tendría que juzgar mi capacidad de conocer qué muebles caben en la habitación. Siguiendo con el ejemplo, el escepticismo empírico de Maimon señalaría las limitaciones de nuestra perspectiva visual, pero no para concluir que no podemos conocer las dimensiones de la habitación, sino para recordarnos que este conocimiento es posible si adoptamos el punto de vista total que ofrece

la perspectiva isométrica. Esta última equivaldría a transitar al dogmatismo racional, el cual exige desplegar todas las coordenadas dentro de las cuales la forma del fenómeno puede manifestarse sin perder su particularidad (como en una perspectiva isométrica): “Maimón sostiene que las afirmaciones sobre la verdad de los juicios metafísicos sólo pueden justificarse mediante una cognición completa de todos los objetos o apariencias [...] Una metafísica verdadera sólo se alcanza a través de la culminación de todas las ciencias y sus cogniciones de los objetos.” (Schmid 2022: 108-109) El pensamiento infinito no requiere de un criterio que justifique si las pretensiones de verdad realmente están justificadas en la medida en la que representan correctamente las propiedades intrínsecas de objetos del mundo externo porque, para empezar, el objeto no es algo opuesto y externo al pensamiento, sino “un concepto límite entre el pensamiento puro y la intuición mediante el cual ambos se encuentran vinculados de manera legítima”. (Maimon 2004a: 192/108) Es decir, el objeto es su concepto, sus reglas de formación, y en tanto éstas se transformen, se articulen en interacciones cada vez más densas y definidas, será legítimo aseverar que conocemos real y plenamente el objeto. Esta cognoscibilidad plena presentación sistemática (*Darstellung*) de las leyes de composición del objeto (leyes a las cuales Maimon denomina “diferenciales”) es el pensamiento infinito.

¿Cuál es el estatuto de este “pensamiento infinito”? Es una ficción (*Fikzion*, *Erdichtung*): “una operación de la imaginación [*Einbildungskraft*] por medio de la cual se produce una unidad necesaria no objetiva en la diversidad de un objeto.” (Maimon 1791: 36) El método de la ficción tiene como propósito ofrecer una alternativa a la tesis kantiana de la heterogeneidad. Mientras ésta pretende mostrar la estructura del conocimiento por medio de la diferencia de funciones dentro propia de nuestra capacidad cognitiva, el recurso a la ficción propone que aquella sólo es comprensible en el seno de la homogeneidad formada por la totalidad de perfiles posibles del objeto. Es dentro de esta homogeneidad que se establecen las limitaciones de las apariencias, las cuales no se explican ya como limitaciones inherentes del aparato cognitivo humano, sino como presentaciones parciales de esta totalidad necesariamente anticipada. En esa medida, podría decirse que Kant está en lo cierto cuando en la carta a Herz describe que la posición de Maimon se caracteriza por la afirmación de que nuestro entendimiento es parte del entendimiento divino, pero se equivoca al interpretar su significado, pues no se trata de un retorno precrítico a una posición spinozista, sino de un planteamiento para el cual los contenidos de la mente humana son una expresión finita de la

totalidad de relaciones conceptuales que determinan lo que una cosa es. Sólo en este sentido puede decirse que “[el intelecto infinito] hace surgir su objeto mismo. La suposición de la plenitud gradual de la espontaneidad del pensamiento conduce automáticamente a esta idea, puesto que el máximo de esta espontaneidad ya está incluido en la gradualidad.” (Elon 2021: 131) Así, el intelecto infinito es más que “un compromiso pragmático con vistas al progreso científico”. (Franks 2000: 109) debido a que tiene un carácter constitutivo, en el sentido de describir la teleología intrínseca del pensamiento, a la cual Dilthey (en referencia a Maimon y al papel decisivo que habría desempeñado como puente entre Leibniz, por un lado, y Fichte y Schelling, por otro) denomina “el principio de las actividades no-conscientes del intelecto”. (Dilthey citado por Bergman 1967: 239). Preguntarse por el conocimiento del objeto es indagar en el conocimiento que toma de sí “una espontaneidad autoafectándose” (Grosos 1996: 26) el asunto mismo de la filosofía.

4. Los Diferenciales: Replanteando la Noción de Sensibilidad

Si se adopta la ficción del entendimiento infinito, entonces será claro que podemos justificar nuestras pretensiones de conocimiento siempre y cuando no se tome como punto de partida la representación que nos hacemos de nuestra propia conciencia finita. Para explicar este cuestionamiento de Maimon será necesario introducir otra ficción: la doctrina de los diferenciales. El problema es el siguiente: puede prescindirse de una concepción pasiva de la mente y de su relación con el mundo basada en el modelo de una conciencia que representa a los objetos del mundo externo a la manera de un espejo para adoptar, en cambio, un modelo activo del conocimiento en el cual la conciencia ordena contenidos perceptivos haciendo posible su inteligibilidad como contenidos de la experiencia y, sin embargo, permanecer en una perspectiva no trascendental debido a que las relaciones entre conceptos siguen pensándose en términos puramente psicológicos. Maimon plantea esta objeción a partir de la manera en la cual Kant presenta la función que desempeñan tiempo y espacio en tanto formas puras de la sensibilidad que determinan relaciones entre cosas materiales (el cuaderno que veo, los ruidos de los perros ladrando en la calle, el tacto rugoso de mi barba, etc.). Hemos visto ya el primer cuestionamiento a esta función: ¿cómo tiempo y espacio pueden valer para lo que no es pensamiento? Si no asumiéramos esta aplicación de las formas de nuestro pensamiento a un contenido dado, y consideráramos a los objetos sólo a partir de las reglas del entendimiento, entonces no habría garantía de que lo que

consideramos conocimiento no es más que el juego de nuestros conceptos que no corresponde en modo alguno a la manera en la cual el mundo realmente es.

La respuesta de Maimon ante este tipo de respuesta a su objeción consiste en precisar que su sistema no pretende negar la sensibilidad, sino la manera de entenderla como una facultad distinta al entendimiento que recibe pasivamente un contenido que se encuentra fuera de la conciencia. Este tema es el punto central de la discusión, no el tema de la conciencia y su lugar como punto de referencia básico de la filosofía moderna, sino la manera en la cual el lenguaje filosófico es capaz de dar cuenta del papel central que desempeña, y el cual Maimon nunca puso en tela de juicio: “La función más universal (y, por ende, la más indeterminada) de la facultad de conocimiento, en la cual se fundamentan todas sus expresiones, es la conciencia en general” (Maimon 2004b: 15/25-26), un punto en el que Asmuth añade el siguiente matiz: “[para Maimon] el bien delimitado ámbito de los juicios metafísicos se amplía y se substituye por el concepto fundamental de ‘conciencia’” (Asmuth 2019: 33). Maimon no quiere deshacerse de la cuestión *quid iuris*, sino de contestarla de manera distinta a Kant. A juicio de aquél, si se entiende la pregunta *quid iuris* como la pregunta acerca de cómo es posible justificar las reglas mediante las cuales las formas universales del entendimiento entran en contacto con la diversidad dada en la intuición, entonces estamos ante una pregunta insoluble; por tal motivo, a juicio de nuestro autor, es necesario superar la concepción de conciencia de que nuestro punto de vista finito considera natural y evidente, la cual supone que, ya sea como receptáculo pasivo o instancia activa, siempre está en relación con un afuera. Como lo resume Buzaglo:

Para entender mejor el poder del sistema de Maimon deberíamos replantear la disputa entre él y Kant en términos de las nociones de conciencia y fuera de la conciencia. La diferencia entre Kant y Maimon concierne a la coherencia de la frase ‘fuera de la conciencia’”. (Buzaglo 2002: 117)

En cambio, si la interrogante *quid iuris* se interpreta como la pregunta acerca “de cómo (respecto a su materia) surge el mundo a partir de una inteligencia” (Maimon 2004a: 62/37), entonces sí es posible dar una respuesta satisfactoria, la cual consistiría en mostrar que hay un “intelecto originario productivo que produce objetos por medio de relaciones de pensamiento”. (Voss 2014: 40)

A juicio de Maimon, si esta sugerencia se encuentra chocante inadmisibles porque seguimos adoptando el punto de vista que tiene el sentido común respecto a la conciencia, el cual la piensa como “algo” que está en relación con un elemento externo. Pero ¿acaso podría ser de otra manera? Consideremos dos ejemplos.

En el primero de ellos yo observo tres manzanas. No importa cómo las llame, cómo las ordeno o qué propiedades les atribuya, siempre serán tres manzanas, las cuales, como contenido, las concebiré como algo externo a mi pensamiento. Pasemos ahora al segundo ejemplo: cuando le coloco el termómetro a una persona y éste marca 39,4 grados Celsius puedo decir que esa persona tiene fiebre, puedo decir sentir su frente significativamente más caliente de lo habitual, pero no veo 39,4 unidades de algo encimadas en la frente de esa persona. En este caso, la temperatura, los grados Celsius, se refieren a la unidad de temperatura en el sistema métrico de unidades que se establece como puntos de referencia los polos de ebullición y congelación del agua; es decir, son el resultado de una escala y sólo dentro de ella producen determinaciones (en este caso, la determinación que indica si alguien tiene fiebre o no). A diferencia del ejemplo anterior, no se tiene la representación de algo –las manzanas– para después aplicarle un concepto que lo haga inteligible, sino que la inteligibilidad que hace posible que la conciencia determine algo como su contenido sólo surge como resultado de su propia actividad. Maimon ofrece el ejemplo de la velocidad:

en un movimiento acelerado la velocidad precedente no desaparece, sino que se une siempre a la siguiente, de donde surge una velocidad cada vez mayor; así también la primera representación sensible no desaparece, sino que se une siempre a las siguientes, hasta que se alcanza el grado necesario para la conciencia. Esto no sucede por la comparación de estas ideas sensuales y por la visión de su unidad. (Maimon 2004a: 31/22-23)

Esto es, cuando se emplea el concepto de velocidad no se aplica sobre un contenido externo cuya disparidad es, primero, representada por la conciencia para, en un segundo momento, ser unificada por el concepto, sino que aquello que la conciencia ordinaria percibe como algo fuera de ella (el cambio de velocidad, la cual se hace mayor) es una diferenciación interna del concepto. Estas diferenciaciones de grado internas a un concepto es lo que Maimon denomina diferenciales: “La afinidad entre el entendimiento y la materia sólo puede entenderse después de que la materia ha sido convertida a las leyes del entendimiento. Maimon denomina a esas leyes diferenciales”. (Bergman 1967: 59)

Así, la sensibilidad puede entenderse como el proceso de determinación que hace inteligible a un concepto. Para continuar con el ejemplo de Maimon, el entendimiento puede aprehender con claridad que la velocidad es una magnitud vectorial que, en el tiempo, indica la dirección y sentido del movimiento de un cuerpo, pero esta determinación general por sí sola no explica qué sea el aumento

de velocidad de un automóvil; no porque sea necesario representarse una cosa externa –el automóvil– sino porque hablar de mayor o menor velocidad siempre requerirá introducir determinaciones dentro de las relaciones del concepto de velocidad (las relaciones entre espacio, tiempo y dirección). La sensibilidad proporciona los diferenciales, pero no los “capta” ni “percibe” porque no son cosas, no son el elemento por medio del cual Maimon sustituye a los objetos, sino relaciones conceptuales dentro de las cuales se produce el carácter cualitativo de nuestra experiencia (cualitativo, y no meramente cuantitativo, pues no vemos un auto y después percibimos que está en movimiento, sino que al verlo podemos ser conscientes de que es un auto que va a mayor velocidad que los otros). En resumen, podría decirse que los diferenciales son lo que constituye la naturaleza permanente de la sensibilidad, son su legalidad interna, y en esa medida permiten responder a la cuestión *quid iuris*:

“Esa manera de considerarlo [refiriéndose a los diferenciales] es también útil para resolver la cuestión *quid iuris* porque los conceptos puros del entendimiento o categorías nunca se relacionan directamente con las intuiciones, sino sólo con sus elementos, y éstos son ideas de la razón concernientes a la manera en la que surgen todas las intuiciones”. (Maimon 2004a: 355/193)

Si los diferenciales no se presentan ante nuestra conciencia, entonces no podemos entender la sensibilidad a partir de los estados de conciencia a los que tenemos acceso privilegiado por medio de la introspección. Para Maimon si bien es correcto afirmar que la determinación particular de un concepto no puede provenir del concepto mismo no autoriza a afirmar que esa determinación no es un proceso enteramente conceptual porque requiere de un elemento externo a la conciencia. En cambio, para él, una genuina filosofía trascendental no puede limitarse a mostrar que la subsunción de las intuiciones bajo conceptos puros es válida independientemente de la experiencia porque su objetivo no tiene que ver tanto con la *legalidad* de una subsunción como con la *inteligibilidad* de la relación entre los conceptos *a priori*.

Referencias

- Asmuth, Christopher (2019). “Salomon Maimon und die Transzendentalphilosophie ganz grundsätzlich”, *Discipline Filosofiche*, año XXIX, núm. 1.

- Beiser, Frederick (2002). *German idealism. The struggle against subjectivism. 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bergman Samuel (1967). *The philosophy of Solomon Maimon*, Magnes Press / The Hebrew University, Jerusalén.
- Buzaglo, Meir (2022). *Solomon Maimon. Monism, skepticism, and mathematics*, University of Pittsburgh Press.
- Castillo, Monique (1999). "Le kantisme et la question de l'autofondation de la philosophie", en J.-Ch. Godard (ed.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, París, pp. 21-33.
- Elon, Daniel (2021). *Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant Akosmismus und Intellektkonzeption*, Felix Meiner, Hamburgo.
- Fichte, Johann Gottlieb (1988). *Fichte. Early Philosophical Writings*. Cornell University Press, Ithaca.
- Franks, Paul (2000). "All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon", en Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge companion to German idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2005). *All or Nothing: systematicity, transcendental arguments, and skepticism in German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge.
- (2007). "From Quine to Hegel: naturalism, anti-realism and Maimon's question *quid facti*", en Espen Hammer (ed.), *German idealism. Contemporary perspectives*, Routledge, Nueva York.
- Grosos, Philippe (1996). *Système et subjectivité. L'enjeu de la question du système. Fichte, Hegel, Schelling*, Vrin, París.
- Guyer, Paul (2010). "The deduction of categories", en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant's critique of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Henrich, Dieter (2008). *Between Kant and Hegel. Lectures on German idealism*, Harvard University Press, Cambridge.
- Hoyos, Luis Eduardo (2008). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Ensayos sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Universidad Nacional de Colombia / Siglo del Hombre, Bogotá.
- Kant Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo.
- (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo. Madrid (la edición bilingüe

incluye la paginación de la edición original de 1790, la cual en las citas aparece primero).

- Laudou, Christophe (2003). *L'esprit des systems. L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu*, L'Harmattan, París.
- Maimon, Salomon (2004a). *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner, Hamburgo (la edición incluye la paginación de la edición original de 1790, la cual en las citas aparece primero).
- (2004b) *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Universität Tübingen, Tubinga (la edición incluye la paginación de la edición original de 1794, la cual en las citas aparece primero).
- (2017). “Resposta do Sr. Maimon ao escrito anterior (Berlinisches Journal für Aufklärung, 1790, Bd. IX/1, 52-80)”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, núm. 14, pp. 1-9.
- (1791). *Philosophisches Wörterbuch*, Unger, Berlín.
- Rosenstock, Bruce (2014). “God . . . has sent me to Germany”: Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza quarrel”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 52, núm. 3, pp. 287-315.
- Scherer, Jean-Baptiste (1989). “Presentation”, en Solomon Maimon, *Essai sur la philosophie transcendental*, Vrin, París, pp. 9-25.
- Schmid, Jelscha (2022). *The methods of metaphilosophy. Kant, Maimon, and Schelling on how to philosophize about philosophy*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Socher, Abraham (2006). *The radical enlightenment of Solomon Maimon. Judaism, heresy, and philosophy*, Stanford University Press, Stanford.
- Spinoza, Baruch (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.
- Stepanenko, Pedro (2024). “Correspondencia entre Kant, Maimon y Herz del 7 de abril al 26 de mayo de 1789”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 8, núm. 2, 2024, pp. 600-608.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (1999). *Hegel et l'idéalisme allemand*, Vrin, París.
- Voss, Daniela (2014). “Reading Maimon”, en Tilottama Rajan y Daniel Whistler (eds.), *The Palgrave Handbook of German idealism and poststructuralism*, Palgrave, Londres.

PRESENTE Y FORMACIÓN: ACTUALIDAD DE LA *BILDUNG* EN LA *FENOMENOLOGÍA* DE HEGEL

FADRIQUE JAVIER MANNUCCIA

(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

ABSTRACT.

The present work aims to examine the relevance of the concept of formation (*Bildung*). A historical-hermeneutical path is proposed around two historical stages: Modernity and Postmodernity. Its characteristics, connections and differences are explained schematically. This text plans to open a new discussion around the possibility of thinking the present from non-alienating logics. The central thesis defended by this paper proposes that the concept of formation outlined in Hegel's *Phenomenology of Spirit* allows us to reflect on the present from a hermeneutical perspective different from the current one. That is, not from an analytical logic but a speculative logic that shows the possible conditions for overcoming it. *Bildung* lies the very experience of a negative increasing path, that is, of a dialectical dynamic. It is the process of formation of consciousness in its elevation towards science, that is, the experience of a dialectical journey where consciousness is estranged in exteriority to recover and rediscover itself. In order to unravel the conceptual content of the aforementioned notion and identify the register in which it is being used, the exposition will follow a hermeneutic analysis of the different interpretations made regarding the notion by contemporary specialists and an exegesis of selected passages from the *Phenomenology*.

KEY WORDS:

current situation, dialectic, modernity, fragmentation, improvement-

RESUMEN.

El presente trabajo se propone examinar la actualidad del concepto de formación (*Bildung*). Se plantea un recorrido histórico-hermenéutico alrededor de dos etapas históricas: la Modernidad y la Posmodernidad. Esquemáticamente se explicitan sus características, sus conexiones y sus diferencias. Este escrito proyecta abrir una nueva discusión en torno a la posibilidad de pensar el presente desde lógicas no enajenantes. La tesis central que defiende este escrito propone que el concepto de formación esbozado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel permite reflexionar sobre el presente desde una perspectiva hermenéutica distinta a la actual. Es decir, no desde una lógica analítica sino una lógica especulativa que muestra las posibles condiciones de su superación. *Bildung* muestra la experiencia misma de un recorrido negativo incrementador, es decir de una dinámica dialéctica. Es el proceso de formación de la conciencia en su elevación hacia la ciencia, esto es, la experiencia de un camino dialéctico donde la conciencia se extraña en la exterioridad para recuperarse y reencontrarse. A fin de desentrañar el contenido conceptual de la mentada noción e identificar el registro en que se está utilizando, la exposición seguirá un análisis hermenéutico de las distintas interpretaciones realizadas con respecto a la noción desde los especialistas contemporáneos y una exégesis de pasajes seleccionados de la *Fenomenología*.

PALABRAS CLAVE:

actualidad, dialéctica, modernidad, fragmentación, superación.

Introducción

Entre los años 1950 y 1960 se desarrolló un largo debate en torno a ¿Qué es la Posmodernidad? Esta noción escapa la conceptualización unívoca, es reacia a dejarse asir tanto por historiadores, sociólogos y filósofos. Sin embargo, el hecho de que presente un claro embate a los ideales y cosmovisión moderna es algo que no se puede negar. Según Medina Cano (2010, p. 495), la Posmodernidad es “un movimiento cultural que pone en acción una nueva sensibilidad. Es una actitud cultural que toca todos los campos de la vida del hombre actual”. Esta nueva sensibilidad irradia todo los ámbitos de la vida: político, social, económico, histórico, educativo, etc.

Especialistas de diversas disciplinas (Georgieva et al., 2022) plantean que el mundo se encuentra en una etapa de fragmentación, de división, de violencia e insatisfacción. Para fundamentar la observación anterior basta advertir las manifestaciones actuales de esos problemas. Por ejemplo, las estadísticas oficiales de organizaciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) o la Organización de las Naciones Unidas (ONU) respecto de la pobreza, la exclusión, la marginalidad, el racismo, la crisis migratoria y ecológica (United Nations). Previo a esas estadísticas, Immanuel Wallerstein (1997, p. 1), desde el lado de la reflexión filosófica y sociológica, mencionaba la crisis por la cual transitaba el mundo. El autor caracterizó su presente como una etapa de polarización.

El individuo posmoderno se encuentra en un camino de direcciones opuestas. Ellas son trayectorias que se auto-cancelan entre sí. Además, en su movimiento destruyen y deshacen a ese mismo individuo. Se presenta un mundo fragmentado y polarizado. Este es el panorama de trabajo desde donde partirá este escrito. Este artículo aspira a ver la génesis de la problemática posmoderna desde la cristalización del pensamiento ilustrado. Propone ver sus consecuencias en los días corrientes y abrir una nueva discusión. Intentará seguir pensando el presente desde lógicas no enajenantes. Para ello, este escrito hará énfasis en el concepto hegeliano de formación (*Bildung*). El término ha sido utilizado como elemento teórico ineludible de propuestas filosóficas, educativas, pedagógicas, tecnológicas, etc.

La tesis principal que guía la investigación de este trabajo defiende que el concepto de formación (*Bildung*), esbozado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, permite pensar la actualidad desde una lógica diferente. Es decir, el término permitiría articular maneras de pensar la realidad que no apunten a una lógica de enajenación del individuo. Desde allí se incluyen los procesos de fragmentación como parte íntegra de su superación.

Para demostrar la tesis propuesta este trabajo tendrá que dar cuenta de los siguientes puntos: (1) mostrar un breve esquema histórico de una posible interpretación sobre las causas de la Posmodernidad. Desarrollar (2) de manera más específica las condiciones actuales del presente. Posteriormente (3) realizar un análisis del concepto de formación (*Bildung*) desde la *Fenomenología* de Hegel. Se condensará la amplitud del término desde los diferentes campos semánticos que se esbozan en la obra citada. El concepto permitirá introducir la posibilidad de pensar el presente desde una perspectiva superadora (4). Finalmente, se explicitarán las conclusiones del trabajo.

1. Breve acercamiento histórico-descriptivo: matriz clásica y matriz moderna

El objetivo de este apartado es modesto. Se intenta realizar una breve caracterización histórico-filosófica de los ejes conceptuales más relevantes en torno a las perspectivas antropológicas de cada época histórica. Lo anterior se realiza en orden a indicar, brevemente, alguna de las pautas generales que simbolizan el tiempo presente. Para ello, esta sección debe primeramente remitirse al antecedente epocal más próximo: la Modernidad. Para ver lo propio de la Posmodernidad dentro del vasto y amplio campo de signos, síntomas y atributos se debe preguntar por la Modernidad.

La pregunta inicial es: ¿Qué consume el traspaso a la Modernidad? Lo que se realiza en su plenitud es el *giro copernicano*. En términos filosóficos es el giro hacia la subjetividad. La Modernidad acarrea diversos cambios sustanciales: el método científico, las revoluciones productivas, la expansión de derechos, los nuevos descubrimientos, el avance de la ciencia físico-matemática, las revoluciones liberales. Estos hechos tienen su fuente intelectual en la irrupción de la subjetividad. Sin embargo, hay que señalar que ese hecho no es homogéneo. Filosóficamente se encuentran diversas propuestas teóricas: el *cogito* cartesiano, la apercepción trascendental kantiana, el Yo fichteano, la conciencia hegeliana.

Los nuevos horizontes científicos de la época son el signo de un cambio en la manera de observar el mundo y de relacionarse con él. El sujeto moderno se pone como centro. En ese punto se encuentra su radicalidad consumada. En la Modernidad opera un cambio de cosmovisión frente a la forma de pensar clásica. En líneas generales, el pensamiento clásico griego plantea el concepto de hombre desde una lógica diferente a la moderna.

Aristóteles muestra que el hombre tiene como fin propio el cumplimiento de su naturaleza más íntima. Esta es la vida contemplativa, la actividad propiamente filosófica. El hombre en su esencia es contemplación. Y la vida conforme a ella, la vida más plena. Esto se especifica taxativamente en la *Metafísica*: “la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre [...] será también por consiguiente, la más feliz”¹ (Aristóteles, trad. en 1999, *Metafísica X*, 7, 1178 a5). El concepto de hombre clásico implica también su inserción dentro de un

¹ Se utiliza la traducción de la edición consultada, sin embargo, cabe destacar que *mente* está aquí utilizada para significar el vocablo griego *νοῦς*.

todo ordenado, el universo o cosmos (κόσμος).

El ser humano se posiciona como una parte dentro de la totalidad existente. En ese entramado ontológico, el hombre encuentra su lugar, su tarea y su ser específico. Él tiene que compatibilizar su actividad con el movimiento celeste transversal al universo. En esta labor debe buscar la virtud, el bien de la comunidad, la posibilidad de la contemplación de lo inmortal y su acercamiento a lo divino². En su ser mortal debe asimilarse a lo eterno. Lo anterior es bien tematizado por Aristóteles con la siguiente afirmación: “inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros” (trad. en 1999, *Metafísica X*, 7, 1177 b35).

En la Modernidad, la lógica conceptual que sustenta el concepto de hombre es diferente. El ser humano se reúne en sociedad por un pacto (principio formal normativo), que se legitima en la soberanía. La vida política no se determina en función de la ordenación feliz, la armonización con el Cosmos y con él *νοῦς*, sino que se configura según el contrato social. El punto de partida ontológico del hombre también es diferente. Hobbes dirá parafraseando a Plauto que “*el hombre es un auténtico lobo para el hombre*”³ (1642/2000, p. 34).

Irrumpe no el hombre capaz de plenitud y eternidad sino el hombre corrupto de naturaleza caída y voraz. El sujeto moderno no está inmerso en una comunidad, sino en la sociedad civil. Ella surge a través de la entrega de autonomía y libertad individual por seguridad y supervivencia. La libertad es entendida como “la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes, 1651/2017, p. 121). Se entrega la libertad individual para hacer desaparecer la mayor cantidad posible de condicionantes externos al sujeto.

Los derechos del hombre, su propia autonomía y su querer, se entregan al soberano. Se produce una verdadera enajenación jurídica. Los derechos en la sociedad civil, se entregan en favor del Estado que devuelve seguridad y aparente prosperidad. Si en antaño la comunidad era vista como el espacio de la libertad, de la vida feliz y la plenitud. En la Modernidad esto desaparece como horizonte.

² Moses Mendelssohn (1729-1786) a razón de su interpretación del *Fedón* de Platón incluye una *Vida y carácter de Sócrates* donde ejemplifica concisamente la cosmovisión griega común: “La sabiduría, en cambio, trata de imitar lo infinito en lo finito, de acercar el alma del hombre lo más posible a esa belleza y perfección originales en esta vida”. Texto original: “so suchet die Weisheit hingegen, das Unendliche im Endlichen nachzuahmen, die Seele des Menschen jener ursprünglichen *Schönheit* und *Vollkommenheit* so nahe zu bringen, als es in diesem Leben möglich ist” (Mendelssohn, 1767/1995, p. 13).

³ Se respetan las cursivas del texto original.

El individuo, las familias y la sociedad sienten una inminente tensión mortal. El mismo concepto ontológico de hombre indica que su condición esencial es la de una “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1651/2017, p. 121). Ante esto, el sujeto prefiere ceder su libertad para recuperar cierto espacio privado de elección. Allí se siente seguro con su propiedad, sus afectos, sus actividades y seres queridos. Si la voluntad (el querer) solo es particular se produce un choque constante entre esas voluntades particulares.

Por lo tanto, para subsistir estas individualidades deben enajenar sus derechos a favor de la seguridad de supervivencia dentro de la sociedad civil garantizada por el Estado. El encuentro con el otro ya no es en vistas a buscar la felicidad, la bienaventuranza y la inmortalidad sino solamente sobrevivir. Se presenta un afincamiento en lo particular del individuo como horizonte de sentido para la vida común. Ante esta preeminencia de lo particular, toda la realidad social se ve configurada alrededor de ello. Se comienza a desarrollar el espíritu analítico de mero cálculo, de conjetura y de cómputo de datos donde se busca la dominación, el sometimiento y la supremacía de algunos individuos sobre otros. Como ejemplo de lo anterior podría mencionarse la problemática actual en torno al desarrollo de la Inteligencia Artificial y la Big Data, con sus implicancias en torno a la elección del individuo dentro de “un sistema de manipulación de la sociedad” (Tejero, 2020, p. 93). Es decir, de la oculta utilización de los algoritmos para dirigir las elecciones de las personas.

La armonía ya no forma parte del concepto de hombre. El pacto político que surge no llega a constituir ninguna unidad real. La cohesión social tiene como fundamento la guerra. El fundamento real de la constitución del Estado es la violencia y el miedo a la muerte. Esta pequeña caracterización antropológica general permite entender lo que ya había dicho Aristóteles en su *Política*: “el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios” (trad. en 1988, I, 1253 a14). Se sabe también con Nietzsche que “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” (Nietzsche, 1882/1985, p. 115).

Se va configurando de este modo un horizonte muy específico en torno al concepto de hombre. Su característica principal es la falta de un límite teleológico fundamentado. En todo caso cierto interés por él, pero la incapacidad de visualizarlo y llevarlo a su efectivización. El sujeto moderno no pierde el interés por este último orden regulativo. Sin embargo, pasa a ser una categoría que no puede alcanzar. En la Posmodernidad ese horizonte se vuelve irrisorio y místico.

Sin embargo, el hecho de inquirir al pasado permite ver la necesidad de las acciones y de los hechos históricos como una construcción propia de los sujetos que las gestan. Por lo tanto, se reconoce que hay otras formas de pensar la realidad y actuar en ella.

2. Posible lectura del presente

En 1995, Immanuel Wallerstein plantea en México, en el marco de la *Conferencia magistral del XXº Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*⁴, una situación particular de América Latina y del mundo. El autor muestra cómo es que el mundo está signado por la decantación de la ideología liberal. A la inclinación del mundo, el autor la llama *geo-cultura* o cultura del sistema-mundo capitalista. Al hablar sobre esta estructura o forma de organización, el autor plantea dos tesis.

- La primera tesis sostiene que: “es absolutamente imposible que la América Latina se desarrolle, no importa cuáles sean las políticas gubernamentales, porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía-mundo capitalista y esta economía-mundo es de naturaleza polarizadora” (Wallerstein, 1995/2010, p. 1).
- La segunda tesis indica que “la economía-mundo capitalista se desarrolla con tanto éxito que se está destruyendo” (Wallerstein, 1995/2010, p. 1). En esta tesis el autor señala la desintegración de ese mismo sistema-mundo.

Para el autor, la economía-mundo ha institucionalizado la ideología liberal como *geocultura*. Esta acción ha sido realizada gracias a tres pilares fundamentales. Ellos son (1) el sufragio, (2) el aumento de ingresos de las clases bajas y (3) la construcción de una identidad nacional para polarizar con el otro. Además, el sistema-mundo atraviesa ciclos Kondratieff (A y B)⁵. Estas fases sucesivas muestran una estructura en sí misma desequilibrada. La ideología

⁴ Se utiliza el acta de la ponencia publicada de manera gratuita y abierta por FLACSO Andes. Esta edición es la citada y consultada. Sin embargo, se señala que ese escrito también puede encontrarse en: López Castellano, F. (Comp.). (2007). *Desarrollo: Crónica de un desafío permanente*. Editorial Universidad de Granada.

⁵ Este esquema empírico-conceptual de lectura económica muestra que los desplazamientos sociales y económicos son explicados desde una física-matemática. Ella indica momentos de desequilibrio y equilibrio económico cíclicos que se van sucediendo y superponiendo.

liberal es la cultura del mundo. Esto no implica la falta de choques y crisis. Las dificultades que ha atravesado la han reforzado, pero dejándola al borde de la extinción.

El sistema-mundo se resquebraja. Manifiesta nuevas crisis que son expresiones contemporáneas del mismo problema fundamental antes señalado. La crisis de deuda, la crisis ecológica, la integración de los inmigrantes, la pérdida de la seguridad social son ejemplos de una configuración social en sí misma excéntrica. Según el autor, como respuesta a estos problemas se plantea la vuelta a un estado social premoderno. Allí se buscaría la seguridad propia lejos de la mano del Estado, ya que él es parte del sistema-mundo desequilibrado. Para Wallerstein la nota característica de esta etapa es la “desintegración del sistema histórico capitalista” (Wallerstein, 1995/2010, p. 14). Esta fase es más bien un interregno en tanto “transición masiva hacia algo otro” (Wallerstein, 2010, p. 14), caracterizado a su vez por ser un “período negro [de] incertidumbres personales y odio vicioso” (Wallerstein, 1995/2010, p. 14). Finalizando su análisis, el autor introduce esperanza. Efectivamente es posible luchar por la democracia, la igualdad. Sin embargo, esto funciona como mero horizonte regulativo.

La caracterización del autor se refiere a la época presente. La nueva sensibilidad posmoderna coincide con la transición marcada por Wallerstein. Ambas dejan atrás una misma etapa histórica, la Modernidad. Conciernen en renunciar a los ideales ilustrados de la modernidad. En un caso el punto de crítica son los conceptos económico-sociales y en el otro son las nociones filosófico-ideológicas. Los ideales moderno-ilustrados ante su propia exacerbación y por su amplio desarrollo están condenados a consumirse y destruirse.

Más allá de la nota negativa introducida por el autor, no debe caerse en la negación completa de búsqueda de horizontes reguladores. La Posmodernidad no carece de guías como usualmente se tematiza. Existen horizontes de interpretación y fundamentación teórico-prácticos. Hay propuestas teóricas que intentan responder a la problemática ética de este tiempo. Según la Dr. Jaqueline Zamora, especialista en Ética de la Universidad Veracruzana, “en la actualidad la discusión ética parece centrarse fundamentalmente entre sustancialistas y procedimentalistas” (Jongitud Zamora, 2002, p. 32).

Esquemáticamente, los primeros postulan que la filosofía moral atiende a la pluralidad de concepciones de bien. Lo justo no es pensable sino como forma de ese mismo bien. En esta concepción se encuentran Alasdair MacIntyre, Richard Rorty y Charles Taylor. Los segundos buscan descubrir los procedimientos

legitimadores de las normas. En este segundo grupo se ubica la ética discursiva de Karl-Otto Apel, de Jürgen Habermas y de Adela Cortina, como también a Enrique Dussel y a John Rawls. Sin embargo, estos intentos explican de manera parcial el accionar moral de los sujetos. No fundamentan ningún tipo de norma o forma de actuar verdaderamente justificada para aplicarse de manera general. En algún punto la discusión se obtura. En su propio argumento teórico, estas teorías éticas al no poder sostener postulados generales, se auto-aniquilan. Se condenan a la mera aplicación relativista. La vacuidad ética que quieren superar es retroalimentada por su propio desarrollo conceptual.

A pesar de los continuos intentos de superación de la fragmentación mostrada. Las perspectivas modernas y posmodernas del concepto de hombre siguen vigentes. El tiempo presente como muestra Wallerstein está signado por una polarización incontenible de lucha entre individuos. Se patentiza no solo un sistema económico cíclicamente desequilibrado sino también una temporalidad histórico-antropológica fragmentada.

3. La formación (*Bildung*) como elemento conceptual para pensar el presente⁶

Investigaciones sobre los tiempos tecnológicos (Schuck, 2020) han tematizado la relación entre formación (*Bildung*), tradición, lenguaje y comprensión. Allí se ha visto la necesidad de pensar los procesos formativos en relación con la tradición histórica en la cual los sujetos viven. Además, se plantean las condiciones de posibilidad de esa formación desde los ejes axiales del lenguaje y el comprender. Todo el andamiaje teórico está sustentado en una lectura en torno a Gadamer y algunos referentes teóricos secundarios (Apel y Hegel). La investigación actual encuentra necesario precisar el encuadre teórico alrededor del contenido conceptual hegeliano para tomarlo como elemento factible para pensar el presente.

En el apartado anterior se ha visto la posibilidad de proponer respuestas y ensayos ante la situación del tiempo presente. Dentro de esa aperturidad de ensayar y errar es donde este escrito enmarca su trabajo. La presente sección tiene como horizonte de sentido la especulación filosófica de Hegel y el concepto alemán

⁶ Este apartado es, con reelaboraciones y ampliaciones, parte de la ponencia leída por el autor en las Jornadas de Filosofía realizadas los días 26, 27 y 28 de octubre de 2022 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Argentina. El título de la ponencia fue “Aproximaciones hacia la noción de *Bildung* hegeliana”.

de formación (*Bildung*). La dilucidación de este concepto intentará dar con las condiciones que permitan pensar una respuesta a las problemáticas mencionadas. El texto central de lectura para el análisis del término es la *Fenomenología del Espíritu*. Allí se encuentra por vez primera una presentación especulativa, educativa, sistemática y acabada del concepto de formación⁷.

La *Fenomenología* muestra el camino de la conciencia hasta saberse ella misma lo que es *en-sí y para-sí*. Este recorrido, a grandes rasgos, es el camino del individuo humano. Más bien la parte del sujeto que participa de la universalidad del género y la especie (intersubjetividad). Él progresivamente gana conocimiento de lo que es su naturaleza y su esencia. Este itinerario tiene diferentes instancias de enajenación (*Entäusserung*) y extrañamiento (*Entfremdung*) que la conciencia sufre. Esto se puede caracterizar de una manera más precisa: "...ese camino puede considerarse como el camino de la *duda*, o más propiamente como el camino del verse uno atrapado y sumido en la duda, es decir, como el camino de la desesperación"⁸ (Hegel, 1807/2009, p. 184).

Desde el extrañamiento a la conciencia se le posibilita la reelaboración de sí misma, desde sí misma. En su encuentro con la otredad gana profundidad conceptual. Adquiere y desarrolla su propio ser. A medida que se va negando a sí misma en sus sucesivas figuras, va superando los momentos abstractos ella misma ha generado. Es una negación incrementadora de contenido. El camino de

⁷ En 1784, Moses Mendelssohn responde en el *Berlinische Monatsschrift*, en el mismo lugar que Kant, a la pregunta ¿qué es Ilustración?. Específicamente ¿a qué se llama ilustrar? El autor menciona que las palabras *Aufklärung*, *Kultur* y *Bildung* son todavía "en nuestro idioma unas recién llegadas. Pertenecen puramente al lenguaje de los libros. La gente común apenas las entiende" (Mendelssohn, 1784/1995, p. 11). Eran nociones puramente académicas que la gente común no comprendía aún. Meras palabras que todavía no se habían asentado en la lengua. Sus definiciones no estaban ensayadas y sus referentes no eran claros. En esa respuesta *Aufklärung* es ilustración, *Kultur* es cultura y *Bildung* es educación. Mendelssohn, hace jugar estas nociones como manifestación de una misma idea. En 1794, Fichte presenta *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, ahí mismo se pueden ver operando estas nociones: *Bildung* y *Ausbildung* así como los verbos *bilden*, *ausbilden* y *kultivieren*. En estos textos (Fichte, 1794/2002) los términos se utilizan indistintamente para significar la configuración, la formación, la cultivación, la educación y el desarrollo espiritual del hombre, cuestiones que en este aspecto y a modo de fin de estos procesos, refieren a la *Kultur* y la *Aufklärung*. El concepto de formación (*Bildung*) también es tematizado por otros autores como Herder (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* en 1774); Humboldt (*Theorie der Bildung des Menschen*), Schiller (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen* en 1795), Niethammer (*Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit* de 1808), entre otros.

⁸ "Er kann deßwegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung" (GW 9, p. 56).

la conciencia se desenvuelve en esa duda y desesperación.

Hegel muestra cómo esas diversas etapas de autoconfiguración a través de la otredad y el desgarramiento son momentos necesarios de su constitución. Las sucesivas figuras son momentos, escalones y trayectos de la “excentricidad” (Ferrer, 1993, p. 26)⁹ momentánea de la conciencia. Son etapas que ella recorre para llegar a conocerse a sí misma en su verdad (unidad). Por eso, “la serie de sus configuraciones que la conciencia recorre por este camino es más bien la detallada historia de *formación* [*Bildung*] de la conciencia misma en su elevarse a la ciencia”¹⁰ (Hegel, 1807/2009, p. 184).

La experiencia que realiza la conciencia en la *Fenomenología* implica sucesivos pasos de enajenación y extrañamiento. Estos tienen al concepto de *Bildung* de manera transversal. Ella marca la propia historia en tanto es la historia de la formación de la conciencia. El término hace entrada dentro de la obra como eje conceptual primordial para desentrañar el devenir de la obra (1) y el proceso formativo de la conciencia (2). Todo este itinerario comienza con la conciencia natural o inmediata (primera figura de la *Fenomenología*) y termina con la ciencia o saber absoluto (último estadio en la obra). Es decir, que el camino progresivo de la conciencia muestra el devenir dialéctico de incrementación de contenido conceptual y ontológico. Hegel con la *Bildung*, no solo expone el núcleo especulativo intrínseco donde la conciencia logra superarse, sino que también es el medio a través de cual “conceptualiza su filosofía como una *filosofía* de la *formación*”¹¹ (Bykova, 2020, p. 445).

Antes de entrar en la dilucidación del concepto, hay que realizar algunas precisiones semánticas. En las traducciones consultadas de los textos alemanes (*Algunas lecciones sobre el destino del sabio* de Fichte y *Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?* de Mendelssohn se ve cómo, dependiendo del contexto, los

⁹ El autor estudia principalmente los elementos dialécticos estructurales constitutivos del *Hiperión* de Hölderlin. Allí demuestra la necesidad intrínseca del devenir dialéctico manifiesto en tres planos que se van sucediendo (sensación inmediata-tristeza consciente-serenidad metafísica) en la novela. Además, es interesante destacar el análisis histórico-comparativo entre el movimiento interno de la obra con los postulados teóricos de las órbitas elípticas de Kepler (unidad-excentricidad-unidad). En relación a lo anterior, el autor realiza una pequeña mención de la relación entre el proceso formativo interno de *Hiperión* y el de la conciencia en la *Fenomenología* de Hegel. Ambos caen dentro del movimiento excéntrico al modo de órbitas elípticas especulativas.

¹⁰ “Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft.” (GW 9, p. 56).

¹¹ La traducción es propia: “he conceptualizes his philosophy as a *philosophy* of *Bildung*”.

vocablos *Bildung*, *Kultur* y *Aufklärung* se traducen indistintamente entre cultura, formación, cultivación, educación, etc. En Mendelssohn muy bien se podría optar por elegir formación o cultivación o educación de manera indiferenciada, como también en Fichte. Sin embargo, en el caso de Hegel la situación es más compleja. Los términos no son rigurosamente sustituibles.

Los referentes de los conceptos citados aparecen difusos en las traducciones y en algunos casos también en su utilización en alemán. Por ejemplo, en la traducción de Antonio Gómez Ramos de la *Fenomenología*, en la introducción, *Bildung* se traduce por cultura en tanto formación (Hegel, 1807/2010, p. 149). Por otro lado, en la traducción de Manuel Jiménez Redondo se traduce solamente como formación en la introducción y como cultura más adelante en la obra¹². Hay lecturas precisas (van Zantwijk, 2010, p. 84) que plantean que en Hegel parecería presentarse una doble interpretación del concepto. Habría un sentido positivo del término que se encuentra en la introducción y un sentido negativo que se vería en el capítulo VI apartado B de la *Fenomenología*.

Sin embargo, lo anterior no se presenta con claridad. En la introducción el concepto muestra la pauta general de lectura con la cual se deben desentrañar los movimientos de la conciencia en los diversos capítulos. Incluso, la problemática también se sostiene a través de la lectura de las diversas interpretaciones con respecto al uso del término en Hegel. Se advierte entonces la problemática semántica debida a la traslación idiomática y la necesidad de precisar el concepto desde la exégesis de los textos mismos.

Hegel utiliza la noción de *Bildung* en casi toda su obra, se puede ver tanto en los llamados escritos pedagógicos¹³, como también en la *Fenomenología*, en la *Enciclopedia*, en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, etc. Sin embargo, una lectura de la introducción a la *Fenomenología* y la discusión de las

¹² Apartado B del capítulo VI de la *Fenomenología*: “El espíritu extrañado de sí: la cultura”.

¹³ Especialmente el *Discurso del 29 de septiembre de 1809* editado en el volumen número 10 de la edición histórico-crítica de Hegel: *Gesammelte Werke (GW)*. Este discurso es realizado al cierre del año lectivo del Ägidien-Gymnasium (Núremberg) donde Hegel fue rector y profesor. Presenta una formulación más concreta y manifiesta del concepto. El autor muestra a través de qué elementos específicos se da la formación educativa en el marco de lo que actualmente se denomina educación secundaria (Hegel, 1809/1991). Los puntos centrales de este proceso son: el extrañamiento de la representación intelectual, el estudio de la cultura clásica, la ruptura con el ámbito familiar, el estudio de la ciencia, la capacidad de elevar lo particular a lo universal y de aplicar lo universal a los particular. Estas características no se contraponen a lo explicitado en la *Fenomenología*. Ellas son ejemplos precisos de la exteriorización y el extrañamiento necesarios para el crecimiento espiritual.

interpretaciones a esta noción en la obra hegeliana permitirá ver la formulación sistemática del concepto. En la introducción a la *Fenomenología*, se observa que *Bildung* se configura como la herramienta a través de la cual la conciencia natural supera sus diferentes figuras. Ella llega a su saber-se a sí misma en lo que es *en-sí* y *para-sí* (saberse ciencia). El concepto es el eje articular de ese camino interno (visto desde el lado de la propia conciencia) y el elemento clarificador del desarrollo epistémico que el lector de la obra debe desentrañar. Para explicar esto, se mencionarán los distintos campos semánticos que condensan los referentes del concepto.

La *Fenomenología* es entendida como *Bildungsroman* (Sánchez Ortiz de Urbina, 2007; Saeverot, 2023), es decir como novela de formación romántica. Es el caso de la interpretación de Gómez Ramos. Él menciona, en su *Glosario explicado alemán-español*, cómo *Bildung* es cultura, haciendo énfasis en su carácter procesual como formación interior. Indica que “la *Fenomenología* toda ha sido caracterizada como un *Bildungsroman*, una novela de formación” (Gómez Ramos, 2010, p. 976). Por su parte, Sánchez menciona que en el “remanente fenomenológico” (2007, p. 104) se ve la continuidad de las figuras de la conciencia. Es decir, en el resto y rezago de lo que aparece frente a la conciencia se muestra el camino de purificación progresivo y de elevación espiritual (ética). *Bildung* sería ese remanente. Es la formación interior que deja su rastro fenomenológico.

El remanente permite la continuidad sucesiva de las distintas figuras. Con ello no se pierde la unidad de sentido de la conciencia. Más allá de la interiorización que ella realiza, son sus propias figuras las que aparecen y que va recuperando interiormente. Es ella quien se escinde y se re-configura en un estadio superior. La *Bildung*, que se patentiza en esos pasajes, es la actividad misma de la conciencia volcada en su tarea de reconciliación con la realidad. Desde la introducción habría que entender a la *formación* como un proceso de configuración progresivo. En él la conciencia se purifica, se deshace de las figuras viejas y da paso a figuras nuevas que la acercan hacia la ciencia. La experiencia como recorrido de este camino es la *Bildung* entendida como progresiva formación de la conciencia en su llegar al saber absoluto.

Lo que se plantea en la *Fenomenología* es recuperar el movimiento dialéctico de la negatividad. En este proceso se “vincula inmanentemente a la conciencia con esa su exterioridad” (Colón León, 2003, p. 120). La importancia de este punto se debe a que Hegel considera que la “exposición a la otredad es un elemento

necesario de cualquier proceso de *formación*¹⁴ (Bykova, 2020, p. 436). A través de los diferentes procesos donde la conciencia se pone frente a la exterioridad (lo otro de sí) se permite romper con las fijaciones que ella ha cristalizado. Además, es importante señalar que esta formulación del concepto está sostenida por la crítica de Hegel a la concepción educativa de su época.

El punto de crítica es la concepción moderna-ilustrada de educación. Ella gira en torno al estudio enciclopédico y la acumulación de conocimiento en orden al principio de autonomía. Es decir, el *Sapere aude* kantiano que reniega de la otredad porque la siente como una imposición externa que obstaculiza el pensar autónomo-libre del sujeto. Pero, en tanto esta es la posición, no se puede entrever la verdadera génesis desde donde el sujeto (la conciencia) se auto-produce. La concepción ilustrada (igual que la posmoderna) pierde el horizonte de la negación determinada. La diferenciación es excluyente en tanto oposición irresoluble entre la autonomía-reflexiva del sujeto individual y la autoridad exterior. Es decir, desde esta perspectiva teórica no se ha tenido en cuenta que “*el proceso mismo de la diferenciación es necesario y constitutivo de esa unidad*”¹⁵ (Colón León, 2003, p. 118).

La conciencia, en su progresivo devenir real, se aleja de su contenido particular precedente. Da cuenta de la no-verdad de sus figuras anteriores y niega el contenido que se le presenta como contradictorio. Sin embargo, en esta actividad supera esa contradicción. Luego, se eleva a una figura superior que contiene los momentos anteriores dentro de sí misma. El contenido particular es asumido e incluido en el proceso auto-formativo.

La dinámica dialéctica de la negatividad inherente al movimiento de la formación es lo que el pensamiento moderno-ilustrado y la posmodernidad no visualizan. Uno (el moderno) piensa la negación y la contradicción de manera peyorativa. Advierte allí el límite infranqueable de la razón, como dice Kant: “es inherente a la razón humana de manera imposible de contrarrestar, y que aunque hayamos descubierto su máquina engañosa, no deja de exhibir sus falsas apariencias”¹⁶ (Kant, 1787/2014, p. 383). El momento de la negatividad es visto como extravío momentáneo que tiene que ser corregido una y otra vez, porque

¹⁴ La traducción es propia: “exposure to otherness is a necessary element of any *Bildung* process”.

¹⁵ Se respetan las cursivas utilizadas en el artículo.

¹⁶ “sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt , und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wir ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen” (Kant, 1787/1900, p. 271, B355).

la razón no deja de producirlo. El otro (el posmoderno) ha claudicado en la tarea de reencontrar la unidad y superar las contradicciones. O bien queda varado y enajenado en lo negativo. O escapa y reniega de esa característica ontológica central de la propia razón humana.

La formación en su manifestación educativa¹⁷ moderna-ilustrada se piensa abstractamente. Es un momento unilateral de salida hacia la otredad y repliegue ensimismado del sujeto. Ante la autoridad-exterior que comprende como peligrosa y opresiva se produce la vuelta hacia la intimidad segura. Hegel muestra en la introducción a la *Fenomenología* y en el discurrir de toda la obra, su crítica a esta forma de concebir la formación y la educación. El autor recupera un sentido distinto de *Bildung*. Esta ya no está asociada a la *Kultur*¹⁸ como suma acumulativa. Más bien la formación es “trabajo sobre sí” y “cultivo de los talentos para el perfeccionamiento propio” (Fabre, 2011, p. 216). En el proceso de configuración del sujeto se va dando y revelando la segunda naturaleza del hombre: el “segundo nacimiento”¹⁹ o “nacimiento espiritual”²⁰ (Hegel, 1830/2006, p. 541) como dirá posteriormente Hegel en la *Enciclopedia*. Desde esta perspectiva, *Bildung* ya no es mera acumulación ni la suma del conocimiento institucionalizado en tanto *Kultur*.

La formación indica el desarrollo histórico y genético interno a través del cual la conciencia, el sujeto, un pueblo, una nación y el mundo van adquiriendo su forma. Este proceso espiralado se auto-asume y auto-consuma mientras se construye. En este trabajo de formación, la conciencia se dirige hacia lo exterior (la otredad) donde “hay que experimentarse y perderse para reencontrarse” (Fabre, 2011, p. 217). Allí encuentra la certeza de su pérdida (de su extrañamiento), pero sabiendo que la posibilidad de la reconciliación consigo misma y con el mundo es acorde a su propia naturaleza.

Todavía cabe realizar especificaciones en torno a la *Bildung*. Se han propuesto interpretaciones donde se menciona una tripartita configuración de la formación (Fabre, 2011): (1) trabajo, (2) mundo de la cultura y (3) acción artística (obra). Se

¹⁷ En Hegel, la educación (*Erziehung*), la instrucción (*Ausbildung*) y la enseñanza (*Unterricht*) son parte y manifestación concreta de un mismo proceso de configuración espiritual que es la formación (*Bildung*). Esta distinción es desarrollada en los ya mencionados discursos del Gimnasio (*Gymnasialreden*). El texto de F.I. Niethammer (*Der Streit des Philanthropinismus*) también tematiza esta relación. Este texto y los discursos tienen una unidad conceptual en torno al tema tratado y a la forma de encarar el problema educativo.

¹⁸ La relación ilustrada entre educación y *Kultur* implica el estudio enciclopédico y la asimilación cada vez mayor de conocimientos para llegar a un punto de saber donde la persona puede llamarse culta (*kultiviert*).

¹⁹ “zweiten Geburt” (GW 20, p. 497).

²⁰ “der geistigen” (GW 20, p. 497).

explicarán brevemente cada una de ellas. El término en tanto trabajo se muestra en la dialéctica del amo y del siervo (capítulo IV de la *Fenomenología*). Estas figuras exhiben la lucha a muerte entre dos sujetos y la posterior disposición entre amo o siervo respectivamente. Le cabe al que se ha convertido en esclavo, y que le es asignada la tarea de transformación de las cosas, abrir la *Bildung* en tanto trabajo. Es decir, como transformación de sí: formación de sí.

Esta interpretación es muy importante con respecto a la *formación*. Ella ganó preeminencia en la lectura y debate sobre Hegel, especialmente en el ámbito francés de la primera mitad del siglo XX. Esto se debe fundamentalmente a las conferencias (1933-1939) de Alexandre Kojève en la *École Pratique des Hautes Etudes de París*. Estas lecciones tienen como horizonte de sentido una interpretación histórico-antropológica. Sin embargo, esta acepción sigue siendo unilateral. Ella siempre va a estar referida a un otro-material que no es asumido y que mantiene la tensión dialéctica en contradicción permanente.

Otra de las acepciones a tratar es la formación en tanto mundo de la cultura. Esta lectura afina su fuerza especialmente en el capítulo VI de la *Fenomenología*. La idea de *Bildung* “es un concepto clave que alude a nada menos que a la dinámica productiva del desarrollo sociocultural en su totalidad” (Sandkaulen, 2022, p. 146, 147). Esto se debe a que la tarea del espíritu es la de oponerse a sus propias configuraciones para reconocerse en su intimidad más verdadera. En su astucia, configurarse y reencontrarse más allá de la ruptura y separación. De ese modo se abre a su verdad: la comprensión de sí como obra (autopoiesis).

La conciencia, mediante la separación con respecto a sus propias configuraciones, da cuenta de su capacidad creadora y formadora. Se abre a sí misma a su concepto de libertad. Ella, la conciencia, se muestra siendo su propia obra. Pone en juego su capacidad mediadora-creadora que actualiza constantemente. Luego, en el momento de la reflexión como auto-saberse llega a su punto cúlmine como concepto. Además, la *Bildung* requiere mucho más que el extrañamiento con respecto al trabajo y a la mera transformación de las cosas. Ella está implicada en “el extrañamiento o alienación [*Entfremdung*] – en un sentido mucho más amplio que el del simple trabajo o elaboración de algo material – y por otro lado la conciliación o retorno-a-sí-mismo que sólo tiene lugar mediante la apropiación de la cultura clásica” (Sørensen, 2015, p. 4).

La formación sí estaría signada por el mismo proceso que se mencionó (salida a la otredad-alienación o extrañamiento-reconciliación) pero se daría en tanto la conciencia haga su camino en torno a la cultura clásica, mediante la lectura

de las grandes obras en latín y en griego. Esta interpretación remite claramente a un aspecto histórico del cual no se puede escapar. La concepción de *Bildung* está suscrita a la Modernidad y todo su acontecer. Esto no es ajeno a la relación que entabla la Modernidad con su tradición. El hecho de centrar la posibilidad de despliegue de la formación en torno al extrañamiento a través de la cultura clásica no es desmesurado. La cultura clásica para la Modernidad (si bien hay matices para realizar) es el pasado lejano al cual siempre se mira y el futuro próximo se tiende.

La *Bildung* se devela como un proceso dialéctico. Ella parte de una posición fija inicial, luego se encuentra con la negación de esa posición. En esa actividad se niega esa misma negación previa para llegar a una nueva posición superadora y transformadora. Este desarrollo se va dando progresivamente en la historia de la conciencia, pero también en la historia de los pueblos y en la historia del mundo. No sólo la conciencia asume sus figuras y se acerca cada vez más a su saber-sencia sino que el mismo espíritu, a través de estos movimientos continuos, se gesta y se configura en la realidad.

Una última interpretación es la *lectura formativa*. Desde este análisis de la *Fenomenología* se propone que *Bildung* es “acto en el cual algo llega a ser imagen” (Afanador López, 2012, p. 123) de otro-algo. Se propone a la formación como rememoración o recolección (*Erinnerung*). Es decir como interiorización conceptual de aquello que ella misma es. *Bildung* sería el recuerdo activo de aquellos caminos, etapas y figuras que la conciencia recorre en su camino de reconocimiento. Es una lectura del término a modo de “historia retrospectiva de su experiencia como historia del espíritu” y como la “forma espiritual” (Afanador López, 2012, p. 132) que se muestra en el resultado del proceso de formación. Aquí opera todavía la crítica a la educación moderna-ilustrada.

Este camino de la conciencia no debería verse como mera acumulación de figuras que se van sumando. No es una línea vertical ascendente con un punto cúlmine cerrado (*Kultur*), sino más bien una espiral donde origen y *telos* se compatibilizan, se armonizan y se unifican. Allí todas las unilateralidades contrapuestas son llevadas a la reconciliación. La conciencia media sus rupturas con la realidad. Ahora, ella advierte que la producción de sus figuras no le viene dada, sino que es auto-producción. Por lo tanto, la libertad no es otra cosa que la propia actividad de la conciencia que ella misma ha producido a lo largo de su historia que ahora ha quedado “interiorizada” (Ferrer, 1993, p. 25).

Para Hegel, la noción de *Bildung* se muestra como la experiencia misma de

la conciencia al asumir su historia. En este trabajo da cuenta de su actividad configuradora y de su condición de obra en tanto creación de sí misma. La *Fenomenología* “se propone exponer el proceso de formación [*Bildung*] de la conciencia humana a lo largo de su experiencia, como el proceso por el cual esta va reconociendo de manera creciente el entramado racional que determina toda la realidad” (Gama, 2022, p. 60). El término mienta la experiencia de la conciencia en su historia rememorante. Es decir, el saber de sí que se está mediando, o más bien la experiencia de su recorrido como “mediación mediándose” (Albizu, 1999, p. 27).

Este camino es el de la experiencia de su negación y la superación de sus figuras. Es el proceso continuo que comienza con la conciencia natural o inmediata y acaba en el saber absoluto. Es un recorrido de negación incrementadora. Es decir, de continuas muertes y renacimientos de diferentes figuras. Al final la conciencia llega a saberse como ciencia, es decir hasta la “mediación mediada” (Albizu, 1999, p. 27) de sí misma. Desde este momento, se ve dilucidada la conciencia como objeto de su propia reflexión y transformación. La vida de la conciencia y su devenir están signados por la capacidad de transformación de sí. En ese punto es donde se consuma la experiencia misma de la conciencia y la vitalidad conceptual de la *Bildung* se hace patente.

4. Aplicación de la formación al presente

El concepto de formación muestra posibilidades de aplicación a los problemas actuales y a las crisis antes mencionadas. Sin embargo, este empleo debe precisarse. Aplicar puede referirse a dos campos semánticos. Por un lado, se tiene la manifestación concreta de una idea particular en el plano material. Por otro lado, la dilucidación intelectual. Es decir, el análisis de una situación crítica en orden a esclarecer las condiciones de posibles respuestas, para luego efectivizar las soluciones en el plano físico, cuestión que remite a la primera acepción.

Este escrito plantea la aplicación de la *Bildung* en términos de la segunda acepción. Después del recorrido por las características generales del término en la *Fenomenología* se han clarificado los siguientes atributos. La noción tiene como notas principales: la salida a la otredad, la escisión de sí (sujeto, sociedad, mundo, etc.), la superación de las unilateralidades excéntricas y la vuelta a una unidad superadora. Este regreso está posibilitado por la apropiación crítica de la tradición

cultural, la rememoración e interiorización del proceso productivo a través del cual sucede y el recuerdo interno activo de las diferentes manifestaciones posibles que se dan en ese desarrollo. Ellas son el trabajo productivo o transformación de las cosas, la manifestación cultural del espíritu y la libertad auto-creadora (autopoiesis).

Estos núcleos fundamentales permiten entender por qué es posible una aplicación del concepto de *Bildung*. La formulación dialéctica mostrada por Hegel es factible a ser pensada en relación con la actualidad. El tiempo presente se encuentra en una etapa de fragmentación y escisión. Es decir, de salida hacia lo otro de sí (otredad). Este es un momento excéntrico dentro del desarrollo dialéctico. El proceso mismo de salida forma parte del recorrido hacia la unidad y reconciliación con la realidad.

La clarificación intelectual de este paso, cuestión que este escrito tenía como uno de sus objetivos principales, permite dar con las condiciones teóricas para pensar aplicaciones al presente. Se mencionó brevemente el intento de conectar la *formación* con el desarrollo tecnológico (Schuck, 2020), desde una perspectiva gadameriana. El concepto también es utilizado por los especialistas de educación, pedagogía y filosofía de la educación (Stojanov, 2018). El término es referente para proponer alternativas diferentes a los paradigmas educativos actuales. También se encuentra dentro del análisis sobre el reconocimiento de los derechos humanos (De Zan, 2004, p. 157)²¹.

Alrededor del término en cuestión se ordena toda una lógica filosófico-especulativa que ordena los horizontes de interrogación, análisis y trabajo sobre el presente. La propuesta central de este artículo era poder esbozar una nueva visión con respecto a los problemas actuales. Las lógicas hegemónicas del presente indican y sugieren la sumisión enajenante que no es posible superar. Sin embargo, con los elementos conceptuales proporcionados por el estudio del concepto de *Bildung*, es posible ensayar un razonamiento diferente.

Desde este punto de vista se pueden incluir los procesos de fragmentación como parte íntegra del proceso de desarrollo del individuo, la sociedad y el mundo. En este recorrido, los elementos excéntricos (la otredad) se reconvierten

²¹ El concepto de formación (*Bildung*) encuentra aplicaciones actuales en ámbitos muy diversos como el filosófico, el político, el educativo, el tecnológico, etc. Sin embargo, las perspectivas a través de las cuáles se estudian estos fenómenos son muy disímiles y no necesariamente remiten al campo dialéctico que el término tiene en sí mismo. En el año 2022 se realizó un estudio bibliográfico (Duque Bedoya et al.) que recopila artículos entre 2015 y 2020 sobre propuestas teórico-prácticas del término a los debates y problemas de actualidad.

dentro del mismo devenir dialéctico de su constitución histórica. Los trozos separados que pierden la unidad, vuelven a formar parte del curso de crecimiento del presente. En este punto el trabajo escrito presente sugiere la actualidad de la formación (*Bildung*) a las problemáticas contemporáneas.

Conclusiones

El escrito comenzó con un breve recorrido histórico por las características más importantes en torno a las perspectivas antropológicas de la época clásica, moderna y posmoderna. Luego, continuó con una posible lectura con respecto al tiempo presente fundamentada por las investigaciones de Immanuel Wallerstein. Posteriormente se presentó el concepto de formación (*Bildung*) como el elemento para pensar la actualidad. El trabajo se circunscribió a la conceptualización hegeliana del término. Se realizó el análisis de los campos semánticos de la noción en la *Fenomenología del Espíritu*. Finalmente, se mencionaron los ejes conceptuales específicos a través de los cuales se puede aplicar el concepto.

Además, se indicó cuál es el sentido específico de esa *aplicación*. Los procesos enajenantes que se señalaron al inicio, así como las sucesivas crisis en las cuales el individuo posmoderno se encuentra tienen como común denominador la fragmentación y la división. En cada una de estas situaciones se encuentran los sujetos escindidos, tanto en sí mismos como con respecto a sus pares. Se ha vuelto a una especie de estado de naturaleza premoderna como menciona Wallerstein. Al no poderse fundamentar una unidad concreta y real, las problemáticas actuales solamente ahondan en su división y separación.

Las crisis ecológica, humanitaria, educativa, económica, social, etc. se exacerban. Aquí se encuentra la necesidad y la posibilidad de poner en relieve el concepto de formación. La *Bildung* que se va gestando en la *Fenomenología* tiene como notas características las siguientes cuestiones. En primer lugar, indica una dinámica dialéctica. Ella implica un recorrido negativo incrementador de contenido. Entraña la salida a la exterioridad y la otredad.

Luego de la salida, las verdades parciales del extrañamiento se superan (sin eliminarse). Ellas quedan contenidas en el trabajo espiritual del sujeto o el espíritu. Este trabajo se da dentro de un rango histórico concreto, que contiene en sí mismo toda una tradición precedente. En la ocupación continua queda un remanente

fenomenológico que se debe interiorizar para dar un salto cualitativo en orden a la elevación por encima de las unilateralidades (excentricidad). La formación, por su amplitud intrínseca, puede aplicarse a diversos ámbitos. Ellos son el trabajo como transformación de las cosas, el mundo de la cultura como producciones concretas del espíritu y los ámbitos de la libertad en tanto ella indica la capacidad creadora del sujeto (autopoiesis). En estas coordenadas dialécticas radica la posibilidad de la aplicación del concepto para pensar la actualidad.

Bibliografía

- Afanador López, T. (2012). Una lectura formativa de la Fenomenología del Espíritu: La dialéctica de imagen y concepto. *Universitas Philosophica*, 29(59), 121–137. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10813>.
- Albizu, E. (1999). *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Jorge Baudino Ediciones-UNSAM.
- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco (edición bilingüe)* (J. Marías & M. Araujo, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bykova, M. F. (2020). Hegel's Philosophy of Bildung. En M. F. Bykova & K. R. Westphal (Eds.), *The Palgrave Hegel Handbook* (pp. 425–449). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7>.
- Colón León, V. (2003). Formación (Bildung) e Ilustración (Aufklärung) en la “Introducción” a la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Diálogos*, 38(81), 111–129.
- De Zan, J. (2004). *La ética, los derechos y la justicia*. Konrad-Adenauer-Stiftung E.V.
- Duque Bedoya, E. T., Rendón Ángel, O. F., & Vergara Arboleda, M. (2022). Tendencias del concepto de bildung: Una revisión bibliográfica. *Revista de Filosofía*, 39, 408–425. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6456579>.
- Fabre, M. (2011). Experiencia y formación: La Bildung. *Revista Educación y Pedagogía*, 23(59), 215–225. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaep/article/view/8717>.

- Ferrer, A. (1993). *La reflexión del eremita: Razón, revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*. Hiperión.
- Fichte, J. G. (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (O. Coves & M. Ramos Valera, Trads.). Istmo. (Obra original publicada en 1794).
- Gama, L. E. (2022). Actualidad de la Fenomenología del Espíritu. En M. Giusti (Ed.), *Actualidad del pensamiento de Hegel* (pp. 57–76). Herder.
- Georgieva, K., Gopinath, G., & Pazarbasioglu, C. (2022, 23 de mayo). Por qué —y cómo— se debe combatir la fragmentación geoeconómica. *IMF Blog*. <https://www.imf.org/es/Blogs/Articles/2022/05/22/blog-why-we-must-resist-geoeconomic-fragmentation>.
- Gómez Ramos, A. (2010). Glosario explicado Alemán-Español. En *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)* (pp. 971–988). Abada.
- Global Issues. (s.f.). *United Nations-Peace, dignity and equality on a healthy planet*. <https://www.un.org/en/global-issues>.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes: Vol. 9. Gesammelte Werke (GW)*, (W. Bonsiepen & R. Heede, Eds.). Meiner. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (1991). *Escritos pedagógicos* (A. Ginzo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Vol. 20. Gesammelte Werke (GW)*, (W. Bonsiepen & H.-C. Lucas, Eds.). Meiner. (Obra original publicada en 1830).
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (R. Valls Plana, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1830).
- Hegel, G. W. F. (2006). *Nürnbergger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816): Vol. 10. Gesammelte Werke (GW)* (K. Grotsch, Ed.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del Espíritu* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)* (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada. (Obra original publicada en 1807).
- Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1642).
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán* (M. Sánchez Sarto, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1651).
- Jongitud Zamora, J. (2002). Teorías éticas contemporáneas. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, (5), 31–63. <http://www.rtfed.es/numero5/3-5>.

[pdf](#).

- Kant, I. (1900). *Kritik der reinen Vernunft* (B. Erdmann, Ed.). Reimer. (Obra original publicada en 1787).
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Colihue Clásica. (Obra original publicada en 1787).
- Medina Cano, F. (2010). La Posmodernidad: Una Nueva Sensibilidad. *Escritos*, 18(41), 492–540. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6749>.
- Mendelssohn, M. (1972). Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele. En F. Bamberger & L. Strauss (Eds.), *Schriften zur Philosophie und Ästhetik: Vol. 3. Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* (pp. 5–128). Friedrich Frommann Verlag. (Obra original publicada en 1767).
- Mendelssohn, M. (1995). Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar? En *¿Qué es ilustración?* (A. Maestre & J. Romagosa, Trads.; pp. 11–15). Tecnos. (Obra original publicada en 1784).
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial* (J. Jara, Trad.). Monte Avila Editores. (Obra original publicada en 1882).
- Saeverot, H. (2023). Hegel's Phenomenology of Spirit as Bildungsroman. *Studies in Philosophy and Education*, 43, 1–13. <https://doi.org/10.1007/s11217-023-09904-5>.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2007). ¿La Fenomenología del Espíritu como Bildungsroman? *Eikasia. Revista de Filosofía*, 3(15), 99–112. <https://old.revistadefilosofia.org/15-04.pdf>.
- Sandkaulen, B. (2022). Actualidad de la concepción hegeliana de «cultura» (Bildung). En M. Giusti (Ed.), *Actualidad del pensamiento de Hegel* (pp. 135–156). Herder.
- Schuck, R. J. (2020). Formación (Bildung) y apropiación de la tradición en tiempos tecnológicos. *Cuestiones de Filosofía*, 27(6), 111–126.
- Stojanov, K. (2018). *Education, Self-consciousness and Social Action: Bildung as a Neo-Hegelian Concept*. Routledge.
- Sørensen, A. (2015). Extrañamiento agudo. Bildung en la Fenomenología de Hegel. *Fermentario*, 1(9), 1–14. <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/197/251>.
- Tejero, E. L. (2020). Algoritmos. El totalitarismo determinista que se avecina. ¿La pérdida final de libertad? *Revista de Pensamiento Estratégico y Seguridad CISDE*, 4(1), 85–101.

- van Zantwijk, T. (2010). Wege des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel. En J. Stolzenberg & L.-T. Ulrichs (Eds.), *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche* (pp. 69–86). De Gruyter.
- Wallerstein, I. (2010). La reestructuración capitalista y el sistema-mundo. (pp. 1–14). FlacsoAndes. <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/la-reestructuracion-capitalista-y-el-sistema-mundo>

DISCURSO Y SABER ABSOLUTO: LA LECTURA DE GÉRARD LEBRUN DE LA LÓGICA HEGELIANA COMO RESPUESTA AL ANTIHEGELIANISMO FRANCÉS DE LOS AÑOS 1960-1970

IOANNA BARTSIDİ

(Université Paris Nanterre, Francia)

Traducción:

Pedro Sepúlveda Zambrano

ABSTRACT.

Gérard Lebrun (1930-1999) was a French historian of philosophy and Hegel scholar influenced by structuralism and French historical epistemology. His 1972 book *La patience du concept* marked the field of Hegelian studies and became a major reference for contemporary ‘non-metaphysical’ readings of Hegel in France. Insisting on the opposition between representational and speculative discourse, Lebrun presents Hegel’s thought as a non-dogmatic, a-systematic and anti-foundationalist philosophy of sense-making. To fully grasp the stakes of Lebrun’s post-structuralist interpretation of Hegel this paper proposes to understand it as an answer to the vehement Anti-Hegelianism of major French philosophers of the 1960’s and 1970’s. To do so I first try to place *The Patience of the concept* in its philosophical context through a comparative reading of Louis Althusser’s Preface to *Reading the Capital* (1965) and Michel Foucault’s *Order of Discourse* (1971). I argue that Lebrun’s conceptualisation of ‘the Hegelian speculative’ as discourse aims to

defend Hegel against the accusations of Logocentrism. I finally underline the use that Lebrun makes of the althusserian concept of 'epistemological cut' against Althusser himself, in what I take to be an attempt to formulate a critique of Anti-Hegelianism as 'predicative' ideology.

KEY WORDS:

Gérard Lebrun, Hegel, Anti-Hegelianism, Post-structuralism, history of philosophy.

RESUMEN.

Gérard Lebrun (1930-1999) fue un historiador de la filosofía francés y estudioso de Hegel influido por el estructuralismo y la epistemología histórica francesa. Su libro de 1972 *La patience du concept* marcó el campo de los estudios hegelianos y se convirtió en un referente para las lecturas «no metafísicas» contemporáneas de Hegel en Francia. Insistiendo en la oposición entre discurso representacional y especulativo, Lebrun presenta el pensamiento de Hegel como una filosofía no dogmática, a-sistemática y antifundacionalista de la creación de sentido. Para comprender plenamente lo que está en juego en la interpretación postestructuralista de Lebrun sobre Hegel, este trabajo propone comprenderla como una respuesta al antihegelianismo vehemente de los grandes filósofos franceses de los años 1960 y 1970. Para ello, en primer lugar, intento situar *La patience du concept* en su contexto filosófico a partir de una lectura comparada del Prefacio de Louis Althusser a *Para leer El capital* (1965) de Louis Althusser y *El orden del discurso* (1971) de Michel Foucault. Sostengo que la conceptualización de Lebrun de «lo especulativo hegeliano» como discurso pretende defender a Hegel contra las acusaciones de logocentrismo. Por último, subrayo el uso que Lebrun hace del concepto althusseriano de «corte epistemológico» contra el propio Althusser, en lo que considero un intento de formular una crítica del antihegelianismo como ideología «predicativa».

PALABRAS CLAVE:

Gérard Lebrun, Hegel, antihegelianismo, posestructuralismo, historia de la filosofía.

Introducción

Gérard Lebrun (1930-1999) fue un historiador francés de la filosofía y célebre estudioso de Kant y Hegel, conocido mayormente por su libro de 1972 *La paciencia del concepto (PC)*^{*}, con el que marcó el campo de los estudios hegelianos, convirtiéndose en una gran influencia para todas las llamadas lecturas contemporáneas “no metafísicas”¹ de Hegel en Francia. En cuanto a sus prácticas historiográficas, estuvo influido por los representantes de la escuela estructuralista o internalista francesa, al tiempo que rechazó su proyecto de una historia metafilosófica de los sistemas filosóficos². Prefirió con ello sustituir la ambición desmesurada de la escuela internalista por una historia de la filosofía entendida como un análisis paciente y local de las *discontinuidades discursivas*, en un sentido que lo acerca a la escuela francesa de epistemología histórica³ de la

^{*} Cuando no hay mención de otra traducción, los trabajos del francés pertenecen a la autora. Dado el amplio aparato de fuentes, muchas de ellas inéditas al castellano, la presente traducción ha optado por mantener cada vez la versión original citada por la autora [*nota del trad.*].

¹ Malabou, 1996, p. 18; Longuenesse, [1981] 2015, p. 28, p. 41, p. 60, p. 87, p. 196; Kervégan y Mabilie, 2012, pp. 11-17; Michael Foessel, 2012, p. 259; Mabilie, 2012, p. 322; Renault, 2012, p. 356.

² La escuela estructuralista-internalista francesa (*école structurale*) de historia de la filosofía designa a un grupo de historiadores de la filosofía reunidos en torno a la figura prominente de Martial Gueroult (1891-1976), y que cuenta entre sus miembros a Jules Vuillemin, Victor Goldschmidt, Louis Guillermit y Geneviève Dreyfus. Herederos del historiador idealista de la filosofía Leon Brunschvicg, estos historiadores afirmaron su método contra los enfoques contextualistas, especialmente después de la disputa de Martial Gueroult con Ferdinand Alquié sobre la interpretación de Descartes (cf. Macherey, 2014). El principio básico de los internalistas era que la interpretación de los textos filosóficos debía estar atenta a la estructura interna de las obras filosóficas (*technologie des systèmes*), y debía buscar la reconstrucción de su coherencia lógica y sistemática sin referencia al contexto, los detalles biográficos y otros elementos externos. Hacia el final de su vida, Gueroult trabajó en un proyecto inacabado de una “dianoemática”, una monumental historia y filosofía de la historia de la filosofía como articulación arquitectónica entre “tecnologías” de sistemas filosóficos. Dos volúmenes de este proyecto se publicaron en 1979 y 1984 bajo el título *Dianoématique*, editados por su estudiante Ginette Dreyfus. Inspirándose en su maestro, Jules Vuillemin, publicó su famoso libro *Necesidad o contingencia. La aporía de Diodoro y los sistemas filosóficos* (1984) donde intenta elaborar una clasificación de todos los sistemas filosóficos según criterios a priori transhistóricos. Esta escuela no debe confundirse con el estructuralismo antropológico de Claude Lévi-Strauss ni con el postestructuralismo filosófico aparecido en la década de 1960.

³ Pensadores como Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Jean Cavailles, Georges Canguilhem son considerados representantes de la escuela epistemológica francesa o epistemología histórica. Los principales focos de atención de estos filósofos e historiadores de la ciencia eran las revoluciones científicas y las dinámicas históricas que conducían al cambio de paradigmas.

que a menudo tomó prestadas invenciones metodológicas y terminológicas.

Sin embargo, la obra de Lebrun excede los límites de la historiografía filosófica: sus prácticas historiográficas altamente idiosincrásicas desplazan continuamente los límites entre la historia de la filosofía y su objeto, la filosofía misma, mientras que sus proyectos históricos cuestionan constantemente los esquemas establecidos del entendimiento y el sentido de la historia de la filosofía⁴. El proyecto de Lebrun incluyó indagaciones sobre el uso y alcance diferenciado del concepto de la *cosa-en-sí* a lo largo de la obra de Kant, cuestionando la naturaleza dogmática del idealismo especulativo de Hegel y “experimentando con la dialéctica usando *analizadores* tomados de Nietzsche” (Lebrun, 2004, p. 23. Énfasis de la autora).

La importancia filosófica de sus empresas hace que su trabajo sea difícil de clasificar bajo las taxonomías disciplinarias tradicionales que separan al filósofo del historiador. La edición póstuma en francés de su último libro *El otro lado de la dialéctica: Hegel a la luz de Nietzsche* (Cf. Lebrun, 2004); una colección de artículos sobre Kant (*Kant sin kantismo* 2009)⁵, así como cierta literatura secundaria⁶ reciente subrayan este punto y han contribuido a reconocer que la ambición y magnitud de la obra de Lebrun, además de los debates intelectuales en los que participó, le permiten calificar como filósofo. Se admite ampliamente que Lebrun debe ser considerado al menos como un historiador que aporta una mutación radical en el campo de la historia de la filosofía, modificando sus límites y objetos, y asignándole un proyecto filosófico particular. La historia de la filosofía era para él, según su artículo de 1995 “El devenir de la filosofía”, un “campo que trata de un cruce paradójico”: el del “*devenir* del pensamiento con ideas como seres inmutables” (Lebrun, 1995, p. 584).

La afinidad y referencia explícita de esta formulación a la historia hegeliana de la filosofía no puede dejar de llamar la atención de quien lee. “No es solo para Hegel que el filosofar (*philosophante*) la historia al mismo tiempo no sea ninguna historia (*keine Historie*)” (Lebrun, 1995, p. 585), proclama Lebrun en el mismo texto: después de Hegel, y también hoy *para nosotros*, la historia de

⁴ Grandjean, 2009, enlace: <https://laviedesidees.fr/La-patience-des-concepts.html> (última consulta: 27 de mayo de 2022).

⁵ Todos los textos publicados originalmente en portugués han sido reescritos al francés por los editores Paul Clavier y Francis Wolff, e incluidos en el volumen *Kant sans kantisme*, 2009.

⁶ Simont, 2015; Cohen-Halimi, de Figueiredo, Sánchez Madrid, 2017; Žižek, 2010, pp. 99-133.

la filosofía como disciplina, práctica y dominio no es externa a su objeto. Hegel funciona por lo tanto como un objeto histórico-filosófico especial y un territorio en el que la fusión entre el enfoque histórico y el filosófico se hace más evidente: el filósofo alemán ofrece al historiador francés un marco filosófico para su práctica historiográfica, práctica que a su vez toma la filosofía de Hegel como un objeto. Como dice Pierre Macherey, la concepción de Lebrun de la historia de la filosofía es también, inseparablemente, una práctica bastante singular de la filosofía⁷.

En ese sentido, Lebrun proporciona al mismo tiempo un ejemplo de práctica hegeliana de la historia de la filosofía, un concepto de un discurso historiográfico inmanente a su objeto y una lectura innovadora y “sobre todo saludable” de Hegel. Según dicho trabajo, estos tres elementos pueden ser resumidos en una descripción de la economía que Lebrun instaure entre una idea posestructuralista del discurso y su interpretación del saber absoluto hegeliano, al introducir su concepto de lectura o *modo-de-leer* (*art de lire*) como un *dejar-que-se-diga* (*laisser-se-dire*) del discurso como un proceso interminable de construcción del sentido. Para resaltar lo que está en juego en el proyecto de Lebrun, intentaré explicar cómo su interpretación “negativa” de Hegel, y en especial de la *lógica*, al aspirar “simplemente” a liberar el texto de todos los prejuicios y críticas externas que dificultan su comprensión⁸, es de hecho una respuesta multifacética al antihegelianismo abierto y vehemente de los principales filósofos franceses de los años 1960 y 1970, como Michel Foucault y Louis Althusser.

Para ello, primero intentaré dar algunos elementos de contexto sobre el antihegelianismo francés y el campo intelectual y filosófico en el que se sitúa *PC* de Lebrun de 1972; luego trataré de trazar las líneas maestras del concepto de saber especulativo de Lebrun, tal como lo expone en su interpretación de la *lógica* en *PC*, explicando con ello de qué manera dialoga con *El orden del discurso* de Michel Foucault (1971), y responde en particular a la teoría de la lectura materialista de Louis Althusser, descrita en el prefacio de *Lire le Capital* (1965);

⁷ “Su concepción de la historia de la filosofía es también, inseparablemente, una práctica de la filosofía bastante singular. [...] La práctica de la filosofía nunca puede separarse completamente de un estudio crítico de la historia de la filosofía, que está implicada en su totalidad en cada punto de sus investigaciones. Esta es la lección esencial que se desprende de la lectura de la filosofía hegeliana, saludable ante todo, que nos propone Gérard Lebrun”. Macherey, 2017, p. 23, p. 34.

⁸ “Nuestro objetivo se cumpliría si pudiéramos convencernos de la imposibilidad de juzgar la validez del hegelianismo, si no es situándose, aún *consciente y expresamente*, fuera del sistema. [...] Este [estudio] es puramente negativo. No se trata más que del abismo que separa al lector del texto en el que creía poder entrar directamente o, al menos, sin tener que superar ningún obstáculo que no sea terminológico”. Lebrun, 1972, p. 18.

finalmente, intentaré mostrar cómo Lebrun utiliza el concepto bachelardiano y althusseriano de ‘corte epistemológico’ contra el propio Althusser, en un intento de formular una crítica al antihegelianismo como ideología ‘predicativa’. De este modo, compararé la concepción de Lebrun del saber absoluto hegeliano con la definición de Althusser de la tarea de la filosofía para ilustrar el horizonte teórico compartido que subyace a este debate sobre Hegel. Por esta vía, quisiera resaltar las proximidades y diferencias entre el hegelianismo postestructural de Lebrun y las empresas antihegelianas de Foucault y Althusser.

1. «No existe tal cosa como un sistema hegeliano»: la filosofía de Hegel como discurso

La paciencia del concepto lleva el significativo subtítulo: “Un ensayo sobre el discurso hegeliano” (*«Essai sur le discours hégélien»*), lo que sugiere que la filosofía de Hegel no es un sistema, sino un tipo particular de *discurso*. Calificar la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como un *discurso* no sistemático⁹ puede resultar un tanto desconcertante, y sin embargo, Lebrun irá aún más allá, poniendo la palabra “sistema” entre paréntesis al hablar de la *enciclopedia*¹⁰ hegeliana, e incluso afirmando que el proyecto de Hegel no es “una filosofía” en sentido estricto¹¹. La filosofía de Hegel, insiste, no es una doctrina, sino un discurso filosófico al que no hay nada que objetar, “podemos tomarlo, deambular por él o ir a deambular por otro lado” (Lebrun, 1972, p. 222). La definición de los discursos filosóficos “como caminos por los que deambular” que da Lebrun en diferentes partes del libro no deja de hacer eco de la idea de Martin Heidegger de los cuestionamientos filosóficos como caminos de madera que no conducen a ninguna parte (*Holzwege*). Esta referencia puede ser confirmada por

⁹ “[Este libro es] por el contrario para mostrar lo inapropiado de este concepto [“posiciones hegelianas”] y la imposibilidad principal que existe en querer retomar el hegelianismo para darle su lugar en una constelación de sistemas”. Lebrun, 1972, p. 19. Lebrun tratará a fondo lo que él ve como el carácter inapropiado de los conceptos de *tesis filosófica* y de *sistema* en el caso de Hegel en los capítulos IV y VII de *PC*, e incluso denunciará la no relevancia del término *hegelianismo*, insistiendo en que “sería absurdo por esa misma razón *elegir reivindicarse hegeliano*, es decir, tomar partido por el discurso que denuncia la futilidad de toda toma de partido”. Lebrun, 1972, p. 19.

¹⁰ “Para identificar la originalidad de este discurso que lleva el nombre de “sistema” y determinar sus factores, sería necesario otro tipo de estudio”. Lebrun, 1972, p. 19.

¹¹ Lebrun, 1972, p. 19. Macherrey, Simont y Thomas-Fogiel enfatizan este elemento en Cohen-Halimi, de Figueiredo, Sánchez Madrid, 2017.

la cita de la edición alemana de *Holzwege* de Heidegger (1950) en la brevísima bibliografía de *PC*, que contiene solo veinticuatro títulos además del corpus hegeliano.

No obstante, el subtítulo también implica que el libro de Lebrun en sí mismo no funciona como un comentario o explicación del contenido del texto hegeliano, sino como un *ensayo sobre* el gesto filosófico de Hegel y su singularidad. Hay que imaginar que en el año 1972 en Francia, hay una cuestión chocante instalada en el sintagma *discurso hegeliano* y en la idea de que una exégesis de la *lógica* pudiera entenderse a la vez como un ensayo sobre el discurso. La publicación de *PC* coincide con la edición de los ensayos recopilados de Jacques Derrida en *Márgenes de la filosofía (Marges de la philosophie)*, incluido el texto de 1968 sobre Hegel “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel” (Derrida, 1972, pp. 79-127), que hace eco de un enfoque antisistemático similar al proyecto de Hegel. Sin embargo, Lebrun sigue siendo el único escritor de su tiempo que afirma abiertamente que la *lógica* no es parte de un sistema, tomado en el sentido admitido del término en la filosofía clásica alemana; es también el único que lo hace, y al mismo tiempo afirma no estar realizando otra cosa que exégesis o un comentario histórico-filosófico sin ninguna ambición filosófica particular más que “comprender”, a diferencia de Derrida que representa una reapropiación del texto hegeliano como parte de su propio proyecto filosófico.

El discurso es la principal figura conceptual del posestructuralismo (Angermuller, 2014 y 2007, pp. 17-34), la corriente dominante en el panorama intelectual francés de los años 1960-1970, un movimiento caracterizado por uno de los rechazos más decididos y violentos al pensamiento de Hegel. Su antihegelianismo abierto y su esfuerzo común por construir una filosofía que vaya no solo en *contra* sino también *más allá de Hegel* es en realidad uno de los pocos elementos unificadores de una multitud extremadamente diversa de pensadores que constituyen el momento postestructuralista en los años 1960 y 1970 en Francia, como Gilles Deleuze, Michel Foucault, Louis Althusser, Georges Bataille y Jean-François Lyotard (Vuillerod, 2022). El lugar central del proyecto de una filosofía no hegeliana en el espíritu de la época se refleja en la idea de una era de “anti-hegelianismo generalizado” (*anti-hégélianisme généralisé*) (Deleuze, 1968, p. 1), al cabo de la famosa expresión de 1968 de Gilles Deleuze. Foucault dirá sobre el mismo tema que “toda nuestra época, ya sea en lógica o epistemología, ya sea en Marx o Nietzsche, está tratando de escapar de Hegel” (Foucault, 1981, p. 74).

Según Foucault, el discurso es la invención conceptual que busca superar la

economía entre el pensamiento y su realidad instaurada por el *logos* hegeliano. Los discursos que reflejan la discontinuidad histórica, la contingencia y la relación asimétrica con sus objetos, resistiéndose a su totalización en un esquema comprensivo, son en ese sentido la mayor “infidelidad” a Hegel que la filosofía puede cometer. Pero el discurso consiste en un rechazo del *logos* hegeliano que puede convertirse en una infidelidad de la filosofía consigo misma. El llamado movimiento de pensamiento dialéctico descrito por Hegel se entendía como la capacidad de su filosofía de transformar la otredad y la alteridad en crítica immanente e integrarla en un movimiento de totalización. Estos procedimientos fueron identificados por los postestructuralistas con la concepción, tarea y rol clásico del pensamiento filosófico en general. Una infidelidad a Hegel traducida así para los postestructuralistas franceses como una infidelidad de la filosofía a la concepción clásica de sí misma como *logos*¹².

En ese sentido, para Deleuze, Foucault y Althusser cualquier renovación de la filosofía debe ser necesariamente antihegeliana, incluso si con ello corre el riesgo de no ser en absoluto tradicionalmente filosófica. La compleja relación de los postestructuralistas franceses con Hegel se asemeja a un *antihegelianismo* de doble sentido o a una *no filosofía*, léidos ambos como una conjunción disyuntiva y como una identidad. La superación de la dialéctica hegeliana, entendida como sinónimo de filosofía teleológica de la historia y de sistematicidad cerrada, debería ser, para los postestructuralistas antihegelianos franceses de los años 1960-1970, el horizonte ineludible de todo intento filosófico contemporáneo... Incluso si, siendo Hegel la realización de la filosofía en su forma clásica, ello significara que la misma naturaleza filosófica del intento debe ser puesta en riesgo o comprometida en el altar de un antihegelianismo consecuente y radical llevado a su extremo. El concepto de discurso juega en los años 1960 y 1970 un papel crucial para todos los principales antihegelianos, quienes participan en el esfuerzo común de deconstruir la concepción hegeliana del pensamiento filosófico como *logos* organizado en forma de sistema.

Solo un año antes de *PC*, Michel Foucault publica *El orden del discurso*, la transcripción de su monumental conferencia inaugural de 1970 en el prestigioso

¹² “¿Podemos seguir filosofando allí donde Hegel ya no es posible? ¿Puede seguir existiendo una filosofía y, sin embargo, no ser hegeliana? ¿Los elementos no hegelianos de nuestro pensamiento son también necesariamente no filosóficos? Y lo antifilosófico, ¿es necesariamente no hegeliano?”. Foucault, 1981, p. 74. En una carta enviada en 1963 a Hyppolite, Foucault dice: “Asentí cuando dijiste que mi libro [*Historia de la locura en la época clásica*] era hegeliano. Pero en el fondo me conmovió: todo lo filosófico que podía haber allí [...] era tuyo y por delicadeza lo reconocías como ajeno”, cf. Foucault, 1963.

College de France, donde resume este dilema proponiendo sustituir lo que entiende como una concepción hegeliana de la filosofía (como movimiento absoluto de lo inmediato), con una práctica genealógica de análisis histórico-filosófico del discurso. Su pregunta fue así formulada:

Pero entonces quizás el discurso filosófico ya no tenga *raison d'être*; ¿o debe partir de un fundamento a la vez arbitrario y absoluto? De este modo, el tema hegeliano del movimiento propio de lo inmediato es sustituido por el de la fundación del discurso filosófico y su estructura formal (Foucault, 1981, p. 75).

Foucault expresa preocupaciones similares en su homenaje a su mentor, Jean Hyppolite. La obra de Hyppolite representa para él el ejemplo por excelencia de una práctica filosófica hegeliana, así como un pretexto para abordar su relación con Hegel (Foucault, 1969, pp. 129-136). Giuseppe Bianco explica en qué sentido vio Foucault en la figura de “Hegel vía Hyppolite” el último esfuerzo de la filosofía por preservar un concepto tradicional de sí misma como discurso y práctica teórica autónoma (Bianco, 2013, p. 108). De manera comparable, el proyecto de Althusser en sus principales obras del mismo período (*Lire le Capital* y *Pour Marx*, ambas publicadas en 1965) será concebir una filosofía para el marxismo, una filosofía que ya no será más hegeliana, y que de esta forma podrá liberar a Marx tanto de los errores de su juventud hegeliana y feuerbachiana como de las interpretaciones filosóficas marxistas ortodoxas y humanistas marxistas del período de desestalinización posterior a 1956¹³. Esta nueva «filosofía para Marx» aparece fuertemente asociada a la posibilidad de una nueva concepción de la filosofía como conjunto: la filosofía no como *logos*, sino como discurso.

Romper con el mito religioso de la lectura: con Marx esta necesidad teórica tomó precisamente la forma de una ruptura con la concepción hegeliana del todo como totalidad ‘espiritual’, para ser precisos, como *totalidad expresiva*. [...] [*No es casualidad que*] Hegel, por última vez y en el terreno de la historia misma, reuniera todos los mitos religiosos complementarios de la voz (el logos) hablante en las secuencias de un discurso; [...] Una vez que hemos roto esos pactos tácitos en los que los hombres de una época todavía frágil se aseguraban con alianzas mágicas contra la precariedad de la historia y el temblor de su propia osadía, ¿debo agregar que, una vez que hemos roto estos lazos, *es posible al fin una nueva concepción del discurso?* (Althusser, 1970, p.17. Énfasis de la autora)

¹³ Althusser menciona sobre todo a Roger Garaudy y Henri Lefebvre, pero también puede referirse a Raymond Aron, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty.

La idea de Lebrun de que la *lógica* de Hegel no es el corazón de su sistema idealista entendido como *logos*, sino un discurso y más bien ‘un discurso sobre el discurso’ debe entenderse como una afirmación polémica que desafía a los filósofos posestructuralistas contemporáneos y su ambiente antihegeliano. Lebrun era muy consciente de la crítica postestructuralista a Hegel como un «logocentrista seguro de sí» (Lebrun, 1972, p. 91. Macherey, 2017, p. 22.), y del retrato de Hegel como idealista dogmático que pintaron Foucault y Althusser.

Sin embargo, la crítica de Hegel como filósofo formalista que proyectó una esencia lógica interna en una existencia empírica externa parece profundamente problemática para un lector atento de la *lógica* como Lebrun¹⁴. No solo el concepto hegeliano de lo absoluto está lejos de ser el de una *totalidad expresiva*, repitiendo el mismo principio abstracto en todas sus manifestaciones, sino que de modo aún más fundamental el concepto hegeliano de esencia es para Lebrun no menos radicalmente crítico de la división interior/exterior que lo realizado por los propios postestructuralistas. Como dice Macherey, una lectura atenta de las aporías de la dialéctica interior/exterior expuesta por el propio Hegel en la *lógica* de la esencia debería bastar para inquietar a los hegelianos ingenuos y a los antihegelianos. Según Lebrun, la rivalidad de los postestructuralistas con Hegel se basa en gran medida en una concepción errónea fundamental del proyecto hegeliano y el “abismo que separa” (Lebrun, 1972, p. 10) al lector francés del texto. Para él, el antihegelianismo francés se construye ante todo sobre la base de un hegelianismo equivocado.

2. Presencia sin presentación: la crítica de la representación en La paciencia del concepto

La incompreensión posestructuralista de Hegel como filósofo formalista, logocéntrico y fundacionalista se debe, según Lebrun, a dos razones básicas relacionadas entre sí. La primera se refiere al dominio en Francia durante el período 1930-1960 de las lecturas antropológico-existencialistas de Hegel, centradas en la *Fenomenología* de Alexandre Kojève, Jean Wahl y Jean Hyppolite¹⁵, y la segunda está relacionada con el consiguiente eclipsar de la *lógica*. Expuestas mayormente en la *lógica*, la singularidad en Hegel, la invención de lo

¹⁴ Una idea similar ha sido expuesta por Houlgate, 1999, p. 18, pp. 30-31.

¹⁵ Para más información sobre la cuestión, véase: Bellantone, 2011; Descombes, 1979; Jarczyk y Labarrière, 1996; Bianco, 2013; así como la contribución de Pagès, 2016.

especulativo (le spéculatif) pasa más bien desapercibidos. Es contra las diversas lecturas “antropomórficas” de Hegel y su resultado contraproducente, y contra el antihegelianismo, que Lebrun construye el concepto de discurso hegeliano, argumentando que la filosofía especulativa debe ser entendida como un análisis no sistemático y no dogmático del sentido.

Profundamente crítico del concepto de expresión de un contenido interior, y completamente incompatible con cualquier forma de subjetivismo, ya sea de la autoconciencia individual o del pensamiento filosófico como sujeto transhistórico, el hegelianismo de la *lógica* ha caído en Francia en un saco roto. Para Lebrun, Althusser y Foucault leen a Hegel como un filósofo de la autoconciencia porque, hasta cierto punto, todavía están cautivos de la lectura marxista-humanista de Hegel de Kojève (Cf. Kojève, 1947), basada principalmente en una interpretación antropológica del capítulo IV de la *Fenomenología*, pero también de su influencia en las filosofías de Sartre, Beauvoir, Bataille y Garaudy. Esta lectura es en efecto “demasiado humana”: teleológica, subjetivista y, por tanto, poco “paciente”, deteniendo el desarrollo del pensamiento de Hegel en el punto de la autoconciencia, antes del pleno desarrollo del espíritu, y despreciando la singular naturaleza revolucionaria del proyecto hegeliano de filosofía:

Si con la palabra *Geist* entendemos solamente el desdoblamiento del sentido, entonces la comprensión de Hegel como postcartesiano puro (Heidegger), o la recuperación de Hegel intentada a intervalos por algunos marxistas o intérpretes marxistas (de Kojève a Garaudy) aparecen como dos formas de detenerse en el mismo punto del *Geist* hegeliano, y por ello, una vez más, de inscribir demasiado rápido a Hegel en la tradición sin tener en cuenta o suficientemente en cuenta la distancia que tomó en relación a ella (Lebrun, 1972, p. 148).

Pero Lebrun menciona solo brevemente las lecturas antropológico-existencialistas de Hegel, porque es consciente de que el núcleo de su debate con Althusser y Foucault se encuentra en la constelación entre discurso, lenguaje y lectura. Lo que más está en juego es el hecho de inmunizar el concepto hegeliano de saber absoluto de la acusación de logocentrismo. En *PC*, Lebrun responde claramente a la acusación de Althusser, para quién:

Esta lectura inmediata de la esencia en la existencia expresa el modelo religioso del saber absoluto de Hegel, ese fin de la historia en el que el concepto se vuelve por fin plenamente visible, presente entre nosotros en persona, tangible en su existencia sensible –en el que este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre

son el espíritu mismo– (Althusser, 1970, p. 16).

Lebrun dedica el primer capítulo de *PC*, dejando al descubierto el elocuente título “La crítica de lo visible” (*«La critique du visible»*), a la crítica hegeliana de una esencia como apariencia de lo suprasensible en lo sensible. A lo largo de la primera parte del libro, expone la forma en que esta crítica se vincula con la desvalorización de Hegel de la antigua religión griega del arte después de su período en Fráncfort, pero también con su rechazo de la vinculación cartesiana del conocimiento filosófico a un sujeto autoconsciente¹⁶. Para Lebrun, Althusser está doblemente confundido sobre el papel del *Geist* en el hegelianismo: no solo la representación sensible (“este pan” y “este hombre”) representan etapas completamente diferentes del proceso de *maduración* del espíritu, sino que además ninguna de ellas es en realidad el “espíritu mismo”.

Pierre Macherey llama nuestra atención sobre el hecho de que Lebrun insistía –contra interpretaciones antropomórficas o teleológicas– en la idea de que la concepción hegeliana de la relación entre lo lógico y lo real no era formalista. Como él mismo subraya, para Lebrun “la tarea más difícil del hegelianismo es precisamente elaborar un concepto de presencia libre de cualquier referencia a la presentación” (Lebrun, 1972, p. 50) de un objeto, idea o esquema preexistente. Concebido como “la unidad concreta de lógica e historia” (Macherey, 1982, pp. 7-19), lo especulativo es así una presencia actual en la acción del presente (*Gegenwärtigkeit*) y no la presencia (*Anwesenheit*)¹⁷ de un esquema exterior existente que aparece como inmediatamente sensible o representado cuando la teleología se realiza. En *PC*, la crítica hegeliana de la representación se reconstruye progresivamente, a lo largo del corpus hegeliano, siguiendo la progresiva profundización de la crítica de la representación en todas sus modalidades. De lo inmediatamente sensible a la imaginación y, finalmente, al lenguaje, Lebrun intenta mostrar que la lógica especulativa de Hegel es una crítica a la función representativa del discurso. No la exposición de un esquema lógico *a priori* e independiente, sino un discurso que se encuentra en una relación inmanente a otros discursos filosóficos y constituye un discurso *sobre* discursos filosóficos (representativos).

Es este último modo, el lenguaje, el que más le interesa a Lebrun en su

¹⁶ “Que el espíritu aparezca en el modo de la autoconciencia y no a través de una piedra esculpida es sin más el signo de su maduración, no de su madurez”. Lebrun, 1972, p. 50.

¹⁷ Lebrun, 1972, pp. 53-54, p. 81. Sobre esta cuestión, véase el trabajo citado de Macherey, 1982.

debate con Althusser y Foucault. Como dice, el hegeliano “saber absoluto es la crítica radical de un saber por signos”, una continua denuncia del lenguaje “como operación de signos”; no la afirmación de que una lectura unívoca del sentido es posible tanto para una conciencia erudita como para quien hace filosofía. A diferencia de lo que cree el autor de *Lire le Capital*, Hegel no busca descubrir el *logos* de la naturaleza y traducirlo. El saber absoluto como operación especulativa es inmanente al lenguaje en general y a los discursos en particular¹⁸, sin funcionar como un metalenguaje en el que el sentido debe ser traducido como forma. En este punto, Lebrun está en un doble diálogo con Althusser y Foucault. Citando explícitamente a Foucault, dice:

No hay metalenguaje hegeliano: hay teclados de expresión, lenguajes (langages) –y hay saber, una organización de sentido demasiado inusual para que el prefijo meta baste para distinguirlo de los discursos representativos que disuelve–. Si descuidamos esta especificidad de lo especulativo (y por falta de atención a la diferencia de naturaleza entre “lo representativo” y “lo especulativo” nos vemos obligados a descuidarla), el saber se convierte en el mejor ejemplo de un *logos* tentacular, al cual quien hace filosofía estaría a cargo de encontrar en los fallos y espacios en blanco de los discursos balbuceantes que lo recitan. Todo esto sí, y solo si Hegel replicara bien a la descripción de un logocentrismo seguro de sí que hace de él M. Foucault.

Hegel no corresponde al retrato “calumnioso” pintado por Foucault y Althusser: es en el texto y por el contenido de la *lógica*, dice Lebrun, que su logocentrismo debe ser mostrado, validado o rechazado. El discurso hegeliano no debe entenderse como una ontología en sí misma, ni como una lógica del pensamiento como ser, sino como una filosofía *sobre y de* las ontologías. En ese sentido, Hegel no crea un *metalenguaje* sobre los conceptos, la naturaleza o el espíritu, susceptible de tener una existencia teórica independiente y propia, de modo tal que no es un formalista dogmático en relación con la experiencia.

Para Lebrun, es la “gramática” que regula y constituye las relaciones entre el pensamiento y la realidad –cuando es transpuesta al terreno de la filosofía misma–, lo que constituye el objeto real de la *lógica* de Hegel. De hecho, para Lebrun, Hegel va en ciertos aspectos incluso más allá que los postestructuralistas como Foucault y Althusser en la radicalización de la relación entre filosofía y lenguaje. Si no “despreciamos la especificidad de lo especulativo” y la radical mutación de la filosofía que conlleva, podemos reconocer que, de manera similar e incluso más

¹⁸ Cf. “El espíritu no necesita símbolos, [dado que] tiene lenguaje” y “No hay *letra*, todo es espíritu... no hay espíritu separado, todo es *letra*”. Lebrun, 1972, p. 86, p. 112.

meticulosa que el propio Foucault, Hegel también llama nuestra atención sobre la economía discursiva que el “ojo del observador” (Cf. Foucault, 1970) establece entre las palabras y las cosas. Lo *especulativo* es una “organización inusual de sentido”, que no toma como objeto bloques de *episteme*, sino el acto mismo de predicación y las ontologías específicas que genera cada vez.

Es más, en un gesto visto como comparable e incluso más inquietante que el del análisis del discurso de Foucault, Hegel no busca “traducir” el lenguaje representativo de una época al de otra, ni tampoco un tercer lenguaje perteneciente al analista del discurso: Hegel nunca pretende revelar una verdad más profunda que la enunciada en el texto filosófico mismo. La relación de lo especulativo con los discursos representativos no tiene medida común con la idea de traducción de una primera lengua a una segunda¹⁹. Para Lebrun, cuando se toma en serio la singularidad absoluta de la filosofía especulativa de Hegel, su radicalidad parece tan grande que inversamente podríamos estar tentados a criticar el proyecto foucaultiano desde un punto de vista hegeliano como una empresa más de traducción del sentido de un discurso a otro, inevitablemente condenado a fijar y estabilizar las significaciones. ¿De qué manera, en la medida en que la distinción entre formas de *episteme* depende de diferentes registros de predicación, no está Foucault buscando “lo que *verdaderamente* estaba siendo dicho en lo dicho” («*ce qui se disait en vérité dans ce qui était dit*»), tal y como acusa a Hegel de haber hecho?, pregunta Lebrun.

Fiel a la concepción hegeliana de la relación entre razón y entendimiento, la fijación de las significaciones y su mutuo aislamiento es vista por Lebrun como una característica de la “terquedad” del entendimiento en relación con el modo representativo de pensar en general²⁰. Su rol que obstruye el desarrollo de la dialéctica especulativa se articula con la función de representación en la metafísica en una operación común que Lebrun describe como la obstrucción kantiana y que compara con lo que Gaston Bachelard denominó el *obstáculo epistemológico*:

Cuando buscamos las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia, pronto llegamos a la convicción de que es en términos de obstáculos que debe plantearse el problema del conocimiento científico. Y no se trata de considerar obstáculos externos, como la complejidad y la fugacidad de los fenómenos,

¹⁹ “No traducimos de lo «representativo» a lo «especulativo» como hacemos del francés al alemán, sino como un mapa «traduce» un país –y aquí podemos ver bien que el verbo [*traducir*] es incorrecto”. Lebrun, 1972, p. 93.

²⁰ “Distinguimos la representación en sentido amplio, entendida como bloqueo del concepto desde la representación tal como se circunscribe en la *Filosofía del espíritu* como instancia inmediatamente superior a la intuición”. Lebrun, 1972, p. 74.

ni de incriminar la debilidad de los sentidos y del espíritu humano: es en el acto mismo de conocer, íntimamente, que aparecen, por un tipo de necesidad funcional, la lentitud y los problemas. Es allí donde mostraremos las causas de estancamiento e incluso de regresión, es allí donde detectaremos las causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos. El conocimiento de la realidad es una luz que siempre proyecta sombras en alguna parte. Nunca es inmediato y pleno. Las revelaciones de la realidad son siempre recurrentes. La realidad nunca es “lo que uno podría creer” [«*ce qu'on pourrait croire*»], sino siempre “lo que uno debería haber pensado” [«*ce qu'on aurait dû penser*»] (Bachelard, [1938] 1999. Énfasis de la autora).

3. Invertir el brazo del corte epistemológico: el antihegelianismo como ideología predicativa

Tanto Althusser como Foucault heredarán esa definición y utilizarán en numerosas instancias la metáfora de la luz que proyecta sombras para describir la función del discurso como unidad de visibilidad-invisibilidad²¹. En este doble debate con Foucault y Althusser, Lebrun hace un uso estratégico de la terminología de la escuela epistemológica francesa e incluso moviliza el concepto de *ideología* para describir la función de predicación, que crea la ilusión del sentido como contenido determinado y bloquea la circulación de significaciones.

Podemos reducirlo [a Hegel] a ser nada más que uno de los posibles modelos de organización del discurso, pero entonces tendremos que responder preguntas muy inusuales. Por ejemplo: ¿por qué las significaciones deben ser contenidos determinados que tenemos que fijar a las palabras? [...] También habría que admirar que Hegel hubiera sido tan ignorante como para confundir las diferentes funciones de la palabra “es”. Pero Hegel lleva la delantera en sus críticas: ¿en qué medida no han entendido que, desde el principio, les propusimos un juego diferente? Concedamos a Hegel que la predicación es indisoluble de una determinada ontología; reconozcamos que sugiere inevitablemente el aislamiento y la invariabilidad de las significaciones [...] algo que podríamos llamar “*la ideología predicativa*” nos inclina a creer que el sentido solo debe ser buscado allí donde está bloqueado, que el conocimiento se dará solo allí donde estamos en presencia de un contenido (Lebrun, 1972, p. 207. Énfasis de la autora).

²¹ “[El saber absoluto es el] sol pleno que vuelve irrisorias las alusiones y los enigmas, las confesiones y los secretos del corazón, toda la parte religiosa de nuestra cultura. Como hay resoluciones que por sí mismas borran todos los escrúpulos, hay una *presencia de sentido* que vuelve aberrante la mera idea de sombra”. Lebrun, 1972, p. 88.

El uso que hace Lebrun de la ideología, un concepto clave en Althusser, para describir la función de la predicación en el modo representativo, no es una elección inocente. El proyecto de Althusser de crear una filosofía para el marxismo está indisolublemente relacionado con su esfuerzo por introducir una clara separación entre discurso ideológico y discurso científico, y con la postulación de la existencia de un *corte epistemológico* (*coupure épistémologique*) en la obra de Marx. De manera un tanto circular, Althusser utiliza la idea del *corte epistemológico*²² de 1845 en Marx para afirmar que un cambio epistemológico equiparable a un veloz cambio de paradigma separa los textos joven-hegelianos de Marx, calificados de filosóficos e ideológicos, del materialismo científico del *Capital*. Althusser utiliza el giro epistemológico como una forma de cortar filosóficamente e ideológicamente el nudo gordiano entre filosofía hegeliana y filosofía marxista. Según él, después de 1845, Marx ya no es hegeliano porque descubre el materialismo científico; la *diferencia específica* (Althusser, 1969, pp. 11-26) de la nueva ciencia de Marx es precisamente el hecho de que se desvincula de la ideología, representada por el hegelianismo.

Para Althusser, la importancia del *Capital* radica en que con él Marx inaugura un nuevo discurso científico sobre las realidades sociales y económicas, el cual se libera del *logos* hegeliano “que lee la esencia en la existencia”. *Lire le Capital* pretende ser, en consecuencia, una recuperación filosófica del discurso científico de Marx, destacando su absoluta singularidad y la transición que conlleva a un paradigma materialista. En ese sentido, Althusser aspira a darle a Marx la filosofía que merece y llenar el vacío creado por el abandono del hegelianismo. El tema de cómo debería ser una filosofía materialista no hegeliana es amplio e incluye muchos factores, como una reestructuración de la dialéctica y la filosofía de la historia²³.

Sin embargo, lo que más nos interesa aquí es la forma en que Althusser asocia la posibilidad de una filosofía no-hegeliana para Marx con una “nueva teoría o lectura y una nueva historia de la filosofía”, de las cuales el mismo Marx siembra las semillas en *El Capital*.

Solo desde Freud comenzamos a sospechar lo que significa escuchar, y por lo tanto hablar (y callar) (*veut dire*); que este “sentido” (*vouloir dire*) de hablar y escuchar revela bajo la inocencia del hablar y del escuchar la profundidad culpable de un segundo discurso, muy diferente, el discurso del inconsciente.

²² Althusser, 1969, p. 24; Bachelard, [1938] 1999; Balibar, 1991.

²³ Cf. Balibar, [1994] 2011; Vuillerod, 2004, pp. 250-287.

Me atrevo a afirmar que solo a partir de Marx hemos tenido que empezar a sospechar lo que, al menos en teoría, significa leer y por lo tanto escribir (*veut dire*) (Althusser, 1970, p. 16).

Althusser propone una teoría de la *lectura sintomática* (*lecture symptomale*) sobre el ejemplo de la demostración de Marx de las contradicciones inherentes a las teorías del valor de Smith y Ricardo. Influenciado por Marx, Nietzsche y Freud, Althusser desarrollará esta idea de “una lectura de los síntomas” de los puntos impensables constitutivos de un discurso “en los silencios y espacios en blanco” de los textos que produce. A lo largo de los años, el proyecto irá tomando diferentes direcciones, incluyendo entre otras una historia materialista alternativa de la filosofía (Cf. Althusser, 2014) y una historia de lo que él llama “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”²⁴. Este proyecto tiene su origen en el intento común de los autores de *Lire le Capital* de leer *El Capital como filósofos*:

Leer *El Capital* como filósofos es precisamente cuestionar el objeto específico de un discurso específico, y la relación específica entre este discurso y su objeto; es por lo tanto plantear a la unidad discurso-objeto, la cuestión del estatuto epistemológico que distingue esta unidad particular de otras formas de unidad discurso-objeto. Solo esta lectura puede determinar la respuesta a una pregunta que concierne al lugar que ocupa *El Capital* en la historia del conocimiento (Althusser, 1970 p. 15).

El lugar que ocupa *El Capital* en la historia del conocimiento (y de la filosofía) es, pues, el de la irrupción del materialismo histórico, ya que es allí donde se realiza la ruptura epistemológica de Marx con Hegel. Lebrun, también familiarizado con la herencia de la epistemología histórica francesa²⁵, comprende la importancia estratégica del *coupure* para Althusser. Un giro epistemológico corresponde a una mutación tan profunda de un discurso que los cuestionamientos y las respuestas producidos después de él no tienen «medida común» (Althusser, 1970, p. 11) con el discurso que lo precede. Tan profundas transformaciones del modo de cuestionar vuelven obsoleto el discurso de los antecesores, dispensándonos entre otras cosas de la obligación de responder a sus preguntas y objeciones.

Por cierto, se pregunta Lebrun, ¿Hegel corresponde realmente al obsoleto ideólogo religioso que Althusser hace de él? Depende del sentido que le demos a conceptos como “religión”, “Dios” e “infinito”. Hegel puede ser considerado como

²⁴ Cf. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” y “Retrato de un filósofo materialista”, en Althusser, 2006, pp.163-207, pp. 290-292.

²⁵ Koyré, 1971, pp. 176-177; Sánchez Madrid, 2017, pp. 137-156.

un metafísico y teólogo tradicional. Pero “¿de qué sirve leer a un filósofo, si nos negamos *a priori* a *entrar en su juego*?” (Lebrun, 1972, p. 133. Énfasis de la autora). En efecto, afirma Lebrun, si se presta suficiente atención a la *mutación radical* del discurso filosófico que se realiza en la *lógica* con el concepto hegeliano de lo especulativo, es decir, si se decide leer a Hegel no como un pensador más del modo representativo, sino como lo que el mismo Hegel pretende ser, entonces no hay, para usar la expresión de Althusser, “ninguna medida común” entre el sentido que Marx y los marxistas dan a la religión y la forma en que Hegel usa la palabra. Lo mismo sucede con conceptos como Idea, ser, infinito y, sobre todo, saber absoluto, lo que hace que la filosofía especulativa de Hegel sea completamente inmune a la acusación de idealismo religioso.

La transformación crucial del estatus de la religión en el pensamiento de Hegel desde los primeros escritos de Frankfurt hasta Jena, reflejada en el giro de la crítica de la positividad del cristianismo a su valoración como la única religión especulativa, es según Lebrun comparable a un *corte epistemológico*. La introducción del concepto de las funciones *especulativas* corta igualmente todo vínculo con las ontologías como discursos representativos. Tras la invención de lo especulativo, la dialéctica se convierte en una “dislocación radical de todas las representaciones dadas” que no aportan ninguna información positiva sobre contenidos y a la que es imposible dirigir objeciones emitidas desde el modo representativo (Lebrun, 1972, p. 19). El significado de las palabras “religión”, “Dios” o “Idea” ya no es el de un contenido externo, bajo el modo de una objetividad positiva o dada, imaginada, representada o simbolizada.

Según Lebrun, podemos concederle a Marx el privilegio de no tener que dar respuestas positivas a los problemas de la economía política clásica, pero a cambio, Hegel debe ser dispensado de ser responsable de la religiosidad en el sentido representativo. Por lo tanto, una crítica válida del discurso hegeliano no debería asimilarse a la crítica del hegelianismo como ideología; eso sería, afirma Lebrun, tan malévolo como criticar a Marx porque no podía “calcular” como lo hacían los economistas tradicionales.

Esta asimilación sin duda le habría parecido a Hegel tan abusiva como debe parecerle irrelevante a M. Althusser la malévola afirmación: “¡Calcula entonces para nosotros el valor agregado!” (Lebrun, 1972, p. 368).

Al dirigir a Hegel la crítica de ser “religioso” en el sentido representativo, así como al calificarse a sí mismos con esta “vieja palabra de ateísmo” («*ce vieux mot*

d'athéisme»), los marxistas confiesan estar todavía “atascados” en el otro lado del corte epistemológico realizado por lo especulativo. Lebrun reconoce que el corte epistemológico es utilizado por Althusser como arma contra Hegel y lo invierte para apuntar esta vez a los propios marxistas.

Lo especulativo, como mutación radical del discurso filosófico *y su objeto*, corresponde a una liquidación total de la teoría de la verdad como *adecuación* del discurso a un objeto. Saber absoluto (*Savoir*) designa, en oposición a cognición (*Connaissance*), como señala Lebrun, algo completamente diferente al producir discurso *sobre un objeto* (Lebrun, 1972, pp. 89-90): saber especulativo es el acto de reducir la distancia entre objeto y discurso que crea quien representa. En ese sentido, “el estatuto epistemológico que distingue esta unidad particular de otras formas de unidad discurso-objeto”, para citar a Althusser, es precisamente el hecho de que lo especulativo *no es una unidad discurso-objeto*, sino un gesto de liberación del discurso de su unidad con un objeto. No solo Hegel no es un filósofo de la expresión de la esencia interior en la existencia exterior, sino que en realidad ha “terminado definitivamente con todas las expresiones-de”, “traducciones-de” y “lecturas-de”, profesando la procesualidad infinita del concepto como sentido libre que se despliega, como un dejar-que-se-diga (*laisser-se-dire*).

“Dejar-que-se-diga” implica que hemos renunciado al proyecto de detener, a cualquier nivel lo que el texto “quiere decir” o “quería decir” (Lebrun, 1972, pp. 89-90).

Lebrun toma en su relato casi palabra por palabra el prefacio de *Lire le Capital* para construir su crítica a la lectura materialista de un *vouloir-dire*, insistiendo en el hecho de que lo especulativo hegeliano no escucha después de ningún “silencio” y no revela ningún “secreto” (Lebrun, 1972, p. 88) oculto. El *dejar-que-se-diga* aparece, inversamente, como un principio de lectura especulativa, completamente liberado del marco ontológico y epistemológico de cualquier tipo de concepción adecuada o correlativa a la verdad que pretenda revelar una realidad invisible.

Esta es precisamente la mutación radical que el discurso hegeliano trae a todo discurso, funcionando como un *modo de leerse* a sí mismo, incluso más como un *dejar-que-se-diga* de los textos que como una *lectura-de* su *querer-decir* (*vouloir-dire*). Esta transformación radical que el hegelianismo trae a la filosofía pasa desapercibida para el marxismo, cayendo este último en el lado *obsoleto* de la división especulativo-representativo.

Sin embargo, a pesar de la importancia de esta crítica, los proyectos de Foucault y Althusser no están en realidad tan lejos de la definición de Lebrun del trabajo de lo especulativo. Sobre el tema de la naturaleza y función del discurso filosófico, los tres filósofos comparten algunas características cruciales vinculadas a su herencia común de la epistemología francesa, como su antipositivismo, el interés en la discontinuidad y su uso compartido de un concepto postestructuralista de discurso. Como subraya Pierre Macherey (Macherey, 2017, p. 31), no sería absurdo comparar la teoría de lo especulativo de Lebrun con las tesis de Althusser sobre la filosofía en *Filosofía y la filosofía espontánea de los científicos*. Lebrun comparte la idea althusseriana de que la filosofía no tiene un objeto real, en el sentido en que lo tiene la ciencia, sino solo algunos objetos internos a la filosofía misma. Estos objetos, las teorías filosóficas que se nos dan en la forma de la historia de la filosofía, están, como dice Althusser, “dispuestos en proposiciones dogmáticas” sobre las cuales el pensamiento filosófico debe realizar un trabajo de comprensión no dogmático.

Como ya fue destacado, para el autor de *Lire le Capital*, leer de manera filosófica significa identificar la singularidad de un discurso y plantear la cuestión particular del estatuto epistemológico que lo distingue de otras formas discursivas. De manera similar, la idea de Lebrun de una lectura especulativa es la de un dogmatismo extremo infinitamente tolerante (*hyperdogmatisme*), que trabaja inmanentemente sobre los discursos dogmáticos y representativos para establecer la singularidad de la gramática ontológica que establecen. La filosofía especulativa hegeliana es en ese sentido una filosofía de *la historia del discurso filosófico*, porque identifica la singularidad de los discursos representativos que nos han sido dados históricamente y la economía de sentido que establecen entre las palabras y los objetos. Quizá sea una pequeña diferencia, pero tiene para Lebrun enormes consecuencias. La lectura y el discurso hegelianos, el modo de leer de Hegel (*art-de-lire*) (Lebrun, 2009, p. 165), no es solo una lectura, sino una búsqueda de infinitud al interior de contenidos finitos.

Conclusión

A diferencia de Althusser y Foucault, Lebrun sigue siendo hegeliano en el hecho de que conserva un concepto de saber absoluto como acto de conexión de las singularidades de los discursos. Lo especulativo es un discurso sobre los discursos. Sin embargo, no solo lee o reconoce la singularidad de sus objetos, yuxtaponiéndolos; también señala sus límites y muestra su finitud.

El saber absoluto debe entenderse como una realización del “trabajo” o “tarea” del concepto hegeliano dentro de la historia de la filosofía: una articulación de los discursos representativos entre sí, a través de su continuidad y discontinuidad que explica el paso del uno al otro, y realiza “la negación” de su singularidad. Esta investigación y esfuerzo por trazar la curva del desdoblamiento del concepto, sin embargo, nada tiene que ver con fijar la significación de un discurso. El saber absoluto es infinito en el sentido de que representa la tarea *infinita* de trabajar sobre los límites y la interconexión de los discursos filosóficos entre sí.

Referencias

- Althusser, L. “From *Capital* to Marx’s Philosophy”, en: Althusser, L., Balibar, E., Rancière, J., Macherey, P., Establet, R. *Reading Capital*, tr. Ben Brewster, Verso, 1970.
- Althusser, L. *For Marx*, tr. Ben Brewster, Verso, London/New York, 1969.
- Althusser, L. *Initiation à la philosophie pour des non-philosophes*, PUF, Paris, 2014.
- Althusser, L. *Philosophy of the Encounter, Later Writings 1978-1987*. François Matheron y Oliver Corpet (eds.), tr. G.M. Goshgarian, Verso, Londres/ Nueva York, 2006.
- Angermuller, J. “Qu’est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de *discours* d’un pays à l’autre tre”, *Langage et société*, vol. 120, n° 2, 2007, pp. 17-34.
- Angermuller, J. *Poststructuralist Discourse Analysis. Subjectivity in Enunciative Pragmatics*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, 2014.
- Bachelard, G. *La formation de l’esprit scientifique*, Vrin, Paris, [1938] 1999.

- Balibar, E. “Le concept de *coupure épistémologique* de Bachelard à Althusser”, *Ecrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991.
- Balibar, E. *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, [1994], 2011.
- Bellantone, A. *Hegel en France*, vol. II, Hermann, Paris, 2011.
- Bianco, G. “La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite”, *Jean Hyppolite entre structure et existence* (ed. G. Bianco), Editions de la rue d’Ulm, Paris, 2013.
- Clavier, P., Wolff, F. (eds.), *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009.
- Cohen-Halimi, M., de Figueiredo, V., Sánchez Madrid, N. (eds.), *Gérard Lebrun philosophe*, Le grenier à sel, Beaulieu, 2017.
- Deleuze, G. *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.
- Derrida, J. “Le puits et la pyramide”, en: *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris, 1972, pp. 79-127.
- Descombes, V. *Le Même et l’Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- Foessel, M. “Hegel sans la dialectique”, en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Foucault, M. “Carta de Michel Foucault a Jean Hyppolite del 15 de abril de 1963”, Fonds Jean Hyppolite, Bibliothèque de l’École normale supérieure.
- Foucault, M. “Jean Hyppolite (1907-1968)”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74e Année, No. 2 (1969), pp. 129-136.
- Foucault, M. “The Order of Discourse”, tr. Ian MacLeod, Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist reader*, Routledge, Boston, 1981.
- Foucault, M. *The Order of Things*, Pantheon, London, 1970.
- Grandjean, A. “La patience des concepts. À propos de: G. Lebrun, *Kant sans kantisme*, Fayard, 2009”, La vie des idées, 28 de octubre de 2009, enlace: <https://laviedesidees.fr/La-patience-des-concepts.html> (última consulta: 27 de mayo de 2022).
- Houlgate, S. “Hegel’s Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence”, *Bulletin of the Hegel Society of Britain*, vol. 20, 1-2: 39/40, 1999.
- Jarczyk, G., Labarrière, P. J. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Seuil, 1996.
- Kervégan, J.-F., Mabille, B. “Présentation”, en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de*

- l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 1947.
- Koyré, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971.
- Koyré, A. *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1939.
- Lebrun, G. "Devenir de la philosophie", en: Denis Kambouchner (ed.), *Notions de philosophie*, t. III, Gallimard, Paris, 1995.
- Lebrun, G. "L'Antinomie et son contenu", *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009.
- Lebrun, G. *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, NRF, Gallimard, Paris, 1972.
- Lebrun, G. *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Seuil, Paris, 2004.
- Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, [1981] 2015.
- Mabille, B. "Hegel, le dépassement de quelle métaphysique", en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Macherey, P. "Hegel et le présent", *Cahiers philosophiques*, n°13, décembre 1982, pp. 7-19.
- Macherey, P. "D'un ton irrégulier en philosophie", en: *Gérard Lebrun philosophe*, Le grenier à sel, Beauchesne, 2017.
- Macherey, P. *Querelles cartésiennes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. «Opuscule Phi», 2014.
- Malabou, C. *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.
- Pagès, C. "Quel maître? Quel esclave? Hegel en débat", en: Bianco, G., Fruteau de Laclos, F. (eds.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.
- Renault, E. "Deux critiques et deux sauvetages de la métaphysique", en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Sánchez Madrid, N. "La réflexion, le concept et la vie. La présence de Georges Canguilhem dans l'épistémologie critique de Gérard Lebrun", en: *Gérard Lebrun philosophe*, Le grenier à sel, Beauchesne, 2017, pp. 137-156.
- Simont, J. *Gérard Lebrun et les critiques de Kant. Le moment de la mort de l'homme*, Ousia, Bruxelles/Paris, 2015.
- Vuillemin, J. *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minit, 1984.

- Vuillerod, J.-B. *La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, Lyon, ENS Éditions, 2022.
- Vuillerod, J.-B. *L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960. Constitution et limites d'un renversement philosophique*, Laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques, Nanterre, 2004.
- Žižek, S. "Peut-on encore être hégélien aujourd'hui?", en: Raoul Moati (ed.), *Autour de Slavoj Žižek. Psychanalyse, marxisme, idéalisme allemand*, Presses Universitaires de France, 2010.

UNA REVISIÓN DEL RECONOCIMIENTO EN LA OBRA DE
PAUL RICŒUR:
REFLEXIONES Y CRÍTICAS A PARTIR DEL ANÁLISIS RICOEURIANO
DEL RECONOCIMIENTO EN HEGEL.

MARLÉN GONZÁLEZ

(Universidad Nacional del Nordeste -
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

ABSTRACT.

In the last major work published by Paul Ricœur, entitled *Parcours de la reconnaissance*, the philosopher undertakes a philosophical study of the category of recognition. There, Ricœur warns that he does not intend to develop a *theory of recognition*, but rather to pursue the elaboration of a *regulated polysemy* of the term. However, the work seems to exceed its original intention and becomes a rationale for the possibility of *mutual recognition* provided by states of peace. Ricœur considers it crucial to take up Hegel's ideas on recognition, since this makes it possible to base the origin of *living together* on the desire for recognition. Moreover, the Hegelian approach helps to counteract the dangers of atomism present in political philosophies such as that of Hobbes. Likewise, Ricœur's reading of Hegel serves as a starting point for his proposal of states of peace as an alternative to the struggle for recognition. In his proposal, however, Ricœur starts from a critique of both Hegel and Honneth: that of an overemphasis on the question of struggle. In this sense, the aim of this paper is to take up again Ricœur's treatment of Hegel's concept of recognition (*Anerkennung*), to give an account of its contributions and to point out some criticisms of it based on a reevaluation of the conflictual aspect of recognition.

RESUMEN.

En la última gran obra publicada por Paul Ricœur, titulada *Parcours de la reconnaissance*, el filósofo emprende un estudio filosófico acerca de la categoría de *reconocimiento*. Allí, Ricœur advierte que no pretende desarrollar una *teoría* sobre el reconocimiento, sino que persigue la elaboración de una *polisemia regulada* del término. Sin embargo, la obra parece exceder su intención original y deviene en una fundamentación sobre la posibilidad del *reconocimiento mutuo* proporcionado por los estados de paz. Ricœur considera crucial retomar las ideas de Hegel sobre el reconocimiento, ya que este posibilita fundamentar el origen del *vivir juntos* en el deseo de reconocimiento. Además, el planteamiento hegeliano ayuda a contrarrestar los peligros del atomismo presente en filosofías políticas como la de Hobbes. Asimismo, la lectura que Ricœur realiza de Hegel sirve como punto de partida para su propuesta de los estados de paz como una alternativa a la lucha por el reconocimiento. Ahora bien, en su propuesta, Ricœur parte de una crítica dirigida tanto a Hegel como a Honneth: la de un énfasis excesivo puesto en la cuestión de la lucha. En este sentido, el objetivo de este trabajo es retomar el tratamiento ricœuriano del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) de Hegel, para dar cuenta de sus aportes y señalar algunas críticas al mismo a partir de una revalorización del aspecto conflictivo para el reconocimiento.

**1. *Parcours de la reconnaissance*:
un primer acercamiento al planteo ricœuriano.**

La última gran obra publicada por el filósofo francés cuando este ya había cumplido 91 años lleva el título de *Parcours de la reconnaissance*.¹ Un primer acercamiento a los objetivos de esta obra servirá para introducir y comprender el aporte que la filosofía hegeliana tiene en ella. En cuanto a las inquietudes que motivaron su estudio, el autor señala que se trata de “la perplejidad sobre el estatuto semántico del propio término de *reconocimiento* en el plano del discurso filosófico” (Ricœur, 2006: 11). Así, aparece como un primer objetivo de la obra el dar cuenta a las posibles acepciones que el término de reconocimiento parece suscitar y el análisis de las diferencias y puntos de contacto entre sus diversos significados.

¹ Esta vio la luz por primera vez, en el año 2004, un año antes del fallecimiento de Ricœur. Para las citas textuales nos remitimos a la edición castellana de la obra *Caminos del reconocimiento* de la mano del Fondo de Cultura Económica, cuya primera edición tuvo lugar en el año 2006, bajo la traducción de Agustín Neira.

Ricœur encuentra en el trabajo lexicográfico hecho sobre el reconocimiento en la lengua francesa las bases para su propuesta, ya que, pese a la multiplicidad de acepciones de término, todas parecen remitir a una misma matriz común de significados; lo que permite hablar de la existencia de una polisemia regulada del término en este campo². Esta fortaleza encontrada en la lexicografía se ve contrastada por la ambigüedad presente en el campo filosófico en torno al concepto de reconocimiento. El filósofo francés ve como un hecho grave la falta de tratamiento un sólido y sistemático del mismo, tal como sí lo hay y de gran envergadura acerca de, por ejemplo, el *conocimiento*. Entonces, Ricœur (2006) apuesta por brindar a “las diversas apariciones filosóficas conocidas del término *reconocimiento*, la coherencia de una polisemia regulada, capaz de proporcionar la réplica a la del plano léxico” (12).

Sin embargo, esta finalidad señalada por el autor como el objetivo principal de su obra parece no ser la única. Esto es así, debido a que, en el tercer y último estudio del escrito, aparece un tratamiento que despliega un problema diferente: *el reconocimiento mutuo*. Allí, observamos que la exposición supera el intento de constituir una polisemia regulada del término y avanza sobre lo que sería el problema del *reconocimiento mutuo efectivo* que el filósofo vincula a los *estados de paz*. En este contexto la discusión pasa al terreno de la filosofía política y Hegel funciona como un tránsito a la teoría propia del filósofo francés. Si esto es posible es porque Hegel como Ricœur mismo lo indica “inscribió definitivamente el tema del reconocimiento en lo más profundo de la filosofía política” (229).

Tal como señala Siep (2014) el concepto de reconocimiento en general y en Hegel en particular tiene una importancia cada vez mayor en las discusiones filosóficas contemporáneas³ y la lectura de Ricœur debe entenderse en este

² No es el objetivo de este escrito explorar las investigaciones que Ricœur hace del término en el plano lexicográfico, sino tan solo señalar que el contraste motiva el intento de construir una polisemia regulada del mismo en el campo filosófico. Por ello, nos limitamos a indicar de forma resumida y en exceso acotada, los “resultados” a los que arriba en las primeras exploraciones; para Ricœur (2006): “Las ideas madre se reducen a tres:

I. Aprehender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción.

II. Aceptar, tener por verdadero (o por tal).

III. Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción)” (p.26).

³ Dan cuenta de ello los numerosos trabajos actuales en torno al reconocimiento, tal como podemos ver en *Recognition—German Idealism as an Ongoing Challenge* (Krijnen, 2014).

contexto. En sus palabras:

Para Ricoeur, la forma de la lucha por el reconocimiento, y del amor y la reconciliación son recíprocamente excluyentes (o en todo caso complementarias); son formas que Hegel había comprendido ya como momentos de un concepto y proceso únicos. (Siep, 2014: 14)

Así, a pesar de que no desarrollaremos en su extensión la cuestión de los estados de paz bajo las formas del amor tal como propone Ricoeur, éste es un elemento importante para tener en cuenta en la medida en que contextualiza las razones de la distancia que toma con respecto a Hegel, en una discusión eminentemente política.

Nuestro escrito tendrá dos recorridos. El primero (1) de ellos será: explorar el tratamiento que Ricoeur hace del concepto de reconocimiento en Hegel para mostrar *a)* la función que el autor le asigna *b)* el tipo de tratamiento que hace (recorte metodológico en torno a la bibliografía, reactualización de su pensamiento, etc.) *c)* las conclusiones a las que este llega, es decir, la crítica dirigida al concepto hegeliano.

Al final de este recorrido, veremos que Ricoeur (2006) le reclama a Hegel el énfasis puesto en la idea de lucha a las que opondrá una “búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico” (237). En este punto, nos permitirá un pasaje a nuestro segundo momento orientado a cuestionar esta crítica, en la medida en que el momento conflictivo de la lucha es un elemento constituyente del reconocimiento.

En un segundo momento (2) intentaremos brindar una exposición de la dialéctica de la autoconciencia atravesada por la lucha del reconocimiento de Hegel a partir de una lectura de la *Fenomenología del Espíritu*⁴, particularmente de la “Autonomía y no autonomía de la conciencia: dominación y servidumbre”.

Finalizado este desarrollo estaremos en condiciones de brindar una conclusión que dé cuenta de nuestro objetivo general, a saber: revisar la crítica que Ricoeur le dirige a Hegel de poner en un excesivo énfasis en la importancia del aspecto de la lucha para el reconocimiento. Nuestra lectura de los pasajes de la *Fenomenología*, nos permitirá mostrar el carácter constitutivo del conflicto, aspecto que Ricoeur omitió en su lectura.

⁴ De ahora en más *Fenomenología*. Para las citas textuales reservamos las siglas FE.

2. La lectura ricoeuriana:

La *Anerkennung* hegeliana como réplica al naturalismo hobbesiano.

Para dar cuenta del primer punto de nuestro trabajo, es decir, comprender la *función* que ocupa el recurso a Hegel en el desarrollo de *Parcours de la reconnaissance* debemos remitirnos a la filosofía política de Thomas Hobbes. Ricœur interpreta que la teoría política hegeliana es la respuesta a un reto que Hobbes le legó a la modernidad. La problemática principal del desafío es la naturaleza de los fundamentos de la comunidad política o del *vivir juntos*. En palabras de Ricœur (2006) “El invite es, efectivamente, saber si, en la base del vivir juntos existe un motivo, originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido” (208). En este sentido, el naturalismo hobbesiano que Ricœur califica de antiético representa un desafío a superar.

Esto es así porque en el estado de naturaleza de Hobbes lo que se observa es el reinado de pasiones primitivas, particularmente, de la competencia, de la desconfianza y del deseo de gloria. En la perspectiva de Ricœur, se puede calificar al naturalismo hobbesiano como una teoría del *desconocimiento originario*. Sin embargo, puede alegarse que en el estado de naturaleza hobbesiano hay un tipo de reconocimiento del otro dado por la idea de la *igualdad* que impera entre los hombres; esta idea está presente en Hobbes⁵ y expresa para Ricœur (2006) el hecho de que “cada uno se sabe, por comparación, igual a cualquier otro en el plano pasional” (210). Esta comparación, de la que se deduce la semejanza natural de los hombres, es la que explica y mantiene ese estado de naturaleza caracterizado como *bellum omnium contra omnes*. A su vez, es en ese orden de cosas que los hombres, librados al derecho que le otorga su fuerza, pueden eliminarse *el uno al otro*. Así, en la posibilidad abierta de la eliminación entre unos y otros, Ricœur encuentra la prueba de que lo que impera es el concepto de un estado en el que el desconocimiento se da como *negación del otro*. La desconfianza que los otros me generan, la amenaza de su presencia es la experiencia más cabal de este *desconocimiento-negación*.

⁵ Para Hobbes (2017): “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él” (116).

Por otro lado, este desconocimiento originario es la consecuencia más vivaz de un sentimiento igualmente originario: el miedo a la muerte. Para Ricœur, Hobbes hace de este miedo el origen de todo el proceso posterior mediante el cual el ser humano decide abandonar o limitar “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida” (Hobbes, 2007: 121). Así, el miedo a la muerte determina todo el cálculo por la supervivencia que tiene como consecuencia la efectivización del pacto que origina Estado.

Podemos afirmar que la lectura de Ricœur sigue a la de Honneth en este punto; mientras que éste último señala que el atomismo:

presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros; pero a partir de este dato natural ya no se puede desarrollar orgánicamente una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde afuera, como «algo otro y extraño» (Honneth, 1997: 22)

Para Ricœur, el desafío de Hegel es dar una respuesta contundente al reto que dejó el atomismo hobbesiano; por lo que es preciso encontrar un fundamento moral de la vida política que sea tan originario como el miedo a la muerte y las pasiones que dirigen el accionar de los hombres. Aquí es donde aparece con fuerza la noción de *Anerkennung* hegeliana tan valorada por el filósofo francés.

Para comprender el tratamiento que Ricœur hace de Hegel hay que referirnos a los aportes del *Sistema de la Eticidad* y de *Filosofía Real (1805-1806)* propias del período de Jena. Ricœur le da mayor importancia a esta última, ya que, para él, el *Sistema de la Eticidad* estaba aún acaparado por una ontoteología en exceso especulativa y carente de referencias empíricas, en donde “las primeras figuras del reconocimiento siguen estando colocadas bajo la égida de la naturaleza” (Ricœur, 2006: 223) y en donde, además, la preocupación central no era tanto el reconocimiento como sí el concepto de lo absoluto. Ricœur (2006) señala que hay solamente dos ocasiones en las que la cuestión del reconocimiento aparece, en vinculación con el derecho y en relación con la gobernación por medio de la justicia; y expresa que “el reconocimiento nunca es evocado sin su sombra negativa: el “crimen” como negación del reconocimiento” (228). Aquí, ya podemos caracterizar como general esta lectura, dado que el reconocimiento tiene un valor importante en la obra y aparece vinculada también al amor y la familia en diferentes momentos.

Pese a esto, esta lectura le permite a Ricœur negar que el *Sistema de la Eticidad*

pueda establecerse como el gran antecedente de una teoría del reconocimiento, cosa que sí afirma de *Filosofía Real*. La importancia que el reconocimiento tiene para las relaciones intersubjetivas en sus diferentes planos: prejurídico, jurídico y posjurídico, hacen que este texto sea esencial para Ricœur (2006) y “un proveedor especulativo de las temáticas contemporáneas dedicadas al tema” (229).

Tenemos entonces, que los puntos en donde Ricœur se apoya en Hegel, es decir, la función que le asigna al reconocimiento es la de ser una réplica al naturalismo hobbesiano que ponía al miedo a la muerte en la base del vivir juntos. Sobre esto, Ricœur (2006) señala que en Hegel “el tema hobbesiano de la lucha a muerte aparecerá reinsertado en un recorrido eminentemente espiritual, en el sentido hegeliano del término” (220). Si bien coincidimos con esta conclusión, es lamentable la falta de un tratamiento de reconocimiento en obras posteriores a las mencionadas, más específicamente, de la *Fenomenología*, dado que, por ejemplo, en la dialéctica de la dominación y de la servidumbre encontramos la idea del reconocimiento como una experiencia fundamental de la autoconciencia. La explicación que da Ricœur de esta omisión es la siguiente:

la apuesta era que, al enfrentarse al tema del reconocimiento en su fase incoativa, el lector podía esperar *ver emerger recursos de sentido que no habrían agotado las obras posteriores más perfeccionadas* [cursivas agregadas] hasta la última, *Los principios de la filosofía del derecho*, en la que el tema del reconocimiento y del ser reconocido ha perdido no sólo su fuerte presencia, sino también su virulencia subversiva. (Ricœur, 2006: 221-222)

En este punto, es importante resaltar que Ricœur tiene una lectura atravesada por la interpretación que hace Honneth del reconocimiento en Hegel. En éste encuentra una reactualización del pensamiento hegeliano digna de los debates políticos contemporáneos en torno al reconocimiento. Particularmente, el filósofo francés valora que Honneth en *La lucha por el reconocimiento* apueste por un análisis que combina una sólida argumentación especulativa con elementos empíricos propios de experiencias intersubjetivas en torno al reconocimiento, en donde “la estructura especulativa evita que el tema del reconocimiento se deslice hacia la banalización” (Ricœur, 2006: 238). Mencionaremos brevemente estas formas de reconocimiento intersubjetivo presentes en el amor, el derecho y la estima social. Además, Ricœur agrega otras dimensiones al análisis de Honneth basándose en la perspectiva de que estos reconocimientos llevan consigo la promoción de cualidades subjetivas, es decir, que abren paso al reconocimiento *de las capacidades* de los sujetos implicados. Así, en el primer estadio vinculado

a las relaciones amorosas, la capacidad promovida será la de la *confianza de sí*, mientras que en el plano jurídico será la del *respeto de sí* y en el plano de la eticidad lo será la *estima de sí*.

Siguiendo las tres figuras que propone Honneth, Ricœur analiza tres planos de reconocimiento. El primero de ellos es el del amor, que refiere a la relación entre los amantes, pero también a las relaciones familiares y de amistad profunda. A este grado en la búsqueda del reconocimiento se lo denomina *prejurídico*, ya que aún no incluye los conflictos, acuerdos y contratos que supone el reconocimiento de la *persona jurídica* propios del derecho. El reverso negativo en esta búsqueda del reconocimiento no está tan vinculado con los “atentados contra la integridad física, los malos tratos de todo tipo” (Ricœur, 2006: 242) como sí al daño vinculado a la expectativa de la *aprobación*. Su polo negativo o *forma de desprecio* está dada por “La humillación, sentida como la retirada o el rechazo de esta aprobación, alcanza a cada uno en el plano prejurídico de su “estar-con” otro” (Ricœur, 2006: 243). Por ello, la falta de aprobación supone la negación del otro como no existente. Por otro lado, la aprobación mutua entre los seres amados entendida como reconocimiento y celebración de la existencia del otro, es lo que permite la adquisición de la *confianza de sí*.

El segundo nivel que se alcanza en la lucha por el reconocimiento es la dimensión *jurídica* del conflicto. En un primer momento el reconocimiento del sujeto se da por su derecho a la posesión y su ser libre “en el sentido de la racionalidad presuntamente igual en toda persona considerada en su dimensión jurídica” (Ricœur, 2006: 250). En este caso, su contrapunto negativo es el despojo de la posesión, pero también la negación de la libertad y el derecho a poseerla que supone el haber sido despojado. Esto desencadena la lucha por la restitución del objeto, pero también por su derecho de posesión y su libertad. El crimen es, en este sentido, el signo del no-reconocimiento de la persona universal. Se trata entonces de la búsqueda de dos reconocimientos que en el crimen son negados, reconocimiento del *otro* y reconocimiento de la *norma* quebrantada.

Finalmente, el último eslabón del reconocimiento se da por la búsqueda de la estima social y se lo considera el grado *posjurídico* de las relaciones intersubjetivas. Su escenario excede a la constitución política del Estado, en la medida en que refiere a “la dimensión social de lo político en sentido amplio” (Ricœur, 2006: 256). Este plano es caracterizado como posjurídico ya que el concepto hegeliano de “eticidad” con el que Ricœur lo vincula expresa la idea de que la vida ética no puede ser reducida a las relaciones intersubjetivas comprendidas por normas y

preceptos jurídicos que ordenan la vida común de los hombres. La eticidad es la marca de la relación indestructible entre política y ética.

Por último, queremos insistir en algunas de las conclusiones a las que Ricœur arriba a partir de la lectura de Hegel. Ricœur experimenta tanto en su lectura de Honneth como de Hegel un “malestar que afecta a las pretensiones vinculadas a la idea misma de lucha” (Ricœur, 2006: 274). A su vez, el carácter de estos procesos de lucha por el reconocimiento hace que se cuestione si:

la solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura de “mal infinito”? La pregunta no concierne sólo a los sentimientos negativos de falta de reconocimiento, sino también, sin duda, a las capacidades conquistadas, entregadas de esta forma, a una búsqueda insaciable. (Ricœur, 2006: 275-276)

La crítica de Ricœur va dirigida al carácter inconcluso al que la dinámica conflictiva que de la lucha parece conllevar y el peligro de no dar nunca con una experiencia de *reconocimiento efectivo*. Por ello, el concepto de *estados de paz* que Ricœur elabora va dirigido “contra el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, a la búsqueda de experiencia de reconocimiento de carácter pacífico” (Ricœur, 2006: 237). En su defensa de los de los estados de paz “Ricœur sostiene que la alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales” (De la Maza, 2010: 90).

Hasta aquí hemos expuesto los aportes hegelianos en torno a fundamento del origen de la comunidad política a partir del deseo de reconocimiento que constituye, a su vez, la réplica al naturalismo hobbesiano del origen de la política. Asimismo, hemos querido mostrar que Ricœur reconoce las potencialidades que una reactualización del pensamiento hegeliano puede tener en las discusiones actuales en torno al reconocimiento. Sin embargo, nuestra exposición quiere mostrar el alejamiento de Ricœur tanto de Hegel y Honneth en lo que refiere a la cuestión de la lucha como aspecto constitutivo del reconocimiento. Como señalamos, nosotros tenemos nuestras reservas de la crítica ricœuriana en este punto.

En cuanto a esto último, varios elementos sostienen nuestra posición. El primero de ellos, es que la crítica de Ricœur a la cuestión de la lucha se sostiene en un análisis que previamente omitió la función constitutiva que tiene la

idea de lucha por el reconocimiento en otros escritos importantes, como en la *Fenomenología*⁶. Una de las cuestiones críticas al respecto es que la cuestión de la lucha por el reconocimiento sufre variaciones importantes desde los escritos de Jena previos a la *Fenomenología* hasta la *Fenomenología* misma. En este sentido, resulta importante recordar que “es solo con la dialéctica de la autoconciencia de la *Fenomenología* cuando la lucha aparece en el horizonte de una historia especulativa de la formación del sí mismo” (Rendón, 2007: 108). En este punto, nos pareció oportuno retomar brevemente aspectos presentes en la dialéctica de la autoconciencia que Ricœur descartó en sus análisis y que pueden brindar otra perspectiva sobre su lectura de Hegel y la importancia de la lucha.

3. La *Fenomenología del Espíritu* y la *Anerkennung*: una lectura de la dialéctica entre dominación y servidumbre en Hegel.

La *Fenomenología del Espíritu*, cuyo primer título asignado por Hegel era *La ciencia de la experiencia de la conciencia*⁷ pretende brindar una exposición de las diferentes configuraciones, formas o figuras que transita la conciencia en su desarrollo hasta la ciencia. No debemos pensar estas figuras como in-esenciales o accidentales en el desarrollo del saber tal como si el saber al que se arriba luego de su devenir fuera un conocimiento *final, fijo o acabado*. Estas figuras de la conciencia son más bien momentos constitutivos que ésta transita en su desarrollo hasta la ciencia, siendo estos momentos partes esenciales del movimiento que la conciencia realiza. En este movimiento que es un proceso dialéctico la conciencia se transforma a la par que también se transforman los objetos que son para

⁶ Un problema que no abordaremos se presenta también cuando Ricœur (2006) sostiene que la institucionalización de las luchas por el reconocimiento podría dar lugar a “una nueva forma de ‘conciencia desgraciada’” (276). En este sentido, Prada Londoño (2015) alertó también sobre el problema de una omisión de la *Fenomenología* ya que “Para comprender el lugar que ocupa la «conciencia desgraciada» en esta crítica, un trabajo completo sobre el Hegel de Ricœur se vería obligado a visitar la *Fenomenología*, lugar donde el filósofo alemán explica este concepto” (29).

⁷ Este título será reemplazado por el actual de “Fenomenología del Espíritu”, siendo reservado el de “Ciencia de la experiencia de la conciencia” para la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, en su Introducción a la *Fenomenología*, Hegel recuerda que la empresa que la obra encara no es más que aquella que indicaba el título original, es decir: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*” (FE, 63-64).

ella. En este sentido, citamos *in extenso* la última parte de la introducción a la *Fenomenología* por considerarla esclarecedora:

este camino hasta la ciencia, es el mismo ya *ciencia*, y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la *experiencia de la conciencia* (...) De tal manera que los momentos de esta verdad se exponen en esta determinidad peculiar de no ser momentos abstractos, puros, sino tal como son para la conciencia, o tal como esta misma, en su referencia a ellos, entra en escena, con lo que los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. Impulsándose hacia adelante, hasta experiencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que solo es para ella y lo es en cuanto otro (...) y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo. (FE, 65)

Lo que dijimos arriba es bien expresado por Hegel aquí cuando indica que “*el camino hacia la ciencia es el mismo ya ciencia*”. Por otro lado, estos momentos constitutivos de su devenir no son abstractos ni puros, sino que se trata de la experiencia misma que atraviesa la conciencia en su relación con el mundo. A partir de esta experiencia es que la conciencia se despoja de la idea de “*arrastrar consigo algo extraño, que solo es para ella y lo es en cuanto otro*”, es esta coincidencia entre la conciencia y el objeto lo que autoriza a hablar de ciencia; que no es más que la interiorización o asimilación de la propia conciencia, mediante un proceso dialéctico, en el que tanto ella como su objeto se transforman.

Dicho esto, el camino que atravesará la conciencia bajo la forma de la autoconciencia es lo que le permitirá igualar esta certeza de sí a su verdad; como bien señala, “Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad” (FE, 122). Pero esto es imposible si no se *enfrenta* a otra autoconciencia. Es importante recordar que, para Hegel, la verdad es impensable por fuera de la intersubjetividad. Este aspecto es muy relevante para nuestros objetivos, en la medida en que el conflicto aparece como una dimensión constitutiva del proceso de reconocimiento entre unos y otros. Con esto, empezamos a marcar nuestra distancia de la crítica que Ricœur le dirige a Hegel. Para esto, nos concentraremos en la lectura de la “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia: dominación y servidumbre” a fin de destacar aspectos importantes para nuestro trabajo.

Ya al inicio, Hegel expresa: “La autoconciencia es *en y para sí* en tanto, y por el de que sea en y para sí para otro, es decir, solo es en cuanto que algo reconocido” (FE, 128). A esto último identificamos como *deseo de reconocimiento*. En él, autores como Kojève (1982) han visto el fundamento de la realidad humana en

tanto que social, política, libre e histórica y Ricœur ve el fundamento capaz de constituirse en una réplica al desafío del naturalismo hobbesiano. Este deseo de reconocimiento es más que un mero deseo accesorio ya que la conciencia *necesita* ser reconocida. Su estructura misma es esta dualidad, como dirá Hegel “la duplicidad de sentido de lo diferente reside en la esencia de la autoconciencia” (FE, 128). En este sentido, el conflicto que se desencadena colabora esencialmente con su estructura propia y con el desenvolvimiento de la autoconciencia en el mundo (vivir con otros).

Por ello, en Hegel, el reconocimiento de una autoconciencia por otra aparece como una condición ineludible para la formación de la autoconciencia autónoma como tal. Describiremos brevemente este desarrollo. En un primer momento “la autoconciencia es simple ser-para-sí, igual a sí misma por excluir todo lo otro fuera de sí” (FE, 130). Se trata, de una autoconciencia que no ha superado su *ser singular*, su *inmediatez* y que, teniendo certeza de sí, aún no posee verdad de sí. Esta verdad de sí no se alcanzará hasta que “cada una, la otra para ella, igual que ella para la otra, por su propia actividad y, de nuevo, por la actividad de la otra, lleva a cabo en sí misma esta abstracción pura del ser para sí” (FE, 130). Es decir, hasta que esta no sea *reconocida* como autoconciencia autónoma por *otra* autoconciencia.

Sin embargo, como dijimos, el proceso que requiere llevarse a cabo no está exento del conflicto y de la lucha, dado que:

la exposición de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual, o en mostrar que no se está atado a ninguna *existencia* determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida (FE, 131)

En este segundo momento es en donde el conflicto entre las autoconciencias muestra su relevancia en el planteo hegeliano. La autoconciencia se percató de que su certeza de sí no llegará a ser una verdad hasta que ella misma sea reconocida por la otra autoconciencia como una autoconciencia autónoma. Pero para ello, es desafío será pasar la prueba de una lucha a muerte por el reconocimiento. En este enfrentamiento, las autoconciencias deben estar dispuestas a perder su vida, a “*demostrar que no se está estado a la vida*”. Es decir, demostrar que son verdaderas autoconciencias autónomas. Es este poner a prueba la propia vida por medio de la lucha que Hegel ha descrito magistralmente en la *Fenomenología*:

Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de *ser para sí*, tienen que elevarla a verdad en la otra y en ellas mismas. Y es solo *poniendo la vida en ello como se pone a prueba y acredita la libertad* [cursivas añadidas], como se prueba y acredita que, a la autoconciencia, el *ser* no le es esencial – no se lo es el modo *inmediato* en que ella entra en escena, no se lo es su estar inmersa en la extensión de la vida –, sino que no hay nada en la autoconciencia que no fuera para ella un momento evanescente: que ella es solamente puro *ser-para-sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este ser reconocido como una autoconciencia autónoma, que se sostiene por sí misma. (FE, 131)

Nos encontramos aquí con un deseo propiamente humano, es decir, un deseo que trascendió el deseo animal de autoconservación, un *deseo de reconocimiento*. En este proceso la *lucha a vida o muerte* por el reconocimiento es una puesta a prueba de la verdad de la autoconciencia y una demostración de su libertad. La lucha por el reconocimiento es *necesaria*, ya que no se puede acceder al *ser reconocido* sin antes haber superado el deseo animal de autoconservación que mantiene a la autoconciencia atada a su ser en sentido biológico. Como vimos, esta debe trascender su inmersión en la extensión de la vida para hacerse valer como una autoconciencia como puro *ser para sí*. Aquí, el *proceso de la lucha* –que es justamente lo que Ricœur critica por su incapacidad para arribar a un reconocimiento efectivo– aparece como un *momento necesario* para el *verdadero* reconocimiento de la autoconciencia como tal.

En relación con esto, otro punto importante es que el reconocimiento al que las autoconciencias aspiran en esta dialéctica no es el reconocimiento de su ser como *personas*, como individuos reconocidos en el plano del derecho. Se trata de un reconocimiento más radical o profundo en el sentido de que lo que se reconoce es la libertad de la autoconciencia como tal, que ha arriesgado su vida para ser reconocida como autónoma y acceder así a la propia verdad de sí misma. En este punto también parece limitado el análisis de Ricœur, ya que las formas de reconocimiento que ha priorizado analizar no contempla esto último razón por la cual, de su análisis parece desprenderse la idea de que la lucha a muerte por el reconocimiento es algo *prescindible*.

Una lectura interesante al respecto, la realiza de Zan, quien sostiene que el error de Ricœur está en buscar *al principio* lo que Hegel espera *al final*, es decir, que omite justamente el proceso dialéctico constitutivo del reconocimiento y el posibilitador futuro de formas de reconocimiento pacíficas. Lo que Ricœur no

contempla, es que el enfoque fenomenológico de la elaboración hegeliana no incluye en su desarrollo *la finalidad* moral del proceso, ajena a la descripción. En este sentido:

al ingresar en la dialéctica de las relaciones de la dominación y la servidumbre, realizarán ambos en esta *praxis* la *experiencia formativa* (la *Bildung*) del reconocimiento mutuo, que es el principio del sentido moral. Es claro que, si este resultado estuviera ya dado, o intencionalmente buscado desde el comienzo, no habría lucha, sino la búsqueda inmediata del entendimiento con el otro y de la resolución justa y pacífica de los posibles conflictos. Pero de lo que se trata para Hegel es de mostrar precisamente como se llega a este improbable resultado de “la pacificación por el reconocimiento”, es decir, cómo ha sido posible la formación del estado de derecho y la génesis del punto de vista moral. (de Zan, 2007: 63)

Lo siguiente que queremos señalar responde al concepto de miedo a la muerte experimentado en la lucha por el reconocimiento. Como sabemos, las figuras de la señoría y la servidumbre se definen, en un primer momento, a partir de forma en que las autoconciencias se relacionan con el miedo a la muerte. Es el amo, quien habiendo superado el miedo a la muerte y arriesgando su vida en el proceso, deviene autoconciencia autónoma, es decir, se convierte en amo por demostrar autonomía con respecto al *ser*. El esclavo, por otro lado, demuestra que no ha superado su arraigo a la vida, cede por el miedo a la muerte y, por ende, prefiere convertirse en sirvo del amo a fin de conservar su vida. No es este el lugar para desarrollar todo el movimiento de esta dialéctica, sobre todo por cuestiones de extensión. Solo mencionamos para concluir, que la dialéctica tiene un resultado inverso al dado originalmente entre ambas figuras de la conciencia. Pues, finalmente, será el esclavo quien, por su experiencia del miedo radical a la muerte por parte del amo y su consecuente trabajo de lo dado, supera de su ser singular y deviene autoconciencia. Hegel lo expresa así:

Y es que esta conciencia no ha tenido miedo de esto o de aquello, en este instante o en otro, sino que ha tenido miedo por su esencia toda; pues ha sentido el temor de la muerte, del señor absoluto. Al sentirlo, se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma de medio a medio, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella (...) Además, no es solo esta disolución universal *como tal*, sino que, al servir, la consume *efectivamente*; y al consumarla, cancela en todos los momentos *singulares* su apeamiento a la existencia natural, y la elimina trabajando. (*FE*, 134)

Para nuestras conclusiones solo nos interesa poner el foco en dos aspectos. Por

un lado, la importancia de este miedo absoluto que es el miedo a la muerte y que es experimentado como disolución interior de la conciencia de servidumbre y por otro, el hecho de que *por* este miedo se desencadena el proceso por el cual, a través del trabajo y de un retorno sobre sí mismo la conciencia servil se reconocerá como efectivamente autónoma. Vemos así, y esto es lo importante, que esta forma de reconocimiento no puede eludir ni su aspecto dialéctico ni el aspecto agonístico del conflicto y la lucha para hacerse efectiva.

3. Consideraciones finales

Hecho este recorrido creemos preciso realizar algunos comentarios finales.

El primero tiene que ver con lo que llamaremos *función* que el reconocimiento tiene al interior de la propuesta filosofía ricœuriana. Nos parece que Ricœur sitúa a Hegel en el punto preciso, a partir del cual este último, le permite fundamentar el basamento ético de la comunidad política y, a la vez, le permite dar el salto hacia lo que es su propia concepción del reconocimiento mutuo efectivo proporcionado por los estados de paz y defendidos como una alternativa a las luchas por el reconocimiento. En este sentido, creemos haber mostrado, con la suficiente claridad el lugar que el francés le otorga a Hegel por sus enormes aportes al estudio del reconocimiento.

Por otro lado, a esta función de los aportes hegelianos la acompañó con un tratamiento particular de su concepto de *Anerkennung*. Lo primero que nos llamó la atención es la decisión de omitir una lectura sistemática de este concepto tal como se da en la *Fenomenología* para concentrarse en la forma en que el reconocimiento adquiere en el *Sistema de Eticidad* y en *Filosofía Real*. Por otro lado, la *reactualización* que Ricœur hace de Hegel estuvo mediada por la de Axel Honneth. Sostuvimos que esta elección en torno al abordaje del término le permitió a Ricœur 1) enfrentar el desafío hobbesiano del naturalismo como explicación al fundamento de toda comunidad política, del cual él mismo se opone y 2) criticar la idea de lucha proporcionada por Hegel y revalorizada por Axel Honneth como transversal a los procesos de reconocimiento.

Estas decisiones acentúan a su vez nuestra idea según la cual el tercer estudio de *Caminos del reconocimiento* excede con creces un intento de sistematización en pos de una polisemia regulada del término para arribar a una teoría del reconocimiento mutuo propia. Solamente así se explica la omisión de un análisis de la *Anerkennung* tal como se da en la *Fenomenología*.

Dada esta situación, nuestra propuesta quiso reponer este análisis omitido por Ricœur. Nuestro consistió en enfrentar la crítica del filósofo francés a la relevancia otorgada a la idea de lucha por el reconocimiento con algunos puntos relevantes de la dialéctica del señorío y la servidumbre en Hegel para mostrar la *necesidad* de la lucha desde la perspectiva hegeliana. Esto nos llevó a plantear la importancia de retomar este desarrollo para cualquier estudio filosófico que tenga como objetivo un tratamiento del concepto de reconocimiento en Hegel. Por otra parte, permite insistir sobre el carácter problemático e histórico de las relaciones sociopolíticas. En este sentido, con dos autores señalamos la importancia tanto de un análisis particular de la dialéctica de la autoconciencia en la *Fenomenología* (Rendón, 2007), como una crítica al tratamiento ricœuriano de a cuestión de la lucha (De Zan, 2007).

Además, nuestro recorrido nos permite esbozar otros cuestionamientos que queremos indicar como preguntas abiertas para una lectura futura de Ricœur. El primero de ellos es que la importancia de la lucha y la puesta en riesgo de la propia vida no son momentos circunstanciales ni prescindibles en el reconocimiento como estructura de la conciencia, como se hace evidente en la *Fenomenología*. Así, nos parece que la crítica de Ricœur sobre la idea de que la lucha, por su carácter militante, puede dar lugar a una infinita, nunca acabada e inefectiva experiencia de reconocimiento pierde fuerza. En este punto también insistimos en que la lucha a muerte por el reconocimiento tiene un cariz propio. Por medio de ella, se aspira a algo más que al reconocimiento de la *persona* ya que se trata de un reconocimiento más radical de la autoconciencia, en donde la superación de la certeza de sí para el acceso a la verdad de sí y la acreditación de su libertad están en juego.

En otra línea, creemos que la omisión presente en *Parcours de la reconnaissance* tiene por consecuencia un tratamiento del reconocimiento que enfrenta de forma excesivamente binaria al *miedo a la muerte* y al *deseo de reconocimiento* en la Filosofía Política en general. Es cierto que Ricœur declara que en Hegel el miedo a la muerte es reinsertado en un recorrido del Espíritu, pero, por momentos, parece haber traspolado el miedo a la muerte tal como es pensado por Hobbes al planteo hegeliano. Además, esta declaración no conlleva un tratamiento a la altura de esta reinsertación que permita mostrar tanto la importancia de la lucha en este proceso y lo esencial de la experiencia del miedo radical al que la conciencia servil cede en un principio, pero que posibilita luego su camino hacia un reconocimiento efectivo.

Dicho esto, podemos retomar la crítica de Ricœur según la cual el concepto de *Anerkennung* que se explora en las obras posteriores a el *Sistema de Eticidad* y *Filosofía Real* no agotan su sentido y la acusación de que en *Los principios de Filosofía del derecho* se despoja al reconocimiento de su fuerza subversiva. Atendiendo a esta crítica dejamos abiertas las siguientes preguntas ¿no expone la dialéctica de la dominación y la servidumbre una forma de reconocimiento que *no agota* lo expuesto por Ricœur sobre el reconocimiento en Hegel? ¿Conceptos como el miedo a la muerte y deseo de reconocimiento no requieren ser expuestos desde una perspectiva que los admita como momentos necesarios de un proceso más complejo y en constante despliegue dialéctico? ¿La crítica ricœuriana al concepto de lucha no es otra forma de quitarle el carácter subversivo al deseo de reconocimiento? Dicho esto, ¿los estados de paz responden a un movimiento antidialéctico en el planteo de Ricœur? Con estas preguntas simplemente pretendemos dejar abiertas algunas inquietudes que permitan repensar el tratamiento ricœuriano del reconocimiento en Hegel en una perspectiva que rehabilite el carácter dialéctico y conflictivo de estos procesos.

Referencias

- De la Maza, L. M. (2010), “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”, *Veritas*, N° 23 (septiembre), pp. 67-94.
- De Zan, J. (2007) “La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral”, *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, N°16 (vol. VIII), pp. 45-67.
- [FE] Hegel, G. (2010). *La Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Krijnen, C. (Ed.). (2014). *Recognition-German idealism as an ongoing challenge*. Leiden: Brill.
- Prada Londoño, M. A. (2015) “La idea de reconocimiento en el Hegel de Jena.

- Una lectura con Paul Ricœur”, *Franciscanum* 163, (Vol. LVII), pp. 21-49.
- Rendón, C.E. (2007), “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”, *Ideas y Valores*, N°133 (abril), pp. 95-112.
- Ricœur, P. (2006). *Caminos del Reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Siep, L. (2014). “Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel”, *Cuadernos de filosofía*, (63), 5-22. <https://doi.org/10.34096/cf.n63.3103>

RESEÑAS Y CRÍTICAS

***¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Sobre la relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel.* Miguel Giusti, Claudia Aponte, Josimar Castilla, Carlos Schoof (Editores), Fundação Fênix, Porto Alegre, 2022, 212 págs., ISBN 978-65-81110-93-2**

Esta edición en conjunto recoge las contribuciones del I Seminario sobre la actualidad del pensamiento de Hegel / Lima 2022. Su estructura se divide en las siguientes tres partes: 1) el problema del comienzo de la lógica, 2) la relación entre *Ciencia de la lógica (CL)* y *Filosofía del derecho (FD)*, y 3) la relación Hegel – Marx. La primera parte inicia con la pregunta acerca del itinerario *Del comienzo al ente* de Rafael Aragués. La exposición da a leer allí la tesis de los dos comienzos, el “propedéutico” (p. 16) de la *Fenomenología del espíritu*, y el sistemático de la *CL*. Dicha tesis podría ser incluso ampliada en dos sentidos, por un lado, respecto de las obras publicadas por Hegel en general, y por otro lado, respecto de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (ENC)* en particular. Dejarse inspirar por esta tesis supondría, en cuanto al primer punto, analizar el comienzo específico presente en cada libro divulgado en vida del filósofo, y, en torno al segundo punto, considerar un comienzo también determinado para cada una de las tres partes de la *ENC*. En cualquier caso, lo cierto es que todos estos comienzos poseen el sello común de la *circularidad* especulativa, mediante la cual “el avanzar en filosofía” implica “un retrotraerse al fundamento” (p. 19). La línea de la exposición se dirige con ello hacia el inicio, de modo tal que el resultado constituya el fundamento del

comienzo. El final justifica así este comienzo, mientras que el mismo se acopla con su final, viniendo a ser de este modo la expresión de su primera forma. Semejante comienzo partirá “de la nada” (p. 36), pero solo para alcanzar al fin el todo. Al interior de esta primera trama, el *ser determinado* conformará la respuesta inicial de Hegel a la pregunta por el modo de predicación de la existencia. Ser—ahí o ser—otro, esta es, pues, la primera cuestión para quien piensa concretamente.

El libro continúa con la contribución de Lelia Profili y Pedro Sepúlveda acerca del problema de la “circularidad *autodiferenciada* del comienzo y el resultado” (p. 39). En primer término, se muestran allí los matices de la actualidad del comienzo de la lógica especulativa. En segundo término, es exhibido el concepto del método de dicha lógica, cuyo desenlace conduce al esclarecimiento del círculo y la consecuente integración dialéctica de sus momentos. En tercer término, la presentación aborda el problema de la relevancia de la circularidad en el contexto de la comprensión de la filosofía hegeliana como un todo.

Por su parte, Michela Bordignon nos invita a pensar dos problemas mutuamente relacionados: 1) el del comienzo (no)fundacional, y 2) el de la verdad como proceso. Se trata de pensar la fundamentación del conocimiento por sí mismo como un modo de autogeneración, en el que primeramente debe ser escuchado aquel movimiento de regreso hacia el comienzo, por cuyo efecto el resultado deviene “la propia fundación del contenido inicial inmediato” (p. 63). Por esta vía, se vuelve plausible que la noción de desarrollo encuentre su expresión más adecuada en aquella circularidad especulativa, producto de la cual la verdad toma la forma del camino del todo. Este es justamente el “proceso de autodeterminación de la verdad” (p. 67), concebido como la unidad diferenciante entre lo que funda y lo fundado, develadora principal de la razón de lo real.

Desde otro campo de interés, Josimar Castilla tematizó la relación entre lo histórico y lo sistemático en sentido especulativo. La filosofía comienza allí mediante la aniquilación conceptual del tiempo histórico, para superar así la fijeza de las representaciones temporales y sus diferencias. Tal aniquilación supone el fin de la historia de lo finito y el consecuente inicio del saber infinito. Bajo tales circunstancias, el concepto lleva a cabo la absolución del tiempo, para venir a ser por sí mismo “pensamiento libre” (p. 92). En definitiva, solo este pensar es aquel que ha ido más allá de las “formas caducas del espíritu” (p. 98), venciendo en ello su propia finitud hasta habitar la historia del concepto.

La primera parte del libro finaliza con el trabajo de Carlos Schoof. En él queda especificado el carácter plural del algo, cuestión que faculta además pensar el

límite como su fundamento. Al argumentar a favor de la *CL* como la “deducción metafísica”, en el sentido de la “enumeración completa de las categorías” (p. 101) del sistema, queda allí pendiente la pregunta por el carácter necesario de la transición categorial. Sin embargo, la investigación de Schoof posee igualmente el mérito de haber planteado las consecuencias contemporáneas de la discusión sobre el algo y lo plural como el vínculo entre la alteridad y la mismidad. El asunto gravita acá en pensar de modo inmanente la carencia de presupuestos en el comienzo de la filosofía. En último término, dicho pensar exige la crítica a todo “compromiso filosófico no justificado” (p. 109), con el objeto de poder comenzar el camino de su propia autodeterminación.

La segunda parte del libro comienza con la contribución de Miguel Giusti. En el contexto de la historia de la filosofía, la relación entre *CL* y *FD* es instalada en el derrotero de los vínculos entre ética y metafísica. A través de una progresión encadenada de seis tesis, el texto desarrolla el problema de la actualidad de la *FD*, bajo el modo de la fundación de aquella, la ética, en esta, la metafísica. Todo depende del método que ofrece la lógica para la comprensión de lo político, cuestión que remite invariablemente al nexa hegeliano entre el pensamiento y la realidad. Con el fin de descubrir la racionalidad de la cosa, la investigación de Miguel Giusti nos exhorta finalmente a continuar explorando los modos de adecuación entre lo lógico y el “contenido concreto de la *FD*” (p. 128).

Llegados a este punto, el texto de Miguel Ángel Nación exhibe la senda de las interpretaciones posmetafísicas de la *CL*, con la mirada puesta en situar la relación entre libertad y reconocimiento. En principio, quisiera sugerir mantener la distinción entre subjetividad y autoconciencia; aun cuando ambas pertenezcan a los campos semánticos de la metafísica, ellas no debieran ser concebidas como términos intercambiables. De ahí que el proyecto de leer la lógica especulativa como una “ontología de la libertad” (p. 144) requiera ante todo explicitar la diferencia entre la autoconciencia y la idea especulativa. Esta, la idea especulativa, en tanto unidad del concepto y su realización, es la mayor protagonista del programa filosófico hegeliano; la agencia de la verdad que excede todos los marcos, incluidos el de la subjetividad y el de la autoconciencia.

Acto seguido, Rodrigo Maruy nos presenta la *FD* como una historia filosófica de la voluntad. La voluntad que existe libremente no es, y esto es lo principal, solo subjetiva, sino que es más bien, como dice Hegel, *en y para sí*. Ello implica no tanto que la voluntad realice “su libertad a través del derecho” (p. 151), cuanto más bien que las formas del derecho sean por sí mismas manifestaciones de la voluntad

como tal. Dicho en pocas palabras, el pensamiento de Hegel trae consigo la necesidad de “reactualizar” (p. 156) los juicios acerca de la modernidad. El motivo de la interpretación consiste aquí en explorar las “contradicciones irresueltas” (p. 155) no solo de la *FD*, sino de la configuración actual del mundo. En este recodo, es anticipado ejemplarmente el tema que hoy nos reúne, bajo la rúbrica de una doble pérdida, primero, la de la vida ética, y segundo, la del “punto de vista de la moralidad” (p. 159). En ellas se muestra el proyecto disciplinar de una sistemática de las formas patológicas del mercado.

Al finalizar este segundo comienzo, Julio Marchena nos acerca a la lógica de la ironía presente en la *FD*. Con ello es develado el piso subterráneo de la crítica hegeliana a la ironía, concebida como mal moral. Basado en la seriedad del concepto, el fundamento de esta crítica abriga la pregunta por lo irónico, cuyo impulso principal es la propia libertad, considerada como aquella “actitud crítica frente a todo factor limitante” (p. 169). Esta es precisamente la potencia subyacente que despliega lo contradictorio en su interior, y que debe ser puesta de relieve en toda exposición especulativa de lo lógico y lo político. La lectura de Marchena exhibe allí la apropiación especulativa de la ironía, con el objeto de validar lo que debe valer como si fuese válido. Del mismo modo, el concepto habrá tomado en serio lo que debe ser serio como si así lo fuera.

La tercera parte del libro comienza con el proyecto de una “historia filosófica de la posibilidad” (p. 183). Luz Ascarate se detiene en ella a explorar la estación especulativa de este concepto. Tal y como la transformación hegeliana de los impulsos en el sistema racional de la voluntad libre, la unidad inmediata entre posibilidad y efectividad viene a ser formalizada primeramente como “contingencia” (p. 177). La superación de esta adquiere después la figura de la “necesidad absoluta”, al interior de la cual la posibilidad se vuelve “inmanente a la realidad”, y es así “posibilidad real” (p. 179). Más allá de la consabida crítica al carácter abstracto de la posibilidad en general, la investigación de Ascarate nos ayuda a pensar las vías para superar esta abstracción. En ellas queda de manifiesto la imposibilidad de la exterioridad entre lo posible y lo real.

La siguiente contribución busca responder la pregunta por el comienzo de la crítica de la economía política. Este esfuerzo trae consigo la necesidad de pensar de modo inmanente la estructura del programa filosófico hegeliano. De manera consecuente, la comparación vis a vis entre la *CL* y el *Capital* impide ejercer una crítica que pondere ambas obras en su justo mérito. Con todo, el trabajo de Martín Valdez establece con precisión el punto de convergencia en aquel modo

de proceder expositivo que va de lo simple a lo complejo, en el sentido de la concreción circular del principio.

Sobre la base de esta discusión, es presentada una lectura de Hegel desde “los anteojos de Lenin” (p. 194). En buenas cuentas, es preciso poner aquí de relieve no solo la operación contraria, o la lectura del materialismo dialéctico como un momento más en el desarrollo de la razón, sino además la intelección de la simultaneidad de ambas perspectivas. Bajo este horizonte, la pregunta por el comienzo de la filosofía desemboca al fin y al cabo en el problema fundante de la actualidad. Este fue precisamente el primer comienzo, doblemente originado por el *Grupo Hegel de la PUC*, el de la actualidad del comienzo y el del comienzo de la actualidad. Hoy es la crisis del presente el motivo para pensar un nuevo comienzo. Y por medio de él es ahora posible comenzar una vez más con la filosofía. A través de la pérdida especulativa de la eticidad, en cuanto *pérdida de la pérdida*, llegará por fin el día de ganar una nueva configuración del mundo.

Pedro Sepúlveda Zambrano

Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

***Economía política clásica en Hegel. Valor, capital, eticidad.* Fernando Huesca Ramón, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2021, 700 págs., ISBN 978-987-691-878-7**

I. El sentido general del libro.

La obra *Economía política clásica en Hegel. Valor, capital, eticidad* de Fernando Huesca Ramón se compone de cuatro capítulos dedicados a estudiar el pensamiento económico de G.W.F. Hegel a la luz de la tradición de la economía política clásica. La lectura en torno a la postura político-económica de Hegel que había predominado hasta hace algunas décadas estaba marcada por la tendencia a mostrar que los análisis hegelianos sobre economía, capital y el rol de la sociedad civil y el Estado en torno a la producción, circulación y distribución ratificaban o defendían el imperialismo decimonónico; o hacían caso omiso de las consecuencias nefastas que trae consigo la división del trabajo.

Sin embargo, desde hace un par de años, se han revisitado nuevos textos — disponibles gracias a la labor editorial de obras completas llevada a cabo en el Archivo Hegel, en Bochum—, y gracias a ello se han ofrecido al público otras versiones de la *Filosofía del derecho* de imprenta de Hegel que han evidenciado la seriedad con la que el filósofo se tomaba las consecuencias socialmente negativas que el capitalismo trae consigo.

Una obra pionera en esa dirección y que apunta hacia análisis más detallados tanto de la obra de Hegel como de las obras de los economistas clásicos es el libro de Norbert Waszek *La ilustración escocesa y el concepto de sociedad civil en Hegel*, de 1988. Este es una referencia mayor que aparece constantemente en el libro de Huesca.

Pero a diferencia del planteamiento general de Waszek, quien describiendo en términos dialécticos hegelianos el proceso que debe seguir un estudio como el que él mismo emprendió, admite haber permanecido en el primer momento, es decir, en el de la exposición que da cuenta de la conservación de las tesis de los economistas clásicos en Hegel, Huesca no sólo da cuenta del *conservare*, al analizar la influencia de la economía política clásica, sino que da el paso hacia el *negare* y abre su propio texto hacia consideraciones sobre las incipientes lecturas críticas que Hegel lanzó no sólo en relación a tesis que promueven la inactividad o la indiferencia frente a las crisis económicas, sino en torno a un estado de cosas

que se produce dentro de este sistema económico, a saber, la pobreza que genera el capitalismo.

Cabe destacar que una de las grandes virtudes que concentra el presente texto para las y los lectores del mundo iberoamericano, es que permite un acercamiento a fuentes que ya sea por el idioma en el que están escritas o por la inaccesibilidad física, no están disponibles para consulta. Así pues, el gran trabajo de archivo y de traducción que Huesca llevó a cabo para esta obra es una de sus características más sobresalientes.

En cuanto a la estructura, el texto de Huesca se organiza como sigue: en el “Capítulo 1. Hacia un marco jurídico crítico de las instituciones feudales: sociedad, economía y política”, el autor dibuja el paisaje histórico-jurídico en donde se encuentran los antecedentes que dieron origen a la reacción crítica por parte de la economía política clásica hacia su pasado inmediato y las constelaciones económicas y jurídicas que emergieron dentro del feudalismo. En el “Capítulo 2. Elementos de teoría del valor en Hegel”, el autor recorre tanto las tesis de los clásicos en torno a dicho concepto como su recuperación por parte de Hegel, mostrándose como se integra Hegel, casi de manera natural a una época que ve en el trabajo uno de los elementos clave de su producción. En el “Capítulo 3. Elementos de la teoría del capital en Hegel”, se sigue la misma estrategia expositiva en relación al ambiguo concepto de Capital, mientras que en el “Capítulo 4. Elementos de teoría del crecimiento secular en Hegel”, Huesca recupera los problemas que habían quedado pendientes en los dos capítulos anteriores, para hilarlos en una propuesta de lectura que hace de Hegel no sólo un autor que unifica economía política e idealismo alemán con las categorías y las estrategias metodológicas-conceptuales que caracterizan este movimiento filosófico, sino también logrando presentar a Hegel como un lector que observa con ojo crítico algunos aspectos del capitalismo.

La estructura de los capítulos 2 y 3 evidencia el compromiso por parte del autor de poner fin a eso que Norbert Waszek reconoce y lamenta: que varios de los estudios que se refieren a la obra de Hegel en relación con la economía política, en particular a los vínculos con Smith y Steuart, no dan muestras de un conocimiento medianamente deseable para establecer líneas de continuidad o diferencias en el pensamiento de Hegel.¹

Huesca, desmarcándose de esta vía interpretativa renqueante, ofrece análisis

¹ Véase Waszek, Norbert (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegels Account of Civil Society*, Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, Boston, London, p. 230.

detallados y precisos en torno a los autores clásicos. Si bien la postura de James Steuart no es motivo de análisis, sí lo es el problema de la definición del valor y del capital en tres de los autores mencionados por Hegel en la *Filosofía del Derecho*: Adam Smith, Jean-Baptiste Say y David Ricardo, cuya lectura está supuesta, además, en versiones anteriores de esa obra; sobre todo, como es lógico por cuestiones de temporalidad de las publicaciones, la de Adam Smith en textos tan tempranos como los de Jena, previos a la publicación de la *Fenomenología*, en 1807.

II. Determinación de categorías

a) *La disputa sobre el concepto de valor*. En esta lectura, Hegel aparece como un autor que entiende la economía política como ciencia moderna que moviliza determinaciones propias de la modernidad: por ejemplo, propiedad privada y personalidad jurídica. Pero la originalidad de Hegel, como dice Huesca, emerge al presentarse como el autor que incorpora el discurso de la economía política al del idealismo alemán. Esa convergencia de tesis filosóficas y económicas se manifiesta en la explicación de los procesos económicos modernos como resultado —mediado o inmediato— de la voluntad subjetiva. Ésta aparece como un elemento explicativo en la incipiente teoría del valor, pues justifica que el intercambio se realiza a través de un contrato, y motivado por una individualidad autónoma inscrita en un “sistema de necesidades” tanto materiales como espirituales —(Cfr. Huesca, 2021: 301).

Como muestra Huesca —quien acude a todas las fuentes que ha consultado en su erudita investigación archivística, por ejemplo: el manuscrito Wannemann, que rescata las Lecciones sobre Filosofía del derecho en Heidelberg de 1817-1818, el manuscrito Homeyer (Lecciones de 1818-1819), el manuscrito Ringier (Lecciones de 1819-1820), así como la *Filosofía del derecho* de imprenta (1821)—, Hegel recupera elementos tanto la teoría del valor-trabajo como la teoría de la utilidad marginal. ¿Es posible conciliar una teoría objetiva y una teoría subjetiva del valor? Huesca apuesta a que “la *Ökonomik* hegeliana puede tomarse como una decisiva fuente de inspiración, aun en nuestros propios días, para reconciliar las tradiciones de pensamiento —aparentemente en pugna irreconciliable— de David Ricardo y de Hermann Heinrich Gossen (y de sus continuadores neorricardianos o marxianos, y austríacos, en el presente)” (Huesca, 2021: 530).

b) *El trabajo*. El papel central del trabajo en la *Filosofía del derecho* revela la estructura ontológica y antropológica que ya había sido desplegada en la *Fenomenología del espíritu*. Comparada con la definición de Say, quien lo define

como la actividad dirigida a un fin, ya sea productivo —cuando resulta en la utilidad y en el valor— o improductivo, la definición hegeliana resulta mucho más sutil. El trabajo no sólo es una actividad teleológica sino que supone un sistema circundante que le permite preparar y adquirir los medios para la realización de dicha actividad y el supuesto de un “sistema de necesidades”. Hegel señala que: “El trabajo (*Arbeit*) es la mediación; es el preparar y adquirir los medios particularizados y adecuados para las necesidades particularizadas; el trabajo especifica el material entregado inmediatamente por la naturaleza para estos fines por medio de los procesos más variados” (VRP II: 645, citado en Huesca, 2021: 245, n. 182). Es decir, el trabajo ya se define aquí no solo como la actividad que humaniza al hombre sino como un proceso que tiene lugar en un complejo mundo de relaciones sociales, de instrumentos, de fines, de necesidades, de “mercado”, etc.

c) *Capital*. Las definiciones del capital que da Hegel son: “base fundamental inmediata y propia” y “patrimonio inmediato” (historia individual que determina el papel que los individuos juegan dentro de la sociedad civil: educación, estamento, etc.) (cfr. Huesca, 2021: 424). Huesca señala igualmente que ya hay una comprensión del dinero como capital y no sólo como medio de intercambio (Véase Huesca, 2021: 426-427). Y señala la asunción del primer significado que Smith le atribuye a la riqueza: productividad (Huesca, 2021: 431).

En relación al concepto de capital, Huesca señala un problema nominal de fondo que comparten los autores clásicos, y que tiene que ver con una persistente ambigüedad. Capital se ha entendido en sentido productivo, (cosas que sirven para producir más cosas) y capital en sentido contable jurídico (ingreso empleable para consumir) (Huesca, 2021: 334). En la medida en que Hegel sigue muy marcadamente la vía de Smith esta confusión y sobre todo la vaguedad en la definición continuaría estando presente. Su tratamiento, por tanto, no es exhaustivo ni preciso. Tampoco hay, como señala Huesca, “una narrativa evolutiva del capitalismo” à la Weber, aunque haya una clara conciencia, expuesta tanto en la filosofía de la historia como en la del derecho, entre la formación de las ciudades y el capitalismo (véase Huesca, 2021: 420).

III. Debates

a) *La crítica del capitalismo*. En las conclusiones al capítulo 3, sobre la *Ökonomik* del valor, Huesca afirma que en Hegel hay una crítica al capitalismo. Esta crítica surge a propósito de la necesidad a la que el filósofo arriba de hacer intervenir lo que en la época se entiende por la *Policía* en la esfera económica. Esa necesidad es

detectada por Hegel a raíz del análisis de la formación del “valor, la producción, el consumo y la distribución, que es ofrecida por los clásicos de la economía política.” (Huesca, 2021: 302).

Esta observación es precisamente el hilo conductor que estructura el capítulo 4. Ahí, el autor ya no sólo busca enlazar las afirmaciones hegelianas en torno a conceptos económicos con sus antecedentes clásicos sino que además busca establecer una diferencia en cuanto al tono, en cuanto a las preocupaciones, en cuanto a la visión de la lógica del capitalismo, caracterizada por los *impasses* a los que conducen los desajustes entre la producción y la demanda, así como el crecimiento demográfico. Partiendo del problema hermenéutico que consiste en clarificar la postura de Hegel en torno a las tesis de Say acerca del crecimiento secular y la ley de los mercados, o los *desfogues* (*ley de debouchés*), Huesca muestra cómo las observaciones de Hegel en torno a las tendencias de crecimiento económico de una nación y al estancamiento secular provocan en el filósofo de Stuttgart reflexiones que apuntan hacia la búsqueda de soluciones desde la sociedad civil que si bien reflejan la admisión del planteamiento del problema sayano, no se “resuelven” de la misma manera.

Algunas de las observaciones rescatadas por Huesca en torno a estas problemáticas demuestran que para Hegel no se puede confiar ciegamente en que basta con “simplemente esperar salir” o “dejar el curso natural” de una crisis, sino que se deben buscar salidas, ya sea por la vía de la apertura al comercio internacional, ya sea por la colonización (Huesca, 2021: 579).

Este último punto ha suscitado y suscita muchas lecturas encontradas, como la lectura de Hirschmann, que entiende a Hegel como proponente de una teoría imperialista y la opuesta, como la del propio Huesca. O las que abren la discusión desde los derroteros del pensamiento decolonial.

De la lectura de Huesca en relación a los economistas clásicos parece extenderse también para Hegel la siguiente precisión: mientras que un programa imperialista no puede recurrir al poder militar en las empresas de expansión mercantil y darle a éste un papel preponderante para el afianzamiento de procesos capitalistas, tal y como lo observa claramente Rosa Luxemburgo, resaltando a su vez el protagonismo del poder militar en el proceso de la acumulación originaria; la colonización como expansión del mercado es para el pensamiento clásico (¿como también lo sería para Hegel?), una empresa pacífica que, en el caso particular de Hegel, representa también una posible solución al acuciante problema que trae consigo la sobreproducción capitalista, a saber, no solo la pobreza, sino la creación

del populacho (Véase Huesca, 2021: 571, nota 39).

Queda por evaluar si las consecuencias del expansionismo mercantil tal y como las imaginaban Smith y compañía, no ha traído a la larga las mismas consecuencias que señala la propia Rosa Luxemburgo: “proletarización violenta y el forzar el trabajo asalariado en las colonias” y la reproducción de los ciclos de estancamiento secular que redundan en crisis globales.

b) *La pobreza y el populacho*. En relación con el tema de la pobreza empezaré por decir que en el tratamiento que hace Hegel de dicho problema, Huesca cree ver una postura crítica hacia el capitalismo.

Por supuesto, la pobreza capitalista tiene ventajas para el propio capital: Como ya notara Hegel, el empobrecimiento general hace que la gente esté dispuesta a abaratar el precio de su trabajo, lo cual, si bien afecta al pequeño capital, beneficia a los grandes. (Véase Manuscrito Griesheim, citado en Huesca, 2021: 472).

En la medida en que este es un fenómeno con incidencia directa en la lógica de aumento de las tasas de crecimiento de estos grandes capitales, extraña que algunos economistas consideren que el estudio de la pobreza no vale la pena, y que se hable de quienes estudian este proteico fenómeno tan despectivamente como “pobretólogos”, dedicados a una tarea inútil. Para semejante posición apologética del capitalismo, el asunto no tiene dignidad científica, sino una salida dogmática: no tiene sentido preguntarse por las causas de la pobreza pues ésta es una *condición “original” de la humanidad*. Esta es una visión de la pobreza que considera el estado en cuestión como absoluto, perdiendo de vista que tanto la riqueza como la pobreza son conceptos relativos.

Aquí, a pesar de los importantísimos conocimientos históricos que poseía el propio Adam Smith, tanto el propio Smith como los Smithianos incurren, como diría Marx en los *Grundrisse*, en robinsonadas que les impiden percatarse de que pobreza es un estado que puede y debe considerarse desde diversos horizontes o sistemas de producción y no puede ser una categoría histórica que defina a la humanidad en su conjunto y en sus “orígenes”.

Así, de acuerdo a Adam Smith, hay cotas de riqueza que son alcanzables en función de la “naturaleza de las leyes” de ciertas épocas y lugares- como en el caso de China, la pobreza es igualmente un estado que es consecuencia de leyes e instituciones que un Estado implementa.

Una de las novedades de la filosofía económico-política de Hegel es el haber señalado que a la producción de riqueza dentro del naciente capitalismo le es inherente una cierta y determinada “producción” de pobreza de la clase

trabajadora: el llamado populacho, que implica no sólo pobreza material, sino también pobreza espiritual. ¡Esto es importante! Pues la pobreza espiritual del populacho no es otra que su falta de eticidad. A propósito de este nudo, se cita *in extenso* a Hegel, quien en las Lecciones de 1819-20, dice lo siguiente:

Estos dos lados, pobreza y riqueza, constituyen la ruina de la sociedad civil. Esta la exigencia de que a todos su existencia (*Existenz*) sea asegurada. La ayuda más próxima es procurar directamente a los incapacitados físicamente. En lo que atañe hacia los pobres propiamente hablando, así se podría creer, ante todo, que la ayuda debería también ser procurada directamente por medio de una contribución de los ricos hacia los pobres. Así se paga en Inglaterra un impuesto de pobres (*Armentaxe*) de 9 hasta 10 millones de libras. Esta ayuda solamente empeora el mal (*Übel*). En lo que respecta al populacho (*Pöbel*) como tal, podría creerse que a este se le tendría que controlar de manera disciplinaria; solamente que por este medio se infringirían los derechos de los ciudadanos. La falta de trabajo es, como ya se observó, una circunstancia principal, que lleva hacia la pobreza. Aparece en una situación de prosperidad de la agricultura siempre una sobrepoblación (*Übervolkerung*). Si a la pobreza se le da ocasión para el trabajo, así se aumentan por ese medio solamente la cantidad de las mercancías. Pero ahora es precisamente el exceso (*Überfluss*) de mercancías el cual ha llevado a la falta de trabajo. Si las mercancías son ofrecidas más baratas, así se vuelven arruinadas por ello las empresas. Si los ricos a los pobres dan sostén directo, así pueden ellos usar menos en necesidades, y por ese medio sufre de nuevo otra clase. Igualmente surge por un sostén directo de los pobres la entera degeneración de ellos. Se vuelve así necesariamente un derecho el que aquel que no tiene nada sea sostenido. Así desaparece el autosentimiento de querer vivir por su diligencia y su trabajo. Por este derecho aparece aquella desvergüenza, que vemos en Inglaterra. Ahí en Inglaterra, donde no hay impuestos de pobres, así son los pobres todavía éticos e inclinados al trabajo. En consideración a la pobreza es en general el patrimonio, lo que le falta a la sociedad civil. Del patrimonio directo y de sostén directo ya se ha hablado. El otro tipo de patrimonio es la oportunidad para trabajar; solamente que la sociedad civil no tiene esta para ofrecer a los pobres. Lo que en última instancia se efectúa y lo que atañe a la ayuda en grandes masas, eso tiene que ser estudiado, donde se muestra en masas, como en Inglaterra. Para auxiliar el mal de la pobreza, no se puede hablar de institutos religiosos. Pues la operatividad religiosa no puede hacer nada contra la naturaleza inmediata y necesidad de la cosa. Se debe, entonces, ayudar al hombre hacia las necesidades más apremiantes. A la sociedad civil le falta entonces, en lo general, el patrimonio para ayudar a la pobreza. (RPP: 198, citado en Huesca, 2021: 559-560)

Así pues, no se trata simplemente de que la sociedad no es lo suficientemente rica para evitar la pobreza, sino que a pobreza es ella misma un efecto necesario de la producción capitalista.

El *conundrum* de la pobreza en el capitalismo representa el punto de quiebre en donde se marcan las distancias entre Hegel y la economía política clásica escocesa y francesa. A pesar de que, como muestra Huesca, Hegel haya asimilado el razonamiento sayano implícito en la ley de mercados, Hegel no deja de percibir que el equilibrio entre “la oferta y la demanda” no es estable, y que la situación de desbordamiento e incapacidad de encontrar salidas a las mercancías en los mercados internos puede llevar al empobrecimiento y a la “degeneración moral”.

El empobrecimiento es un fenómeno que se anuncia como recurrente, y ello no sólo del lado de la clase trabajadora, sino también del lado de la clase capitalista-del pequeño capital.

El empobrecimiento al que orillan las inestabilidades tanto en la producción como en el consumo así como en la distribución tienen implicaciones económicas —relanza el ciclo de la crisis— sino también sociales y políticas: lo que Hegel llamaría la pérdida de la eticidad. Es decir, el carecer de la certeza del vínculo social, de su participación en la riqueza universal, y la total falta de reconocimiento en ambos sentidos, del populacho hacia la sociedad civil y de ésta hacia el. (Véase Huesca, 2021: 604).

Como el propio Hegel lo afirma, algo que caracteriza la populachidad es una certeza básica: el no tener derechos —en una época tan rica en ellos—.

c) Hegel, ¿defensor o crítico del capitalismo? Si bien Huesca rescata el tono “ético” de Hegel al discutir la problemática señalando las vías que la filosofía hegeliana ofrecería para su solución (la corporación y la intervención de la policía). No está de más preguntarse si estas vías lo vuelven un crítico del capitalismo o su defensor.

No aliviar la pobreza sería, de alguna manera, afiliarse al industrialismo saint-simonista, e implicaría la defensa de la tesis según la cual todos deben trabajar para la clase industrial, reduciendo el resto de ellas a la condición servil (Véase Huesca, 2021: 465, nota 205). Como Huesca, tampoco creo que este sea enteramente el caso, pues en Hegel si bien no hay una exigencia ilustrada de igualdad en la sociedad civil, si hay una exigencia de vida ética que implica el reconocimiento del otro como subjetividad libre, y una clara consciencia de que la dinámica económica debe mantenerse en equilibrio.

Pero creo que es necesario también afirmar que una razón importante que

mueve a Hegel a buscar un planteamiento del problema que alumbre soluciones en torno a los peligros de las crisis del capitalismo reside en el peligro político que se esconde en la siguiente afirmación: “las obligaciones aparecen en donde hay derechos. El individuo cuyo derecho es inexistente —cuyo derecho existe como arbitrio—, se encuentra como alguien carente de derechos. De ello se deriva que tampoco tenga ninguna obligación.”²

La constatación de un aumento creciente del populacho ¿no habría aparecido para Hegel como una amenaza frente a un orden político alcanzado hasta su época?

La amenaza de la clase desposeída no sólo de medios materiales sino también de medios espirituales —jurídicos, de reconocimiento, de humanización—, ¿no representaría una bomba de tiempo que llevaría no sólo a una desestabilización económica sino al caos social y político?

Creo que la importancia que reviste esta cuestión incluye una crítica al capitalismo, pero lleva la problemática hacia otro derrotero “superior”: el desmoronamiento de los supuestos del mundo moderno: la pérdida de sentido de la idea de voluntad libre, de subjetividad autónoma y sobre todo: la importancia y el valor del trabajo humano, todos ellos pilares conceptuales en los que se ha sustentado la teoría económica capitalista.

La pregunta por la producción de la pobreza capitalista y la búsqueda de soluciones desde la sociedad civil, que no está desligada, para Hegel, del Estado —sino que es su exterioridad— es, entonces, una crítica o la manera de conservar un orden en la escala de valores que han hecho posible la aparición de este sistema económico.

Creo que las sociedades de hoy en día, sociedades como la nuestra, sociedades que viven fuertes crisis de sus mercados laborales y fuertes tasas de desempleo —aunque no desaceleraciones económicas tan importantes como las que se preveían— acentúan este signo de interrogación con el que concluyo.

IV. Preguntas abiertas.

El trabajo de Huesca busca valorar de manera más precisa e informada la lectura filosófica de la economía política. Gracias a obras como esta, estamos en condiciones de entender a Hegel como un pensador de su tiempo, aunque también de cuestionarnos sobre el nuestro. El libro de Huesca, abre preguntas que implican a Hegel y a nuestro propio tiempo.

² FD. §244 y 245 y G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/1820, *Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*; Editado por E. Angehrn, et al., Tomo 14, Felix Meiner, Hamburg, 2000, p. 144.

La primera pregunta: ¿Es Hegel un filósofo que propone un Estado de bienestar? En el caso de que sí ¿lo convertiría en un crítico del capitalismo? ¿en qué sentido?

Considero que Hegel es un proponente del Estado de bienestar, pero de uno que intenta compaginar con el capitalismo de su época. No me parece que Estado de bienestar y capitalismo sean incompatibles. De hecho hay ejemplos en la historia económica del siglo XX con gobiernos con tendencias “socialistas”, como los partidos obreros en el sistema del capitalismo europeo de la mitad del siglo XX, en donde se compaginaban políticas económicas de libre mercado con el mantenimiento de empresas estatales, estabilidad de trabajadores, seguro de desempleo, y múltiples beneficios laborales, lo cual, ciertamente, produjo un aumento en la población y la recaída en la perversa relación de exceso de demanda de trabajo e inestabilidad económica, privatización y altas tasas de desempleo.

Resulta complicado identificar a Hegel ya sea como un crítico del capitalismo o su apologeta. Pues, en lugar de considerar a la economía política como la responsable de cumplir con la tarea de “promover la baratura del consumo y la estimulación de la producción” (Smith, WNB IV:43 citado en Huesca, 2021: 107) atribuyéndole al Estado un rol de intervención mínima, Hegel reflexiona en torno a la economía política admitiendo la necesidad de un intervencionismo más serio, y rechaza el principio de *laissez-faire* universal como un principio de racionalidad suficiente para sustentar las estrategias de las políticas económicas nacionales (p. 580). Pero además, como sostiene el propio Huesca, Hegel introduce consideraciones de corte “ético” —en el sentido hegeliano, opuesto al “moral”, que iluminan mejor su postura crítica— (Véase Huesca, 2021: 580).

Un segundo cuestionamiento apunta a completar un aspecto sugerido por el propio Hegel: ¿Cuáles son, de manera más precisa, las determinaciones de la populachidad en la clase capitalista? ¿Se trataría aquí de la definición del capitalista como aquel que consume sin producir? De acuerdo a esta definición, los capitalistas son simples consumidores —“abejorros de la sociedad”— (véase VRP IV: 499 citado en Huesca, 2021: 484). ¿Es esta una definición cercana a lo que debemos entender por la populachidad de los de arriba? Para la época de Hegel aun no se ha generalizado el sector del capital financiero —la unión del capital bancario con el capital industrial, tematizado por Hilferding—, que es aún más parasitario que la figura del capitalista industrial. Este capitalista financiero ya ni siquiera interviene en la organización de la producción. Se vuelve necesario pensar las determinaciones del populacho de arriba.

Por algunos señalamientos de Hegel en las distintas versiones de las Lecciones sobre la Filosofía del derecho, resaltados por Huesca, queda claro que Hegel no entiende los fenómenos en que se manifiesta la crisis como algo accidental, sino como algo que le es propio a este sistema. ¿Puede ser Hegel considerado un autor que admite la idea de crisis del capitalismo? ¿No es toda su exposición de las aporías a las que conduce la producción de la riqueza un señalamiento del carácter cíclico de desequilibrios entre sobreproducción y subconsumo?

La propuesta de la intervención de la *policía* en las relaciones económicas de los miembros de la sociedad civil claramente busca apaciguar la inestabilidad y desequilibrios producidos en la economía. Pero, ¿es ésta una respuesta suficiente para salir de las crisis económicas a las que está destinado el capitalismo? De cualquier manera, este tipo de medidas buscan apaciguar los desequilibrios económicos, lo cual nos devuelve a la pregunta sobre la viabilidad del Estado de bienestar.

Fernando Huesca no estaría de acuerdo en admitir un vínculo entre Hegel y Sismondi o Malthus porque eso ha llevado a equiparaciones tan extremas como las que establece Raymond Plant entre Hegel y Keynes (véase Huesca, 2021: 553, n. 26), pero ¿cómo tematizar entonces el origen de las crisis capitalistas desde Hegel?

Finalmente, algo que llama la atención del trabajo de Huesca es que no hay alusiones a la *Fenomenología del espíritu*. Aquí aparece el tema centralísimo del trabajo como factor *sine qua non* del proceso permanente de reconocimiento y de la formación del sistema de necesidades y de la persona como individuo vinculado a dicho sistema.

Por supuesto, esto puede deberse a un asunto de delimitación. Sin embargo, en la página 298, Fernando Huesca se refiere a la evolución del pensamiento económico hegeliano. Incluso en otros momentos se refiere al texto sobre derecho natural o incluso a la Filosofía real de Jena, pero casi no hay alusiones a la *Fenomenología*. ¿No hay pensamiento económico en la *Fenomenología*? ¿Es la categoría de trabajo aquí una eminentemente antropológica —el trabajo como actividad humanizadora del hombre— y no como factor en el sistema de producción del capital?

El libro de Fernando Huesca es representativo de su trabajo como hombre dedicado a la filosofía: Aquí se encuentra reflejado su trabajo de archivo, su inquietud por hacer accesible en español la obra de Hegel, en fin, su preocupación —compartida por muchos— por dar pasos hacia una reconstrucción de una mejor

comprensión de Hegel lejos de los límites en que se encontraba parte de la recepción de Hegel marcada por diversos prejuicios e interpretaciones parciales. En cierto modo, aquí también se encuentran reflejadas las preocupaciones temáticas de Fernando Huesca. Aunque su muerte ha dejado un vacío que difícilmente será llenado, su influencia seguirá presente, ya sea por sus artículos y publicaciones diversas, como por las preguntas abiertas por su trabajo.

Zaida Verónica Olvera Granados

(BUAP/UNAM, México)

Yared Elguera Fernández

(UAM-Iztapalapa, México)

Javier Balladares Gómez

(FES Acatlán, UNAM, México)

